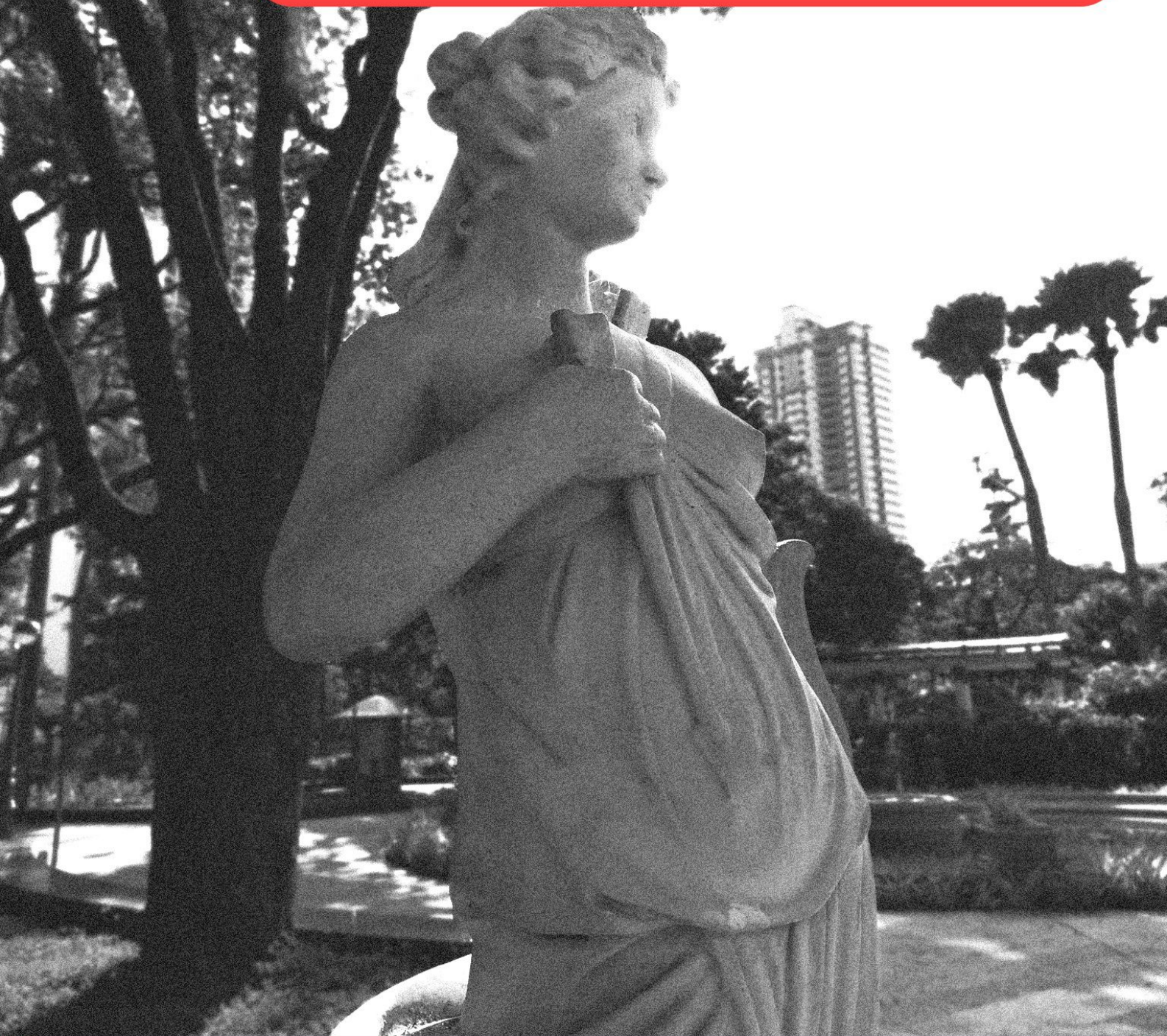


Φ ARGUMENTO n°16

ISSN: 2674-9904



SALVADOR - ANO XXI - Novembro de 2020 - N°16

Argumento 16

ANO XXI - Novembro de 2020 - N° 16

Argumento 16

ANO XXI - Novembro de 2020 - N° 16

Salvador
2020

ARGUMENTO:

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

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

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

Diretor: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

GRUPO PET FILOSOFIA:

Alexandre Magno Querino Amaral Silva, Emily de Oliveira Ovalhe, Gabriel Cardoso de Oliveira, Greice Quelen Miranda Cerqueira, Ian Aragão Silva, Jamile Sena Silva, Julia Coelho Gomes Seixas da Fonseca, Kelly Santos Marques, Licinia de Jesus Mota, Lucas Silva Santos, Mateus Lucca Cruz de Jesus, Osmar dos Anjos Santos, Paulo Alexandre Trindade Freire e Ricardo Gusmão Machado.

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. Mauro Castelo Branco de Moura Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editores: Prof^ª Dr^ª Juliana Ortogosa Aggio, Alexandre Magno Querino Amaral Silva, Greice Quelen Miranda Cerqueira e Ricardo Gusmão Machado

Revisão: Alexandre Magno Querino Amaral Silva, Greice Quelen Miranda Cerqueira, Licinia de Jesus Mota, Osmar dos Anjos Santos e Ricardo Gusmão Machado,

Imagem da capa: Jamile Cesar

Distribuição: PET Filosofia

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH
Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN nº 2674-9904

Argumento é uma publicação discente do Grupo PET Filosofia vinculada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.



Sumário

Apresentação

Greice Quelen Miranda Cerqueira 6

Ensaio e Textos

Prolegômenos à Concepção Nietzscheana da História
Francisco de Paula Santana de Jesus 9

Sobre a *Metamorfose* de Kafka e a Ética da Cooperação
Hilário Mariano dos Santos Zeferino e Paulo Alexandre Trindade Freire 21

A Apropriação do Discurso Hegeliano por Lukács e os Entraves à Emancipação em *A Reificação e a Consciência do Proletariado*
Fabiana Del Mastro 31

Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e Consciência Histórica
João Francisco Cocaro Ribeiro 54

Silêncio e Fúria: Leitura da Peça 4'33", de John Cage, através da Filosofia de Agamben (ou talvez o contrário)
Pedro Rodrigues Naccarato 69

Mente, Cérebro e Anomalia
Alexandre Magno Querino Amaral Silva 90

Traduções

O Verdadeiro Adam Smith
Oto Juan Resende do Nascimento Barbosa 104

Resenhas

RESENHA: GROS, Frédéric. *Desobedecer*.
Gustavo Ruiz da Silva 117

Apresentação

Estamos no ano de 2020 e todos temos a consciência do quão difícil foi para nós a trajetória desses meses. Com a pandemia do Coronavírus nós tivemos que paralisar as atividades acadêmicas presenciais e aguentamos meses em casa, nos protegendo, nos higienizando e tendo medo de qualquer contato físico. Além disso, nos afastamos de nossos familiares e enfrentamos saudades, lutos, ansiedade, depressão e muito mais. Mas nada disso fez parar o nosso Programa. Estávamos ativamente construindo conteúdos e promovendo atividades como uma forma de nos manter unidos, mesmo distantes, e construindo pontes intelectuais entre o público e nós.

Dito isso, o Programa de Educação Tutorial em Filosofia da UFBA traz a décima sexta edição da Revista Argumento. Os esforços e a espera foi grande, mas como dizem em muitos cantos, a resistência traz um grau de existência e é nisso que acreditamos ao apresentar essa edição. Há uma novidade nessa revista virtual que irá chamar a atenção de você, leitor: contamos com publicações apenas de Filosofia Contemporânea. A Revista Argumento, como muitos sabem, passou por uma mudança; agora está mais tecnológica e ainda mais democrática, pois qualquer pessoa pode ter acesso a sua versão digitalizada e disponibilizada no sistema de periódicos da UFBA.

Sem pormenores vocês poderão, ao ler esse periódico, debruçar-se sobre a concepção nietzschiana da história; adentrar no mundo da metamorfose de Kafka e como ela pode ser vista sobre o olhar da ética da cooperação de Ernst Tugendhat; entender mais claramente os conceitos de reificação e emancipação na teoria de Lucács e como se deu a influência hegeliana no mesmo. Para os amantes de estética e linguagem, haverá a possibilidade de se deparar com Gadamer e a análise da historicidade para a hermenêutica; além de tomar parte de uma articulação entre música e política com as noções de Agamben a partir da produção de John Cage. Saindo da estética para a mente você encontrará uma discussão de Donald Davidson.

Podendo contar também com a resenha da obra de Frédéric Gros e fechando as nossas publicações com a filosofia moral de Adam Smith aos olhos de Paul Sagar.

O PET Filosofia agradece a todos que contribuíram para a divulgação dessa revista nesse tempo nefasto e desejamos uma boa leitura. Se cuidem e se puder, fique em casa!

Greice Quelen Miranda Cerqueira - Bolsista do PET Filosofia

ENSAIOS E TEXTOS

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

Prolegômenos à Concepção Nietzscheana da História

Francisco de Paula Santana de Jesus¹

Resumo: O objetivo do presente texto é apresentar, de forma breve, determinados aspectos da concepção nietzscheana de História e, dessa forma, de que modo o filósofo se vale desta para refletir filosoficamente sobre a cultura ocidental e a própria Filosofia. Tomando como exemplo o modo como o filósofo interpreta a queda do Império romano e a assimilação do cristianismo por este, evidenciamos que Nietzsche se aproxima da História, enquanto forma poética de interpretação, na medida em que esta lhe possibilita reconstituir os processos formativos dos aspectos culturais do Ocidente de modo alternativo aos modelos que pretendem uma visão objetiva e totalizante e fundamentada em valores cristãos.

Palavras-chave: Nietzsche. História. século XIX.

Introdução

A relação entre o pensamento nietzscheano e a História é seminal. Desde a juventude, Nietzsche se preocupa não apenas com a questão da dimensão histórica das coisas, mas também se há uma lógica imanente à História. Significativo nesse sentido é um opúsculo, escrito por volta dos seus 17 anos, intitulado “Fado e História”. Esse aspecto, sob variadas formas, se verifica uma constante ao longo de sua carreira

¹Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia e especialização em História da Bahia pela Universidade Católica do Salvador. Tem interesse e desenvolve pesquisas em Filosofia Moderna e Contemporânea, sobretudo nas áreas de Política, Teoria do Conhecimento e Filosofia da História. Atua como professor de Filosofia na rede privada de ensino.

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

enquanto filósofo, de modo que Nietzsche, muito justamente, pode ser considerado um filósofo da História e, igualmente, um historiador da Filosofia.

Desde a “origem” do Ocidente, em *O nascimento da tragédia*, ao processo de decadência que se instaurou com a assunção do cristianismo, n’*O Anticristo*. Passando pelo surgimento dos conceitos morais em *A genealogia da moral*. Ou mesmo em obras que permaneceram incompletas e não publicadas em vida como *A filosofia na época trágica dos gregos*. O filósofo demonstra uma preocupação em interpretar temporalmente os processos em que foram engendrados aspectos constitutivos da cultura ocidental. Desse modo, pretendemos trazer a lume alguns aspectos da concepção nietzscheana da História, ou melhor, as formas das quais ele se vale dela ao longo de sua atividade filosófica.

Assim, a questão que norteará nossa investigação é a seguinte: até que ponto Nietzsche se aproxima da História como auxiliar da Filosofia? O que aponta para o alcance e as implicações do uso da história na filosofia nietzscheana. Para tanto, consideraremos sua produção do período de maturidade e, para ilustrar a forma como o filósofo relaciona a Filosofia e a História, analisaremos brevemente as suas considerações a respeito da assimilação do cristianismo pelo Império romano. Nossa hipótese é que, para Nietzsche, o que estava em jogo era um projeto civilizador. Em outras palavras, apresentar alternativas à formação cultural imposta pelo cristianismo e impregnada nas atividades intelectuais – a História inclusa – das sociedades ocidentais.

A relação de Nietzsche com a História

O século XIX foi indiscutivelmente o “século da História”. Para os historiadores e seu intuito de alçá-la ao mesmo nível a que haviam chegado as ciências da natureza,

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

a História, de acordo com Hayden White, “[...] era considerada um modo específico de existência”, ou seja, a via pela qual o homem pode atualizar o seu *ser-no-mundo*; o seu correlato, “a consciência histórica um modo preciso de pensamento”, em oposição à falta de sentido na apreensão dos fatos relativos ao progresso das sociedades ao longo do tempo; e, conseqüentemente “o conhecimento histórico um domínio autônomo no espectro das ciências humanas e físicas” (WHITE, 2008, p. 17), com seus próprios métodos e objetos de estudo definidos. Nesse sentido, ainda de acordo com White, grandes modelos de interpretação histórica foram formulados tanto por historiadores como por filósofos, sendo Nietzsche um deles.

Uma interpretação histórica particularmente singular é proposta por Nietzsche. É nesse sentido que Karl Löwith ressalta que Nietzsche parte “das ciências histórico-filológicas” (LÖWITH, 2014, p. 225), o que possibilitou não apenas um modo diferenciado de interpretação filosófica da História e, conseqüentemente, da cultura, mas também colocou-o numa relação especial com a filosofia hegeliana — e os hegelianos — e o inseria numa longa discussão em torno da Filosofia da História bastante acalorada no decorrer do século XIX e cujos desdobramentos reverberaram nas ciências sociais e históricas do século seguinte. Contudo, se a sua formação em Letras Clássicas foi determinante nesse sentido, também tiveram importante influência sobre o pensamento nietzscheano, a partir da década de 1880, a fisiologia e o pensamento darwinista, como demonstra Wilson A. Frezzatti Júnior (FREZZATTI JUNIOR, 2014).

Essa combinação permitiu o filósofo formular sua “teoria das forças”, na qual a noção de *décadence* — e sua lógica, o niilismo — se inserem. De modo que para Nietzsche é justamente a “falta de sentido histórico” dos filósofos, em seu intuito de subtrair toda a possibilidade de erro ou engano da razão, dando uma interpretação

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

moral à realidade, que deu início a esse processo de perda de *potência* e, subsequentemente, de perda de sentido (NIETZSCHE, 2017, p. 20). Mas, se para Nietzsche a consciência de que as coisas estão eivadas de historicidade não poderia ser perdida de vista, como acontecia com a Filosofia uma vez que para ele, os “historiadores e outros coveiros” também incorriam no mesmo erro “daqueles que vivem em túmulos e serragem” (NIETZSCHE, 2002, p. 167), pois buscavam encontrar no passado verdades últimas que justificassem o presente.

Com efeito, havia entre os historiadores profissionais, sobretudo os positivistas como von Ranke, no século XIX, a crença na objetividade dos fatos históricos e a ideia de estes, ao falarem por si mesmos, revelariam um fundo de verdade que estaria encoberto. Porém, White lembra que “para Nietzsche [...] havia tantas 'verdades acerca do passado quantas fossem as perspectivas a respeito dele” (WHITE, 2008, p. 340). É precisamente nesse sentido que Nietzsche nos diz que “contra o positivismo que fica preso ao fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente fatos é que não há, e sim apenas interpretações”. Interpretações essas cujo fundo é um complexo conjunto de impulsos, instintos, constitutivos do indivíduo. Sendo assim, “cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos” (NIETZSCHE, 2002, p. 165). A interpretação positivista, assim como todas as outras interpretações históricas, seria sintoma de uma dada organização instintiva.

É justamente contra esse tipo de interpretação, predominante na Alemanha oitocentista e, sobretudo a figura de Leopold von Ranke, que Nietzsche se opõe. Pois,

a historiografia embelezadora de Ranke, o seu andar na ponta dos pés em todos os pontos onde é preciso expor como tal um absurdo terrível do acaso; a sua crença em um como que dedo imanente de Deus, que ocasionalmente empurrados algo uma vez para cá e

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

para lá na maquinaria do relógio. (NIETZSCHE, 2008, p. 574)

A crítica nietzscheana a esse tipo de explicação, de acordo com White, deve-se ao fato de que

tendem a estruturar suas narrativas de modo a desenhar a consolidação ou cristalização, a partir de um conjunto de eventos evidentemente dispersos, de alguma entidade integrada cuja importância é maior do que qualquer das entidades analisadas ou descritas no curso da narrativa (WHITE, 2008, p. 30).

Dá o recurso, em última instância, à ação divina como causa eficiente da história enquanto tal. O que, para o filósofo, evidencia a continuidade, sub-repticiamente, de uma visão teológica.

O que é a História, para Nietzsche, então? A resposta para essa questão, assim como para muitas outras, varia de acordo com o período produtivo do filósofo. A partir da década de 1880, como dissemos acima, devida à influência da fisiologia e à formulação do conceito de *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), o filósofo “compreende a história como oscilação das relações de potência” (MARTON, 2016, p. 257). Nietzsche defende que existe uma “hierarquia dos juízos axiológicos, de acordo com os quais vive um povo, uma sociedade, um ser humano” e, nesse sentido, a história se daria justamente na “relação entre os critérios de valor com as condições de vida” (NIETZSCHE, 2008, p. 441). É a dinâmica entre as formas de vida, entre as múltiplas forças que impulsionam a efetividade, que constitui a tessitura mesma da historicidade. Nietzsche, diferentemente dos historiadores oitocentistas, dá à História uma dimensão mais ampla do que a dos fatos sociais ao longo do tempo.

É nesse sentido que Gianni Vattimo pode afirmar que, para Nietzsche, “a história é natureza [...] no sentido da palavra grega *physis*” (VATTIMO, 2010, p. 73). Isso

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

permite ao filósofo dar um tratamento diferenciado aos processos formadores da cultura e de suas instituições. Outrossim, reafirma o caráter *poiético* de seu pensamento e da própria consideração da História não apenas enquanto relações entre formas de vida e suas respectivas instâncias avaliadoras (*Geschichte*), mas também, da História enquanto ciência (*Historie*)². Esta, com efeito, deve conceber “o ser humano como teatro” (NIETZSCHE, 2008, p. 417). Em outras palavras, como o lugar mesmo onde se dá o jogo entre as diversas forças e onde se erguem e declinam as hierarquias instintivas e avaliativas. Mas, e nisso consiste o intuito da polêmica nietzscheana, também deve ser considerada como uma forma metafórica de compreender a sucessão dos fatos e sua temporalidade.

Se a História — enquanto *Historie* — é, para Nietzsche, uma construção conceitual a partir da qual é possível reconstituir analiticamente determinados processos culturais, sem que, contudo, pretenda-se com isso obter alguma objetividade e exatidão, a própria Filosofia se converte ela mesma na “forma mais generalizada de historiografia, como tentativa de descrever de algum modo o heraclítico, resumindo-o em signos (como que a *traduzir* e mumificar numa espécie de ser aparente)” (NIETZSCHE, 2008, p. 486). Ou seja, essa genealogia defendida por Nietzsche visa ser uma forma de hermenêutica na qual a imagem das instâncias avaliadoras que se encontram na base dos processos formativos das sociedades, dos povos e dos indivíduos, possa ser plasmada.

Contudo, adverte-nos o filósofo: é necessário que se atente para a perspectiva

² Para os alemães, existe uma distinção entre a ciência histórica, compreendida enquanto *Historie*, e a sucessão temporal dos fatos, *Geschichte*. A primeira, lembra Jacques Rancière, corresponde as “condições de construção do discurso” ao passo que a última se refere justamente “a densidade da experiência vivida” (RANCIÈRE, 2014, p. 4). A língua portuguesa não dispõe de tal diferenciação, portanto História deve corresponder a ciência, enquanto história aos transcórrer temporal.

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

— leia-se, a hierarquia instintiva — do próprio historiador para que não incorra em equívocos. É nesse sentido que, se referindo aos historiadores de seu tempo, ele afirma que

todos eles pecam contra o bom gosto: eles se iniciam na alma de seres humanos, de cujo nível hierárquico e de cuja sociedade não fazem parte. O que tem a ver, p. ex., um plebeu tão excitado e suado como Michelet a fazer com Napoleão! [...] Aprecio mais quando alguém, mesmo como historiador, dá a entender onde o solo é quente ou sagrado demais para o seu pé.

De acordo com Nietzsche, isso é de fundamental importância, pois se o que o historiador reconstitui e descreve é uma determinada hierarquia de instintos, afetos, — igualmente determinados por uma série de fatores —, então cabe a ele saber quais são os afetos que nele são operantes para buscar analisar no curso da história aqueles que lhe são semelhantes. É desse modo que, somente o “historiador que, no momento certo ‘tira o sapato’ ou põe o sapato no pé e se manda é uma ave rara hoje em dia, na era da sem-vergonhice descarada” (NIETZSCHE, 2008, p. 508).

É nesse sentido que, ainda de acordo com o que propõe Hayden White, podemos dizer que Nietzsche, na medida em que se ocupa da História, criou “uma visão de mundo” e, de modo distinto aos historiadores, ao criá-la assume uma posição “cognitivamente responsável” (WHITE, 2008, p. 29). Em outras palavras, o que estava em questão não era dizer exatamente *o que foi*, uma vez que o filósofo dispensava o desejo de objetividade – o mesmo dos positivistas, por exemplo –, mas, a partir de uma certa imagem, abrir caminhos para o desenvolvimento futuro da cultura. Daí Nietzsche conceber o ser filósofo como o exercício de avaliar e, colocando a si mesmo entre os que exercem a filosofia desse modo, ele afirma que é preciso ter “dedos impetuosos para o intangível”, além de “dentes e estômago para o mais indigesto”

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

(NIETZSCHE, 2005, p. 46).

Nietzsche e a história do fim do Império Romano

Conhecida é a admiração que Nietzsche sempre nutriu pelas grandes civilizações da Antiguidade Clássica. É igualmente sabido o desprezo do filósofo pelo cristianismo e seus valores. A história do Ocidente, na perspectiva nietzschiana, foi definida pela relação antitética entre os valores nobres — de gregos e romanos — e os valores servis — de judeus e, posteriormente, cristãos. E justamente a questão dos valores era considerada fundamental, por Nietzsche, no que diz respeito à formação das sociedades e das civilizações, pois consistia em sintoma da organização instintual do tipo humano cultivado por estas. Nas palavras de Mariana Costa, “A tipologia da moral desenvolvida por ele constitui-se como o lastro, como o documento (pretensamente) ‘histórico’ da sua crítica e mesmo denúncia da moral dominante” (COSTA, 2009, p. 60).

Na antiga civilização dos romanos, Nietzsche vislumbrou o modelo ideal de organização social — e, igualmente, instintiva. “Quem teria aprendido sem os romanos?” (NIETZSCHE, 2017, p. 86). Precisamente na sociedade romana da época imperial, seu evergetismo³, sua capacidade de assimilação e reorganização interna, o filósofo vê como expressão de uma hierarquia que se daria primeiramente no nível dos afetos, dos instintos. Daí a nobreza dos romanos. Algo que, na concepção do filósofo se deveu à “sua posição de domínio perante outras raças” e ter erigido um extenso império (2009, p. 69). Uma fina combinação entre características psicológicas e sociais dos romanos, algo resultante de um longo processo de cultivo

³ Prática sobremaneira difundida na Antiguidade Clássica que consistia na distribuição dispendiosa de presentes, ou na melhora da infraestrutura pública, visando o prestígio.

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

da “raça”.

O que teria, então, levado ao declínio desta magnífica organização? Para Nietzsche, a resposta é evidente: a moral cristã, a vitória dos valores cristãos — dos valores servis, portanto — sobre a moral nobre dos dominadores. Para o filósofo, os cristãos, “[...] aqueles santos anarquistas consideraram 'devoção' [a tarefa de] destruir 'o mundo', ou seja, o Imperium Romanum, até que não ficasse pedra sobre pedra” (NIETZSCHE, 2016, p. 72). Mas por quê? A moral cristã, o tipo psicológico cristão, seriam sintomas de uma hierarquia pulsional em declínio. Assim, para Nietzsche, “foi o escravo oriental que desse modo se vingou de Roma e de sua tolerância nobre e frívola” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Mas, para isso, adverte o filósofo, seria preciso que algo já estivesse fora de ordem no interior da cultura dos próprios romanos para que “os escravos nos senhores”, ou seja, os impulsos negadores da vida se pusessem “contra os senhores”, ou seja, contra os impulsos mais vivazes (NIETZSCHE, 2005).

É por essa razão que a crítica feita por Frederick Copleston não faz sentido dentro do esquema formulado por Nietzsche. Com efeito, Copleston defende que a visão do filósofo acerca de Roma do período imperial “desprezou o lado negro da civilização romana e o cancro que a corroía internamente” (COPLESTON, 1979, p. 105); ou seja, para o padre historiador da Filosofia, Nietzsche não teria levado em consideração os aspectos da estrutura social e econômica de Roma que contribuíram para a dissolução do Império. Além disso, Copleston defende a tese de alguns dos antigos apologetas para os quais “Roma foi, sem dúvida, uma preparação, mas uma preparação para o Cristianismo” (COPLESTON, 1979), por que a estrutura político-administrativa romana teria o poder de impor pela força das leis, ou das armas se preciso fosse, do qual os apóstolos sozinhos não dispõem.

Ora, como vimos acima, Nietzsche recriminava as análises factuais tanto quanto

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

as explicações místicas. O filósofo se ocupava da História na medida em que esta pudesse ser uma plataforma para o seu modo de filosofar. Que teria a ver a Filosofia puramente com fatos? Se no plano gnosiológico, a “explicação histórica”, ou seja, a genealogia, “é redução a uma sequência habitual por analogia” (NIETZSCHE, 2008, p. 379), o que significa dizer que se pretende dar uma certa imagem do que foi, no que tange aos processos sociais e culturais, se daria o mesmo. Nesse sentido, Nietzsche pretende construir uma outra imagem da formação do Ocidente a partir de uma perspectiva distinta daquelas tradicionalmente aceitas (SAMPAIO, 2008). Não há a pretensão de absolutizar essa nova visão — o que se quer é, antes de tudo, oferecer uma alternativa e um projeto cultural que se mostre melhor e mais adequado à sua concepção de mundo como vontade de poder.

Isso é necessário, pois, como dito anteriormente, ao conceber a formação da civilização ocidental como um processo de *décadence* — caracterizada pelo enfraquecimento dos instintos criadores e, nesse sentido, renovadores da cultura e das formas de vida —, Nietzsche concilia de modo dinâmico as atividades de filósofo e de historiador. É assim que, para André Itaparica, em Nietzsche, “enquanto o historiador indica o caminho percorrido e a hierarquia entre as culturas, tornando-se consciente de sua própria posição nessa hierarquia; o filósofo, diante do caos de culturas diversas que é o homem moderno, procura imprimir-lhe uma direção e oferecer-lhe uma meta” (ITAPARICA, 2005, p. 97). Só assim faz sentido compreender a história enquanto um “teatro” cujo roteiro é reconstituído e, ao mesmo tempo, projetado por aquele que dela se ocupa.

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

Referências:

COPLESTON, Frederick. **Nietzsche, filósofo da cultura**. Tradução Eduardo Pinheiro. Porto, Tavares Martins, 1979.

COSTA, Mariana Lins da. **Moralidade, civilização e decadência: uma história natural da moral ascética**. Salvador. (Dissertação de Mestrado, UFBA, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas). 2009.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo, Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas e Veredas)

ITAPARICA, André Luís Mota. "Nietzsche e o sentido histórico". *In cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 19, 2005, p. 79-100.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Tradução Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo, Editora Unesp, 2014.

MARTON, Scarlett (org.) **Dicionário Nietzsche**. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885**. Seleção, tradução e posfácio de Flávio R. Kothe. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2008.

Para Referenciar:

JESUS, Francisco de Paula Santana de. Prolegômenos à concepção Nietzscheana da história.
In: Argumento, Salvador, n. 16. p. 9-20, novembro. 2020

_____. **Fragmentos finais.** Seleção tradução e posfácio de Flávio R. Kothe. Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **O Anticristo:** maldição ao cristianismo; **Ditirambos de Dionísio.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de Bolso, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história:** ensaio de poética do saber. Tradução Mariana Echalar. São Paulo, Editora Unesp, 2014.

SAMPAIO, Alan da Silva. **Origem do Ocidente:** a antiguidade grega no jovem Nietzsche. Ijuí, Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em perspectiva).

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche:** ensaios 1961-2001. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

WHITE, Hayden. **Meta-História:** a imaginação histórica do século XIX. Tradução de José Laurêncio de Melo. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 2008.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

Sobre a Metamorfose de Kafka e a Ética da Cooperação

Paulo Alexandre Trindade Freire¹ & Hilário Mariano dos Santos Zeferino²

Resumo: O texto que se segue visa construir uma exposição sobre o que é tratado na novela *A metamorfose* de Franz Kafka e relacionar os problemas de comunicação entre as personagens do livro com questões morais pautadas numa ética da cooperação, seguindo a proposta moral de Ernst Tugendhat. Pretendemos apontar as condições em que as personagens tomam as decisões mais relevantes (do ponto de vista moral) na história em questão, tentando compreender - a partir do pressuposto de uma ética da cooperação - *quem* se encontram incluídos no "jogo moral". Assim, buscaremos entender o significado de uma ética da cooperação em Tugendhat e a partir desta noção compreender por que as demais personagens de *A metamorfose* não teriam obrigação moral com Gregor Samsa quando este se encontra na condição de inseto.

Palavras-Chave: Ética. Comunicação. Cooperação. Kafka. Ernst Tugendhat.

Introdução

Privado de sua condição humana, Gregor Samsa se vê, também, excluído de situações cotidianas simples, tais como jantar à mesa com a família, mas que não preveem o corpo-inseto como possibilidade de protagonização ou participação.

O caixeiro viajante, ao acordar numa manhã qualquer, vê seu corpo metamorfoseado em um inseto descrito como de carapaça e perninhas balançantes,

¹ Graduando do curso de Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Membro bolsistas no PET-Filosofia da UFBA. E-mail: paulofreireale222@gmail.com.

² Graduando em Letras Vernáculas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Integrante do grupo do Programa de Educação Tutorial do curso de Letras da UFBA (PET-Letras/UFBA). E-mail: hilariozeferino@gmail.com.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

logo sua família, nos quartos adjacentes, percebe algo de errado que acontece com ele, pois, como sujeito que vivia pelo próprio trabalho, o fato de ele ainda não estar de pé em tão avançado horário para seu costume era algo a se estranhar.

Percebendo seu atraso incomum, o gerente da empresa para a qual Samsa presta - ou prestou - serviço vai até sua casa procurar saber o que haveria acontecido. É por causa dessa situação que a família Samsa - e também o gerente - veem a forma insectóide do membro.

Após isso, Gregor Samsa se vê, em diversos momentos, com seu universo reduzido àquele quarto, onde passará os próximos meses até sua morte e, por mais que outras figuras surjam e frequentem a família, o contato com o inseto-Samsa é sempre tangente, insípido ou tenso, mas não por iniciativa dele, que, ao longo da novela, aparentemente não tem sua capacidade de raciocínio afetada.

No livro de Franz Kafka, as relações da família Samsa se veem metamorfoseadas a partir da metamorfose de Gregor. As convivências com o pai, a mãe e a irmã experimentaram uma distância maiores que as distâncias que se provoca com insetos. Gregor Samsa se tornou, então, um peso, especialmente para a irmã, que buscou, por certo tempo, cuidar mais frontalmente de sua alimentação.

Por alguns dos meses que se estendem ao longo da narrativa, a irmã Samsa é quem cuida de alimentar e identificar o que era do novo paladar e o que não era mais, ações que ela abandona em um dado momento. Esse abandono cerca Gregor Samsa também a partir de outras pessoas, como uma das empregadas que, quando imbuída da tarefa de descartar objetos, simplesmente os arremessava ao quarto já empoeirado de Samsa.

Da maneira como entendemos, a forma insectóide é, então, o fator determinante para o descaso relegado a Gregor Samsa. Não suficiente, evidenciamos algumas

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

leituras sobre isso, buscando concentrar nas aproximações linguísticas possíveis a partir da obra. Pensando, por exemplo, em que medida o fator comunicacional demarca as possibilidades de inclusão discursiva, ou seja, de que maneira podemos pensar a comunicação (no caso de Gregor, a falta dela) como um dos aspectos principais que permitem a inclusão ou exclusão no “discurso”; levando em consideração - com “discurso” - uma *comunidade moral*, “quem” deve ou pode ser incluído no grupo a que se deve um tratamento digno de jugo moral.

1- O problema da comunicação

A partir da questão "o que é e como funciona a linguagem humana?", a linguística gerativa surge como um modelo que tenta formular uma resposta em oposição ao behaviorismo. Para os behavioristas,¹ a linguagem humana é entendida como um condicionamento social (KENEDY, 2010, p. 128). Essa teoria entende a linguagem humana como algo externo, como hábitos adquiridos em resposta a estímulos, como, por exemplo, estímulos socioculturais, que se fixam no indivíduo por causa de padrões de repetição.

A isto Noam Chomsky profere uma crítica, pois ele percebe que a criação de frases inéditas é algo recorrente e sistemático da capacidade humana de falar (não que as frases sejam todas diferentes, mas suas formulações variam e por vezes fogem à previsibilidade). Nesse sentido, para Chomsky "a *criatividade* é o principal aspecto caracterizador do comportamento linguístico humano" (KENEDY, 2013, p. 128), além de ser ela - a criatividade - que, ainda de acordo com Chomsky, diferencia os sistemas de comunicação dos seres humanos dos sistemas de comunicação dos animais. A isso se soma, também, a característica de interface linguística que está presente na comunicação humana, ou seja, a língua.

¹ Trata-se aqui de Leonard Bloomfield e B. F. Skinner.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

Assim, se partirmos do pressuposto de que a criatividade é o principal aspecto do nosso comportamento linguístico (seguindo a proposta de Chomsky), perceberemos que o modelo behaviorista é capaz de dimensionar pouco da capacidade comunicativa humana, considerando, pois que ele, não comporta a criatividade. Em outras palavras, dado que, para os teóricos do behaviorismo o comportamento linguístico dos seres humanos é previsível, já que é por hábito e se encontra no circuito estímulo-resposta, é precário, nessa teoria, a consideração sobre a criatividade linguística de falantes. Portanto, o gerativismo, como modelo posterior e decorrente à crítica de Chomsky ao behaviorismo e que comporta a criatividade, é capaz de superar e substituir o modelo behaviorista - e foi o que ocorreu.

Na esteira do que foi comentado anteriormente, consideramos possível entender, a partir de Kafka, em seu texto *A metamorfose*, um problema de ordem comunicativa. Problema esse que entendemos que estaria para além das mobilizações de linguagem entre os personagens da novela, pois, segundo o citado Chomsky e a teoria gerativista, a linguagem seria uma capacidade única e exclusivamente humana. Aqui evidenciamos que Gregor Samsa, ainda que entendamos que guarda alguma habilidade psicológica do ponto de vista do leitor, não corresponde mais a uma figura humana dentro da novela e em relação aos outros personagens, logo, o problema da comunicação está atravessado pela figura que corresponde a Gregor Samsa após sua metamorfose.

1.1- Possibilidades morais

[...] Não me parece evidente, que em todos os casos onde, a partir de razões teóricas, podemos admitir que um animal sofre, também possamos sofrer (= ter compaixão) com ele, e a norma então não se estabeleceria por compaixão. Ter compaixão parece somente possível em animais que têm uma reação diante da dor (*schmerzerhalten*), a qual seja identificável para nós, portanto, em animais vertebrados e sobretudo mamíferos. Já com insetos será mais difícil; [...] (TUGENDHAT, 1996, p. 202).

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

É relevante para nós este comentário sobre uma possibilidade de aplicação de uma ética cujo princípio moral fundamental fosse a compaixão e sua extensão, justamente porque mesmo utilizando o critério da compaixão (ética de Schopenhauer), ainda assim, os insetos provavelmente não estariam inclusos, e isto nos serve para pensar a situação de Gregor Samsa em *A Metamorfose*. Aparentemente não há nenhum sistema em que ele - na condição de inseto - estaria inserido dentro da comunidade moral (no sentido moderno do termo moral; um conjunto de regras e obrigações para a direção da conduta).

Se pensarmos no utilitarismo, ele - Gregor - estaria excluído por estar *prejudicando* a família e às pessoas a sua volta. Diríamos que ele se tornou "um peso morto" para estas pessoas ²; na hipótese de uma moral cujo princípio seja o da compaixão já vimos que muito provavelmente ele estaria excluído também, pois como foi dito, é bem mais difícil sentir compaixão com um inseto e, portanto, não seria possível estabelecer um critério moral com base na compaixão para o trato com ele; nem mesmo se partíssemos de uma moral como a de Kant, pois ela se estende apenas "a todos os seres racionais" e - apesar de não ficar evidente se ele continua um ser racional quando metamorfoseado - aparentemente, inclusive pela dificuldade de comunicação ³, fica muito difícil considerar um inseto um ser racional; também, no que diz respeito a uma ética da cooperação, as personagens ao redor de Gregor não

² Em relação a isto é importante ressaltar que um preceito básico do utilitarismo é que o valor moral de uma ação está na quantidade de mal (não na de bem), assim, uma ação com valor moral para o utilitarismo é aquela cuja consequência contém a menor quantidade de mal possível. Com base nessa ideia, poderíamos dizer que a família de Gregor agir de maneira imprudente com ele significa simplesmente "se livrar de um problema", pois como dito, a presença dele e a relação com ele causa "mal" para mais pessoas do que a sua ausência e a *não-relação* com ele.

³ Nos parece relevante reiterar que, assim como vimos com a proposta de Chomsky, de maneira geral a comunicação ou a possibilidade dela, é um fator determinante para uma comunidade - se não moral, ao menos humana - ao que nos leva a pensar como poderia Gregor ser incluído nessas comunidades.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

o tomaria como objeto de obrigações morais, pois ele não cumpre os critérios para inserção na *comunidade* moral ⁴. Ele não pode se comunicar, nem pode firmar compromisso moral (não pode fazer promessas, tampouco pode "cumpri-las") e, ademais, as personagens não teriam garantia alguma em relação ao modo de ação dele, por estar na condição de inseto, pois para elas - a certa altura da história - não se trata do Gregor que conheciam, mas de outra *coisa*, que é totalmente imprevisível e que também não tem obrigação moral em relação a elas (e por isso, aparentemente, causa medo e repulsa).

1.2- Comunicação e linguagem

Ainda que, pelo que se pode depreender a partir da narrativa, o funcionamento psicológico de Gregor Samsa pareça ter se mantido inalterado apesar da metamorfose por ele sofrida, tal como comentamos anteriormente, sua aparência física insectóide agora disparava processos diversos da aparência humanóide nas pessoas com quem ele tinha contato, contudo, como dito anteriormente, sua forma de comunicação já não existia mais. É interessante salientar que, acordando com estudos linguísticos sintetizados em Barros (2011), os estudos de língua, em especial sob o enfoque que estamos elencando aqui, são estudos que consideram como base de sua construção que a capacidade de comunicação é única e exclusivamente humana. Isso necessariamente significa dizer que entidades não-humanas não são capazes de estabelecer comunicação, partindo do pressuposto que comunicação implica uma faculdade da linguagem, que é possível, apenas, para seres dotados

⁴ Isso significa, como exposto no texto, que ele não cumpre os "critérios" elencados por Tugendhat (1996), principalmente por não poder cooperar, ou seja, ele não pode dar garantias alguma aos demais de que ele agiria com base em determinações morais, muito pelo fato de uma comunicação não poder ser estabelecida, assim, ele não pode fazer promessas, nem cumpri-las, o que leva a uma exclusão da comunidade moral. Na lição nove do livro, Tugendhat chama atenção para o fato das crianças pequenas também não poderem, de imediato, cumprir com alguns critérios, questão que é resolvida a partir da constatação da possibilidade que as crianças têm, pois elas logo poderão se comunicar e cooperar. Para o caso de Gregor já não seria possível levar essa possibilidade em consideração.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020 desse órgão mental (KENEDY, 2013).

Dito isso, é importante considerar os “diálogos”⁵ presentes em alguns momentos do livro, pois eles dão certa demonstração de como não havia comunicação entre Gregor e os seres humanos, tais como os momentos nos quais sua família tenta acordá-lo para trabalhar e logo percebem que: “- Ele não está bem - disse a mãe ao gerente quando o pai ainda falava junto à porta. - Ele não está bem, acredite em mim, senhor gerente. Senão como Gregor perderia um trem? Esse moço não tem outra coisa na cabeça a não ser a firma” (KAFKA, 1997, p. 17).

Conforme Paulo A. T. Freire

Kafka nos possibilita pensar outras dificuldades, a saber, que a comunicação entre os seres humanos não é “facilidade” por si mesma por fazer parte da nossa condição. Isto fica evidente principalmente em “interpretações errôneas” que os personagens incorrem porque a comunicação não é precisa, por exemplo quando o pai de Gregor toma uma dada posição por causa de uma fala da sua irmã: *Para Gregor era evidente que o pai havia interpretado mal a comunicação demasiado breve de Grete e assumido que Gregor era culpado de algum ato de violência.* (KAFKA, 1997, p. 55) (FREIRE, 2019)

O momento de estranhamento da mãe com relação ao comportamento inusual de Samsa diz dos rastros do comportamento prévio que ele empreendia cotidianamente. No que diz respeito à comunicação que se tentava estabelecer com Samsa ainda trancado no quarto e seus pais - suas respostas - recebiam respostas mal dimensionadas para o que ele enunciava.

⁵ Diálogos aparece aqui entre aspas de forma a evidenciar um dos princípios dos quais fala Tugendhat (1996) comentando Habermas, quando afirma que a comunicação prescinde uma situação ideal de fala que possui alguns pré-requisitos, dos quais aqui evidenciamos o terceiro do qual o autor fala, que “[...] todos os falantes devem ‘ter chances iguais... para expressar suas atitudes, sentimentos e intenções’” (TUGENDHAT, 1996, p. 164).

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

Duas situações se põem: a primeira é que Samsa “percebe” que sua comunicação com a família está comprometida de tal maneira que se pode questionar como os sons que podemos entender como uma pretensão comunicativa de sua parte estavam sendo recebidos pela sua família; a segunda é que as formas não verbais de comunicação que Gregor tentou empreender também não foram felizes, ou seja, não obtiveram sucesso no estabelecimento de comunicação.

Observamos as situações postas anteriormente a partir das cenas de tentativa de retirada dos móveis do quarto de Samsa, momento no qual, como quem tenta responder a isso, ele põe o próprio corpo entre as ações de retirada e os móveis. Essa ação, por mais que feita de forma a se configurar como uma ação que comunique algo, não obteve interlocutor para concluir seu processo.

As ações de Gregor eram interpretadas como ações dotadas de tons agressivos, por mais que, como descrito anteriormente e presente na novela, alguns aspectos “cooperativos” pertencentes a ele - independentemente de sua forma física - se mantiverem inalterados.

Conclusão

Quando, ao final do livro, a morte de Gregor Samsa se consolida, sua família se percebe já distante dele e reorganizada segundo lógicas que não o previam como elemento - periférico ou central - da sistematicidade agora orgânica neles.

No momento final Kafka nos permite ver como a comunicação entre os próprios membros da família era ruim, pois mal sabiam dos planos que tinham para o futuro e quando percebem que ainda havia esperanças, já posteriormente à morte de Samsa, parece que a comunicação entre eles é *re-estabelecida*.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

Diante do que expusemos sobre os elementos morais presentes na relação comunicativa (ou não) entre as personagens da novela kafkiana, podemos pensar que o tipo de moral estabelecida é a da cooperação, cujos critérios estão de certa forma dentro daquilo que falamos sobre o que afirma Tugendhat em seu *Lições sobre ética*. A partir dessa reflexão que foi ensaiada aqui, entendemos a cooperação como essa inserção na comunidade moral (que guarda relação com a capacidade de comunicação) e a possibilidade de um “retorno” moral, que pelo fato de Gregor Samsa não fazer o uso da mesma estratégia comunicativa e por não poder estabelecer uma relação de confiança com as demais personagens, exclui o inseto da comunidade moral e por isso toda e qualquer ação das personagens em relação a ele não podem ser julgadas de um ponto de vista moral, assim, podemos afirmar que a experiência que Kafka nos proporciona ao lermos *A metamorfose* é a de pensarmos os elementos que possivelmente compõem o campo de imputação moral com base nos problemas relacionados à comunicação - capacidade humana.

Para Referenciar:

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade; ZEFERINO, Hilário Mariano dos Santos. Sobre a metamorfose de Kafka e a ética da cooperação. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 21-30, novembro. 2020

Referências:

BARROS, Diana Luz Pessoa de. A comunicação humana. *In: FIORIN, José Luiz. Introdução à Linguística I. Objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 25-54.

FREIRE, Paulo Alexandre Trindade. **A metamorfose de Kafka e a importância da comunicação**. Disponível em: < <https://medium.com/@paulofreireale222/a-metamorfose-de-kafka-e-a-import%C3%A2ncia-da-comunica%C3%A7%C3%A3o-81abdd6d1848> > Acesso em: 19 de setembro de 2019.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KENEDY, Eduardo. Gerativismo. *In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 127-140.

TUGENDHAT, Ernst. Oitava lição: A ética do discurso. *In: TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 161-176.

TUGENDHAT, Ernst. Nona lição: A ética da compaixão; animais, crianças, vida pré-natal. *In: TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 177-196.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em *A reificação e a consciência do proletariado*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

A Apropriação do Discurso Hegeliano por Lukács e os entraves à Emancipação em *A Reificação e a consciência do Proletariado*

*Fabiana del Mastro*¹

Resumo: O artigo pretende analisar o quarto ensaio de *História e consciência de classe* sob a perspectiva da influência da filosofia hegeliana sofrida por Lukács. Mais precisamente, o objetivo é compreender a articulação dos conceitos de reificação/racionalização e emancipação desenvolvida em *A reificação e a consciência do proletariado* a partir primordialmente da relação das categorias da quantidade e da qualidade exposta na *Doutrina do ser da Ciência da lógica* de Hegel. Deste tratamento serão derivadas algumas incompatibilidades entre as premissas das quais parte Lukács, como a eliminação do nível puramente ideal ou lógico da dialética, e as conclusões às quais o autor é impelido para que a perspectiva da emancipação permaneça sustentável.

Palavras-chave: Lukács, *História e consciência de classe*, Hegel, dialética.

Em *A reificação e a consciência do proletariado*, quarto ensaio de *História e consciência de classe*², Lukács apresenta uma concepção de totalidade (e, conseqüentemente, a viabilização de um ponto de vista totalizante da história) que tem por termo a superação da reificação na sociedade capitalista. Para tanto, o autor desenvolve uma leitura do conceito de racionalização que o coloca como momento necessário de um processo dialético cujo fim é a identificação do sujeito-objeto da

¹ Mestranda da área de Epistemologia das Ciências Humanas da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo.

² LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012. O ensaio será abreviado a seguir como RCP e será acompanhado de paginação.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

história. As consequências de sua interpretação são a descristalização do conceito de racionalização em Weber e, portanto, a percepção da relação indissociável entre a redução do mundo à quantificação e à formalização e o caráter qualitativo, ou melhor, as mudanças substantivas que esta redução, que se propunha infinita em Weber, promove. O desenvolvimento do texto de Lukács não apresenta esta relação, tampouco suas consequências, de forma sistemática, apesar de assumi-la em certos momentos. Tendo isso em vista, propomos desenvolver neste artigo a compreensão desta relação à luz da leitura da *Doutrina do ser* pertencente à *Ciência da lógica* da *Enciclopédia das ciências filosóficas*³ de Hegel. De fato, é nesta obra⁴ que Hegel expõe a necessidade interna da relação entre as categorias da *qualidade* e da *quantidade*, a partir da qual Lukács articula (essa é a leitura que defenderemos no artigo) os conceitos de racionalização/reificação e emancipação em seu ensaio.

Esperamos que os resultados desta leitura promovam, num segundo momento desta exposição, algum acento à problematização da apropriação da dialética hegeliana pela marxista e a continuação desta apropriação por Lukács. Com efeito, uma vez que as relações intrínsecas e dialéticas, assumidas por Marx e Lukács, entre as figuras da qualidade e quantidade, do em si e para si, do sujeito e objeto, pressupõem um conceito de contradição que é apenas admissível quando se consente com uma universalidade ou um gênero que se manifesta como e na singularidade, a dura crítica feita por Lukács ao *espírito absoluto* ou acaba por se reverter na assimilação não assumida do misticismo hegeliano ou oferece como

³ HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, Volume I: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1995. Abreviatura: CdL + paginação.

⁴ A brevidade que o artigo impõe condicionou nosso tratamento da questão à *Pequena lógica* da *Enciclopédia* e não à versão estendida da obra publicada primeiramente entre 1812 e 1816. Nosso objetivo não é analisar detidamente o desdobramento das categorias, mas apenas delinear o movimento que explicita sua relação imanente.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

solução uma concepção de totalidade que se efetiva na própria história. A respeito da segunda alternativa, dado que a superação da imediatidade das determinações rígidas do entendimento não pode mais se realizar no atravessamento do ser pelo conceito e, assim, o fenômeno não pode mais ser compreendido como ser-aí deste último, mas este deve aparecer na história como um momento de seu desenvolvimento geral, a dialética materialista se inclina por enxergar a história como o desenvolvimento, de certa forma previsível, de uma lei. E é precisamente na possibilidade de antecipação do desdobramento desta lei que o pensamento dialético pode ser assemelhado ao posicionamento do *sujeito transcendental*. Esta problematização visa a mostrar que nos dois casos recai-se reificação: no primeiro, ao se permitir que o espírito absoluto “entre pela porta dos fundos”, incide-se na própria crítica ao ser reificado do espírito do tempo; no segundo, pela antecipação, efetuada pelo pensamento, do desenvolvimento dialético em relação à sua efetivação na história, postula-se uma anterioridade lógica do movimento dialético em relação à sua posição no tempo e, assim, são reforçados “os fantasmas do entendimento”.⁵

Na terceira e última parte deste artigo propomos analisar a questão da impossibilidade da superação da reificação no texto de Lukács, uma vez aceitos os resultados dos movimentos anteriores da exposição. Para tanto, faremos uso de um ensaio⁶ do primeiro tomo de *Marx, Lógica e Política*, de Ruy Fausto. As noções centrais a serem utilizadas na consideração do problema – a saber, a *interversão* do humanismo em anti-humanismo e do antropologismo em anti-antropologismo e a

⁵ As duas expressões entre aspas desta sentença são de Giannotti, que recorre a elas várias vezes em seu livro *Certa herança marxista* (Companhia das Letras, 2000). Recorreremos à obra para o desenvolvimento da segunda parte do artigo.

⁶ FAUSTO, R. Dialética Marxista, Humanismo, Anti-humanismo. In: *Marx, Lógica e Política*. Tomo 1. São Paulo: Brasiliense, 1983. Abreviatura: MLP + paginação.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

posição do homem no interior de sua pré-história – objetivam mostrar que a identificação do proletariado como sujeito-objeto da história, consciente de si e, portanto, de sua ação como gênese, instaura um humanismo (apesar de todos os esforços contrários de Lukács) e um antropologismo que só poderiam ser postos quando da superação do capitalismo e da instauração do comunismo. O tratamento desta questão pode abrir um caminho para a compreensão dos resultados da Revolução Russa: pôr o conceito-homem em um tempo em que apenas os seus predicados podem ser postos significa dizer que se atribui a uma classe uma consciência de si e, por consequência, uma visão da totalidade que não são reais, concretas. Disto resulta que aquilo que a classe proletária apresenta como ação para um “fim humano” a partir de um “fundamento do sujeito” se interverte em não-humano, não-sujeito. Por fim, o presente artigo pretenderá defender a posição, a favor de Hegel, de que a superação da reificação (ainda que não posta pelo filósofo nesses termos) ou a identificação completa entre sujeito e objeto não se dá no âmbito da história.

É importante que consideremos a relação entre reificação e racionalização no texto de Lukács antes de adentrarmos na análise da *Doutrina do ser da Ciência da lógica*. O resultado a que chega o autor, isto é, o de que o sujeito transcendental é a radicalização da reificação do pensamento burguês, é relevante para a segunda parte de nossa investigação. Ali Lukács afirma, seguindo a dialética materialista, que todas as esferas da vida de uma sociedade são determinadas pelo modo como esta realiza seu metabolismo com a natureza. Na sociedade capitalista, ele identifica, na esteira de Marx, que o seu modo de produção é determinado pela forma mercadoria.⁷ Entretanto, para que esta seja compreendida, é necessário que se recorra aos

⁷ LUKÁCS, *A reificação e a consciência do proletariado*, pp. 194 e ss.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

conceitos de trabalho abstrato e valor. O primeiro refere-se à descaracterização das qualidades individuais dos trabalhos singulares e à redução destes a determinidades comuns.⁸ Estas, por sua vez, permitem que todo trabalho despendido na produção de uma mercadoria seja medido ou calculável por um tempo de trabalho socialmente estabelecido. O segundo conceito, o de valor, expressa-se como a objetivação do trabalho abstrato: é precisamente esta cristalização que funda num valor de uso o seu caráter de valor de troca, de mercadoria. Desta forma, o que caracteriza a mercadoria enquanto tal é aquilo que nela é redutível ao cálculo.⁹ Os efeitos da repetição deste processo, assumidos os pressupostos do trabalho livre, resultam na desintegração crescente do *ser* do trabalhador: o homem é reduzido unicamente aos produtos de seu trabalho e, portanto, ao cálculo, e assim o caráter orgânico de suas próprias determinações e de sua relação com os outros e com a natureza é substituído pela regência de leis impostas por uma segunda natureza – produzida pela repetição e complexificação daquele mesmo processo –, através da qual os homens¹⁰ são

⁸ Acerca das determinidades do trabalho abstrato, comenta Fausto em *Abstração real e contradição* que elas comportam a qualidade e a quantidade, pois a redução ou abstração dos trabalhos individuais resulta tanto na qualidade comum – no trabalho simples – quanto na calculabilidade dos trabalhos pelo tempo socialmente necessário. O autor, portanto, critica os intérpretes de Marx que reduzem o trabalho abstrato apenas à quantificação. Esta crítica nos importa especialmente porque ela aponta para o caráter dialético das duas determinações. Em MLP, pp. 92, 93.

⁹ A relação entre trabalho abstrato e valor é condensada na seguinte passagem do primeiro capítulo de *O capital*: “Em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum ato de matéria natural na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, como coisa de valor ela permanece imperceptível. Recordemo-nos, entretanto, que as mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria.” MARX, K. *O capital. Crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa, Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985. pp. 53, 54.

¹⁰ Considerando que o destino do proletariado ou do ser reificado é o destino de todos.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

suportes das mercadorias produzidas. Isso equivale a dizer que a racionalização, – ou a calculabilidade do homem e do mundo – se não é a causa da reificação, é certamente o que faz dela a determinação central da sociedade e do pensamento burgueses. Com efeito, para Lukács, “o mais importante é o *princípio* que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na *possibilidade do cálculo*.” (RCP, p. 202) Dois resultados desta exposição devem ser retidos: o homem é objeto, coisa, na sociedade capitalista e, enquanto tal, é passivo em relação às determinações impostas pelos movimentos do capital; a ele é reservado apenas a possibilidade da observação e compreensão dessas leis “dadas” pela (segunda) natureza. Ademais, na medida em que tudo é reduzido ao seu aspecto formal, os conteúdos e a singularidade das coisas escapam tanto à lógica instituída pelo capitalismo quanto ao desenvolvimento do pensamento científico e filosófico.

É neste ponto do desenvolvimento de seu pensamento que Lukács promove a passagem para a consideração da filosofia crítica de Kant. De acordo com o autor, a filosofia moderna propõe estabelecer um fundamento a partir do qual o mundo é produto do sujeito. Por consequência, esta mesma filosofia arroga-se a tarefa de promover a construção de um sistema através do qual a totalidade dos fenômenos seja abarcada. A respeito do espelhamento entre o modo de produção capitalista e o pensamento filosófico-científico diz Lukács:

Essas interdependências são de uma importância decisiva para a questão que formulamos. Pois o “racionalismo” existiu nas mais diferentes épocas sob as mais diversas formas, no sentido de um sistema formal, cuja unidade se orientava na direção daquele aspecto do fenômeno que pode ser apreendido, produzido e, portanto, dominado, previsto e calculado pelo entendimento. (RCP, pp. 244, 245)

Os primeiros entraves à totalização do conhecimento são a admissão do conhecimento formal como único legítimo e o reconhecimento de categorias e formas

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

da intuição a priori que concorrem para a construção da experiência. Em outras palavras, o problema reside na imediatidade e fixidez que este tipo de filosofia promove: a separação rígida entre sujeito (do conhecimento) e objeto aparece como dada e desta própria admissão surge o impedimento para que esta cisão seja superada. Isso significa dizer que se as categorias e as formas da intuição a priori são os instrumentos para a construção do conhecimento e, sendo assim, concorreriam para a construção de um mundo a partir do sujeito, sempre sobra um substrato, uma coisa-em-si, que escapa à apreensão pelo sujeito. O que resta a este é a observação de leis, imanentes a si mesmo, que preveem o comportamento dos fenômenos construídos parcialmente (uma vez admitida a coisa-em-si) pelo pensamento. A postura do sujeito transcendental é, portanto, expressão do ser reificado da sociedade capitalista, uma vez que se coloca como postura contemplativa de leis (de uma natureza criada) cujo funcionamento independe de qualquer atividade sua.¹¹

A busca pela perspectiva da totalidade também encontra entraves na filosofia de Kant, pois, por um lado, a racionalização do mundo fenomênico, inerente ao próprio caráter formal do sujeito transcendental, impele o conhecimento ao infinito. Por outro lado, posto que as ideias da razão, isto é, Deus, mundo e alma-liberdade, não podem mais ser fundamentos do conhecimento, mas apenas regulações da práxis e da organização teórica do mundo, os imperativos da razão sempre hão de se colocar como um dever-ser irrealizável na história.

Propomos por ora deixarmos em suspenso o resultado das considerações acerca da filosofia de Kant, que serão retomadas adiante, para passarmos ao

¹¹ Segundo Lukács, a coisa-em-si cumpre funções diferentes no sistema de Kant. Mas “o que todas elas têm em comum é o fato de que cada uma representa um limite ou uma barreira à faculdade ‘humana’, abstrata, e formal e racionalista da cognição.” (RCP, p. 247)

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

tratamento da relação entre as categorias da *qualidade* e da *quantidade* na *Doutrina do Ser da Pequena lógica* de Hegel e, posteriormente, à sua aplicação no interior da história pelo texto referido de Lukács; nesta análise é possível encontrar um dos caminhos para a compreensão da história como um processo que faz desvanecer a imediatidade e, por conseguinte, promover a identificação entre sujeito e objeto.

O primeiro desenvolvimento da *Doutrina do ser* mostra como a determinação primeira e mais abstrata do pensamento efetua o movimento dialético de saída e de retorno a si. Dado que a determinação *ser*, na medida em que é *ser* e não *não-ser*, circunscreve-se a si mesma, o que está para além desta delimitação é *seu-outro* ou o *nada*. Pelo mesmo raciocínio, este nada, por não carregar nenhuma outra determinação que o ser, é também posto como ser do seu ser-outro – o primeiro ser. Disso resulta que a determinação aparentemente fixa do ser abstrato tem sua verdade na passagem para o nada e no encontro de si neste nada. O resultado do movimento de um para o outro é o *devenir*. Este, tomado em sua imediatidade, é um algo ou uma qualidade.¹² Desta breve consideração importa ser retido que o primeiro momento, o do *em si*, carrega o colocar-se fora de si, momento do *para si*. A solução da cisão produz a identificação do ser com o seu outro, identificação que não é igual à identidade simples das duas determinações em sua imediatidade. Com efeito, o resultado detém a determinação *posta*: isso significa dizer que o ser se sustenta como tal apenas no e através do seu outro. A natureza desta unidade é expressa da seguinte maneira por Hegel:

O *devenir* é a verdadeira expressão do resultado de ser e de nada, enquanto sua unidade; não é apenas a *unidade* do ser e do nada, mas é o desassossego em si – a unidade que não é simplesmente, enquanto relação consigo, carente de movimento; mas que,

¹² Esse movimento se encontra nos parágrafos 86, 87 e 88 da referida obra.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

mediante a diversidade do ser e do nada, a qual nela há, é dentro de si contra si mesma.
(CdL, p.183)

É esse desassossego, revertido em uma nova unidade, que impõe, no desenvolvimento posterior do ser, a superação da *qualidade* em *quantidade* e esta, por sua vez, na primeira.¹³ Propomos ver este movimento mais de perto. A qualidade em si, através da posição do seu outro, sustenta-se nele apenas como relação de si para si, dado que a outra qualidade não possui nenhuma determinação diferente da primeira. Esta relação negativa da qualidade para si consigo mesma resulta na determinação do *uno*, cujo caráter é a exclusão permanente de si do seu outro. Por certo, a identidade que uma qualidade reivindica para si é insustentável na medida em que carrega o negativo (o nada ou a qualidade diferente) dentro de si; assim, o *uno* expele-se permanentemente de si mesmo, produzindo os *muitos* de si; por sua vez, o reconhecimento de que o uno se relaciona apenas consigo no repelir dos muitos faz desvanecer a *qualidade* de sua identidade circunscrita na *quantidade* indefinida de sua pluralidade. É importante deixarmos aqui acentuado, pelo que foi dito acerca do permanente repelir-se do uno nos muitos, que a quantificação das qualidades não aparece como uma possibilidade, mas como uma necessidade própria do conceito. Nesse sentido, como se verá adiante, a racionalização compreendida enquanto quantificação ou formalização do mundo é etapa necessária de um processo que efetiva mudanças qualitativas no interior da história. Todavia, para que esta consideração apareça de forma mais clara, é necessário que se conclua a dedução das determinações do ser.

A determinação da quantidade carrega a qualidade como seu outro¹⁴: as

¹³ Parágrafos 90 a 98.

¹⁴ Este último movimento abarca os parágrafos 99 a 111 da obra.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

formulações em que a primeira aparece são, em si, a grandeza contínua e, para si, a grandeza discreta. A solução da cisão se dá pelo reconhecimento de que a grandeza contínua – o necessário repelir-se do uno nos muitos – é também discreta porque se dá no interior de uma qualidade única; esta grandeza discreta também é contínua porque em cada um dos muitos é o seu mesmo, a unidade, que é posto. O resultado desta diferença, sob a perspectiva de sua nova identidade, é uma quantidade limitada. Percebe-se, a esta altura da dedução, que *a qualidade perpassa gradualmente toda quantidade*. Com efeito, é pelo “preenchimento” da primeira pela última que, na próxima figura do ser, a da medida, o movimento do pôr-se fora de si da quantidade determina diretamente a transformação de uma qualidade em outra. É precisamente este resultado da dedução que interessa à presente exposição: a natureza da quantidade ou da quantificação não é indiferente ao conteúdo ou à singularidade dos seres, mas é, ao contrário, determinante deste mesmo conteúdo. Assim, pode-se afirmar que o aspecto quantitativo de uma qualidade a impele a tornar-se necessariamente outra. Hegel articula as duas categorias para a caracterização de um Estado:

[...] não se deve tampouco desconhecer que, no constante aumento ou diminuição de um Estado, aparece finalmente um ponto em que, abstraindo de qualquer outra circunstância, já por causa dessa modificação quantitativa, também o qualitativo da constituição não pode mais permanecer inalterado. A constituição de um pequeno cantão suíço não convém a um grande império; e era igualmente imprópria a constituição da república romana em sua transposição às pequenas cidades do Império alemão. (CdL, p. 207)

Faz-se necessário agora o retorno ao texto de Lukács para que sejam expostos os momentos em que o autor assume (ou ao menos parece assumir) uma postura hegeliana ao voltar seu olhar para a história. Em primeiro lugar, Lukács assume que a imediatidade em que as oposições aparecem na história não são reais, mas fruto de mediações das quais o homem é ainda inconsciente. Assume ainda que é através da

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

própria imediatidade que o ser reificado é superado.¹⁵ Dessas duas asseverações algumas consequências podem ser mencionadas. Em primeiro lugar, se as determinações cristalizadas pelo entendimento devem ser superadas na unidade do sujeito e do objeto, esta superação pressupõe que estas imediatidades sejam contraditórias em si mesmas, isto é, que contenham, como acima indicado, em si o seu outro, ou em outras palavras, que sejam um universal que se manifesta na singularidade. De fato, não poderia haver superação de determinações indiferentes, posto que, se esse fosse o caso, a modificação, de qualquer natureza, de uma delas não poderia nunca provocar a transformação da outra. Disso segue que é pressuposto necessário em Lukács a admissão de uma unidade que se coloca em sua diferença e, apenas na medida em que assim se põe, “toma consciência”¹⁶ de sua determinação. Essa admissão se aplica ao conceito de homem no interior da exposição de Lukács, uma vez ser assumido pelo autor que é apenas este (enquanto proletariado) quem realiza a mediação das determinações cristalizadas pelo entendimento e, por conseguinte, tem de pôr a si mesmo como sujeito-objeto idêntico e gênese da história. Ademais, porque no interior da sociedade capitalista o homem não é sujeito, pois são o capital e os seus momentos (dinheiro e mercadoria) os agentes da sociedade, apenas o seu *predicado* é colocado. Disso pode-se depreender que se o caminho para a solução da cisão é o reconhecimento, pelo homem, de que ele é mercadoria, o momento do ser reificado, do homem enquanto coisa, é pressuposto, portanto, para a sua superação. Nas palavras de Lukács:

Enquanto ele for incapaz na prática de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência não constituirá a *autoconsciência da mercadoria* ou, expresso de modo

¹⁵ Cf. RCP, pp. 354, 355.

¹⁶ Em todos os momentos em que nos referirmos ao momento do para si do conceito como “consciência” de uma determinação, tem-se em vista a compreensão do conceito enquanto homem.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

diferente, o autoconhecimento, o desvendamento da sociedade capitalista, fundada sobre a produção de mercadorias, sobre relações de mercado. (RCP, pp. 340, 341)

Vale aprofundarmo-nos um pouco mais na consideração deste ponto: no conceito do homem em si os seus momentos aparecem como cristalizados e indiferentes. É por isso que se assume como dada a diferença entre o homem e a natureza. Além disso, no interior desta imediatidade, o homem, por ainda não ter sido posto como sujeito, é passivo em relação às determinações de seu outro.¹⁷ Ora, na sociedade burguesa, o outro do homem são as leis estabelecidas pelo capital ou a segunda natureza. Disso pode-se concluir que o ser reificado do homem no capitalismo é inerente à sua condição de ser ainda não-posto. Além disso, é o predicado do homem, isto é, o movimento das mercadorias e o processo de racionalização inerente a este, que o impelem ao reconhecimento de si. Esta afirmação pode ser justificada se recorrermos à aplicação da dialética das determinações da medida para a compreensão das consequências da racionalização na sociedade burguesa. Diz Lukács acerca da relação entre as determinações da quantidade e da qualidade na história:

A diferença quantitativa da exploração, que para os capitalistas tem a forma imediata de determinações quantitativas dos objetos do seu cálculo, deve aparecer para o trabalhador como as categorias qualitativas e decisivas de toda sua existência física, intelectual, moral etc. (RCP, p.337)

Assim, se for admitido que os capitalistas a que Lukács fez referência não são

¹⁷ Usamos como embasamento para esta colocação o parágrafo 11 de *Princípios da filosofia do direito*, onde Hegel afirma ser a vontade natural ou imediata (a vontade em si) a resposta passiva ou irracional às determinações da natureza, na forma dos instintos, das paixões e das tendências. A vontade natural ainda não é objetiva, pois a objetividade pressupõe o reconhecimento e a postulação de fins universais às ações. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Costa, Greice Barbieri, Paulo Konzen, São Paulo: Ícone, 1997.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

agentes do cálculo, mas observadores de leis que se efetuam por si mesmas, conclui-se que o imperativo do capital, o de valorizar-se a si mesmo, empurra o processo de racionalização até o limite. Este processo contínuo e expansivo de apropriação dos produtos de trabalho do homem, impulsionado por um cálculo que desconsidera o caráter qualitativo do trabalhador (o seu conteúdo, sua singularidade), é *sentido* por ele *qualitativamente*. Em última instância, é a expansão da racionalização e sua contrapartida qualitativa no trabalhador (o sentimento da exploração crescente) que deve fazê-lo querer sair de sua condição. Por certo, é precisamente por este motivo que Lukács coloca o proletariado como sujeito-objeto da história.

Do desenvolvimento feito até aqui seguem as primeiras conclusões. Seguindo a aplicação da *Doutrina do ser*¹⁸ à perspectiva de Lukács sobre a sociedade burguesa, o modo de produção capitalista pode ser tomado como uma medida a partir da qual se expressa o metabolismo entre o homem e a natureza. As figuras em que esta aparece podem ser entendidas, respectivamente, por uma qualidade ainda não posta, expressa como o homem *em si*, e uma natureza cujo caráter *quantificador*, através do processo de abstração dos conteúdos e das singularidades, impele o homem a *pôr-se* como qualidade *concreta*, a saber, como aquele que reconhece a si no *seu outro*. É importante deixar ainda ressaltado que a expansão contínua do processo de racionalização deve ser tomado como necessário, posto que a determinação quantitativa da figura da medida possui o caráter da repulsão do uno em seus muitos infinitamente. Nesse sentido, o erro de Weber, sob uma perspectiva hegeliana e

¹⁸ Por mais que se saiba que as determinações do conceito do *ser* são muito abstratas em relação às determinações do homem no interior da história, a opção pelo estabelecimento da relação entre a *Doutrina do ser* e a dialética da sociedade capitalista se justifica por dois motivos: primeiramente pela relevância com que a relação entre categorias já mencionadas aparecem no texto de Lukács; em segundo lugar, dado que as figuras reaparecem nas determinações posteriores do conceito, a *Doutrina do ser* pode ser a medida para a compreensão de todo o desenvolvimento dialético.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

anacrônica (talvez corroborada por Lukács, tendo em vista a citação acima), seria não ter enxergado que a racionalização encontra seus limites no interior de si mesma.¹⁹

Todavia, da compreensão da pré-história do homem como um processo dialético no qual as determinações contraditórias são superadas surgem consequências que parecem fazer Lukács entrar em desacordo consigo mesmo. As consequências a que nos referimos estão associadas à necessidade de se assumir o espírito absoluto ou o misticismo hegeliano no interior da leitura dialética da história e à efetivação de um ponto de vista da totalidade – segunda condição para a identificação do proletário como gênese da história – que parece não se realizar. Acerca do primeiro ponto, Hegel define o espírito absoluto (o que se chamou de misticismo pela tradição) como a unidade superada das contradições.²⁰ Esta definição elucida que, para que haja dialética, deve-se assumir um conceito enquanto tal, um em si, a partir do qual as determinações contraditórias, no reconhecimento de uma pela outra, se reunificam. Assim, se Lukács assume a superação dos contraditórios como a emancipação do proletariado e se a contradição só pode existir nos termos que o desenvolvimento da *Doutrina do ser* mostrou, como é possível abdicar do misticismo hegeliano no interior de *A reificação e a Consciência do Proletariado*? Com efeito, são vários os momentos em que Lukács parece assumi-lo. Eis a passagem em que esta admissão aparece de maneira mais clara:

¹⁹ Giannotti, em *Certa herança marxista*, cap. I, enxerga a aplicação da dialética da determinação da medida sob uma ótica que não impele à emancipação, mas apenas a reconfigurações no interior do modo de produção capitalista. A categoria é articulada para a compreensão da relação entre forças produtivas e relações sociais de produção. As primeiras, enquanto momento quantitativo do conceito, empurram o desenvolvimento de novas formas de metabolismo entre o homem e a natureza e, assim, impelem as segundas, principalmente no que tange à sua expressão jurídica, a operar mudanças qualitativas. GIANNOTTI, J.A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Abreviatura: CHM + paginação.

²⁰ Cf. adendo ao parágrafo 82 de *A ciência da lógica*.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

Pois a unidade do sujeito e do objeto, do pensamento e do ser, que a “ação” incumbiu-se de provar e mostrar, encontra realmente o lugar de sua realização e de seu substrato na unidade entre a gênese das determinações do pensamento e a história da evolução da realidade. (RCP, p. 302)

Assim, se o sujeito da gênese da história encontra um lugar de realização na práxis é porque é pressuposto um sujeito em si, um universal abstrato que precisa singularizar-se. Ademais, como seria possível falar da “superação da imediatidade das determinações do entendimento” sem que se assuma o conceito, se para Hegel, o espírito é o próprio pensamento como superação do entendimento?²¹ Acerca da problematização do espírito absoluto na dialética marxista, e em consonância com o texto de Lukács, diz Giannotti: “Os textos não explicitam como o ser genérico do homem pode ser cindido pela divisão do trabalho, se esse ser-genérico já não se remetesse ao conceito, que possui em si mesmo a capacidade de diferenciação.” (CHM, p. 59)

Mas poder-se-ia ainda objetar, a favor de Lukács, que ele propõe, não obstante a problematização anterior, a negação de uma transcendência da razão²² em relação à história pela efetivação da superação dos contraditórios no interior da própria história. Para que se entenda tal proposta deve-se recorrer à análise do conceito de totalidade exposto por Lukács. Se para o autor a solução que Hegel oferece para a identificação do sujeito-objeto da história faz com que seu idealismo recaia no pensamento reificado, dado que em sua filosofia o *espírito do povo* não tem “consciência de sua essência” e, por isso, efetua uma práxis apenas aparente, é necessário que o proletariado tenha o ponto de vista da totalidade para, apenas a

²¹ Cf. CdL, adendo ao parágrafo 88.

²² As críticas ao misticismo hegeliano se concentram nas páginas 304 a 308 de RCP.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

partir dela, ser consciente de sua ação. Vale deixar ressaltado que o sujeito da história em Hegel não deixa de realizar o conceito por fins particulares e, assim, aparece como contingente em relação aos desenvolvimentos da razão.²³ Com efeito, a perspectiva da totalidade em Hegel, ou mais precisamente, a identificação do sujeito-objeto como realização de uma etapa de desenvolvimento da ideia, só se dá depois que esta etapa foi posta, no momento posterior da sua dialética. Disso segue que o reconhecimento de que aquele singular (Napoleão) é o universal, a partir de cuja ação os fins concretos são alcançados, não se dá pelo próprio singular, mas através do pensamento que se volta para a observação da história. Nesse sentido, o espírito do povo se assemelha, para Lukács, ao sujeito transcendental na medida em que ambos não são realmente livres, isto é, na medida em que a noção de liberdade nunca é realizável: se, no primeiro caso, a “ação” é determinada pela ideia e se, no segundo, o sujeito é restrito à observação do funcionamento de leis e a uma liberdade apenas pensável, ambos têm em comum uma postura contemplativa e cindida em relação à história.

É por este motivo que Lukács propõe uma noção de totalidade cujo pressuposto é a consciência do proletariado de sua condição:

Enquanto persegue os seus fins de classe, o proletário realiza de maneira consciente os fins – objetivos – do desenvolvimento da sociedade, os quais, sem a sua intervenção

²³ Ainda que a consciência já tenha desenvolvido sua liberdade absoluta, ou seja, embora a vontade só queira a si mesma, à sua universalidade como fim, ela não se dissocia e nem deixa de se guiar pela convicção de si, pela certeza imediata de sua bondade e justiça. A concretização da correção da ação depende da corroboração (contemporânea ou futura) da sociedade. Precisamente por isso ela não perde seu aspecto finito. Nas palavras de Hegel em sua *Fenomenologia*: “Contudo, a ação da boa consciência não é apenas essa *determinação* do ser, abandonada pelo puro si. O que deve ser valorizado e reconhecido como dever, só o é mediante o saber e a convicção a seu respeito como dever, mediante o saber de si mesmo no ato. Se o ato deixa de ter nele mesmo esse si, deixa de ser unicamente o que é sua essência.” E mais adiante: “Por outras palavras: a ação concreta, em si mesma diversa em sua multilateralidade, contém nela tanto o lado universal, que é aquele que se tomou por dever, como o lado particular, que constitui a quota-parte e o interesse do indivíduo [na ação].” HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. pp. 432, 441.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

consciente, teriam de permanecer como possibilidades abstratas e barreiras objetivas. (RCP, p. 309)

Dado que a forma mercadoria, como assinalado no início desta exposição, é o modo pelo qual toda a sociedade pode ser compreendida, quando o proletariado se reconhece em seu outro (que é a mercadoria mesma) ele alcança a perspectiva da totalidade. O resultado de tal perspectiva promove o reconhecimento do proletário como gênese e viabiliza uma ação cujo fim é a emancipação, ou mais precisamente, a *posição* do homem na história. O problema é que há pelo menos dois momentos do texto em que Lukács parece discordar de seu pressuposto. Diz o autor:

A especificidade da sua situação baseia-se no fato de que a superação do imediatismo tem aqui uma intenção voltada para a totalidade da sociedade – pouco importa se essa intenção permanece psicologicamente consciente ou inconsciente de início. (RCP, p. 349)

Sobre este primeiro momento, pode-se colocar a questão: se a intenção para uma ação concreta pode ser inconsciente, como adequá-la à exigência da ação consciente do proletariado, uma vez que a perspectiva da totalidade, deste modo, se perde? Num segundo momento do ensaio diz o autor:

[...] o momento decisivo da ação pode estar orientado para algo – aparentemente – insignificante. Nesse caso, precisamente, se confirma na prática que, na totalidade dialética, cada elemento comporta a estrutura do todo. A partir de então, a mesma estrutura se mostra no fato de que, na prática, o destino de todo um desenvolvimento pode depender da decisão tomada numa situação aparentemente insignificante. (RCP, p. 393)

Assim, se a orientação da ação pode estar voltada para uma insignificância, como é possível que ela tenha, ao mesmo tempo, a intenção da totalidade, como afirmado na primeira passagem? Ademais, se o agente desta ação aparentemente insignificante é inconsciente do fim emancipatório que ela realiza, em que medida isso não se assemelha, novamente, às ações do espírito do povo em Hegel? Seria ir longe

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

demais assumir que esta ação inconsciente de seu fim torna o proletariado contingente, no sentido de que ele é suporte da realização do conceito? Lukács não recai, assim, na crítica à práxis fictícia feita ao sujeito da história em Hegel? Em outras palavras, admitir um fim que se realiza para além da consciência do agente não é deixar entrar o espírito absoluto “pela porta dos fundos”? A impressão que resulta da mudança de posicionamento de Lukács em relação à consciência sobre a totalidade é a de que o autor parece reconhecer gradualmente a dificuldade de admitir e defender a possibilidade de um ponto de vista universal no presente histórico.

Mas para além da impossibilidade de se livrar do misticismo hegeliano e, desse modo, da reificação inerente a este idealismo, há uma crítica mais grave à absorção da dialética hegeliana pelo materialismo histórico, crítica esta que também pode ser aplicada ao texto de Lukács. Em *Certa herança marxista* Giannotti problematiza o fato de o materialismo de Marx assumir a história como o terreno em que a dialética tem seu desenvolvimento e seu fim. Se a dialética é colocada nesses termos – e assim a identificação completa entre sujeito e objeto não se dá apenas na lógica especulativa, como em Hegel –, assume-se a história como um processo apenas parcialmente realizado e busca-se a previsão de sua resolução no interior dela. Tem-se assim uma dialética que aparece como uma lei cuja aplicação pode ser antecipada pelo pensamento. Diz Engels em *Anti-Dühring*: “Depois de ter demonstrado pela história como de fato o processo apenas em parte se realizou, em parte ainda deve realizar-se, é que Marx o designa, além do mais, como um processo que se cumpre segundo uma lei dialética determinada.”²⁴ E acerca dessa passagem, comenta Giannotti: “Que sentido, porém, possui essa formulação do que é, associada à do que dever ser? Trata-se apenas da previsão normal que busca qualquer ciência positiva?”(CHM, p.

²⁴ Essa passagem de Engels está na página da citação de Giannotti, 22.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

22) Ainda que se saiba que o materialismo histórico é contrário a qualquer positivismo por não aceitar a natureza como dada, mas como resultado de múltiplas mediações, esta crítica pode ser entendida no sentido de uma recaída nas determinações cristalizadas do entendimento e, por isso mesmo, nas bases lançadas pelo sujeito transcendental. De fato, o sujeito da filosofia kantiana – observador das leis de seu pensamento e calculador do comportamento dos fenômenos a partir delas – e o pensamento dialético – que espera da história o desdobramento necessário ditado pelo desenvolvimento parcialmente cumprido – aproximam-se porque o materialismo histórico reinstala a *contemplação teórica* em seu interior. A práxis como ação livre fica, assim, comprometida com o dever-ser do movimento dialético. Além do mais, a previsão dos movimentos históricos não acaba por postular uma anterioridade lógica para a dialética em relação à sua expressão na história?

A última pergunta que este artigo deve colocar é: por que Lukács não consegue conceber a identificação completa entre sujeito e objeto na história e, por isso, livrar-se do pensamento reificado (em seus termos)? Porque Lukács opera a *posição* do homem no interior de sua pré-história. De acordo com Ruy Fausto, a história da sociedade capitalista faz parte da pré-história do homem, logo sua posição aparece apenas na superação desse modo de produção e no conseqüente início da história da humanidade. Por *posição* entende-se precisamente o reconhecimento do conceito enquanto tal, ou do homem em si em seu outro e, conseqüentemente, na tomada de consciência de si enquanto gênese da história. Dito de outra maneira, a consciência concreta de si é resultado da superação do capitalismo, não o pressuposto para essa superação. Nas palavras de Fausto:

“O homem é o operário”, “o homem é o capitalista” [...] O homem está “lá”, mas só existe nos seus predicados; e esses predicados, em vez de serem determinações do sujeito “homem” (ou espécies do gênero “homem”) são de fato negações do homem enquanto

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

homem. O operário, o capitalista, o senhor feudal, o cidadão romano etc. existem enquanto (e porque) o homem não existe: eles não existirão mais quando o sujeito “deles” vier à existência. (MLP, p. 29)

Mas Lukács parece pretender precisamente o contrário ao colocar o ponto de vista da totalidade como a premissa indispensável para o direcionamento da práxis à emancipação. Seguindo o pensamento de Fausto, tanto *O capital* quanto a *Fenomenologia* de Hegel expõem o movimento dos predicados do homem e da consciência; apenas no fim do desenvolvimento dialético o conceito concreto é posto. E não poderia ser diferente, uma vez que a antecipação da posição se interverte em seu contrário. Dever-se-ia então perguntar pelo significado de tal posição. *Pôr* o homem significa designar um fim humano às ações, precisamente como Lukács propõe quando estabelece o ponto de vista da totalidade como pressuposição para a práxis emancipatória. Entretanto, na medida em que este ponto de vista é interdito ao homem enquanto ele está em sua pré-história, a posição de um fim ainda não concretamente humano se transforma não-humano:

O humanismo – entendendo por humanismo a filosofia ou a política que *põe* o homem, o que significa, para que a definição seja rigorosa, aquela que não só visa fins “humanos” mas que, igualmente, só aceita os meios “humanos” (isto é, a que recusa a violência) – o humanismo é na realidade um anti-humanismo (*o humanismo se interverte em anti-humanismo*). Porque “*pôr*” (*setzen, posen*) o homem, isto é, postular uma prática “humana” (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral o de todo “pré-socialismo”), *implica aceitar* – se tornar cúmplice d’ – *este universo inumano*. (MLP, p. 32)

Ademais, se nos lembrarmos da admissão feita por Lukács de que o agente da ação voltada à totalidade pode ainda não ser plenamente consciente dela, o perigo do anti-humanismo aparece de forma clara. Com efeito, se tudo o que não é concreto é opinião, contingência, finitude, um ponto de vista de uma totalidade que ainda não foi posta é arbitrário. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado à interversão do

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

antropologismo em anti-anthropologismo: para que seja possível uma perspectiva da totalidade, é necessário que haja um sujeito concreto, a partir do qual tal perspectiva se torna possível. Todavia, o homem enquanto sujeito do conhecimento também ainda não existe na sua pré-história.²⁵

Poderíamos então tentar compreender o leninismo e a radicalização do stalinismo como o resultado da tentativa da posição do conceito-homem fora de seu tempo. Assim, no que toca aos fins antecipadamente humanos, tem-se como resultado a violência com que o partido político, no caso do leninismo, impõe sua força coercitiva ao proletariado e, no caso do estado stalinista, a expansão desta violência para todas as esferas da vida.

É possível concluir, a partir dos impasses que buscamos delinear, que a apropriação parcial (ou mesmo distorcida) da dialética hegeliana por Lukács no quarto ensaio de *História e consciência de classe* leva a dois resultados. Por um lado, assumidos os limites da consciência e ação do proletariado, a transformação qualitativa, de fato realizável de seu estatuto, permanece, não obstante, incompreensível para o seu próprio agente. Por conseguinte, recolocando-se a precedência da totalidade ou do conceito em relação ao proletariado, reafirma-se, contra a determinação de Lukács, o misticismo idealista de Hegel. Por outro lado, e como alternativa ao embaraço anterior, a transposição do conceito para a materialidade histórica, isto é, a imposição, pelo proletariado, de um fim não

²⁵ Importante ressaltar que o uso dos dois comentadores, Giannotti e Fausto, como suporte à argumentação desta parte final do artigo não implica o entendimento de que as suas leituras tanto de Marx quanto da tradição filosófica que dele derivou sejam homogêneas. Sabe-se que a divergência entre os autores é, muitas vezes, grande. O intuito foi tão somente recorrer aos referidos comentários para a sustentação dos pontos ressaltados da análise do ensaio de Lukács. O estabelecimento de um diálogo entre os autores e, por conseguinte, a leitura mais detida de suas produções ultrapassariam os limites e a proposta deste artigo.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em *A reificação e a consciência do proletariado*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p.31-53, novembro. 2020

concretamente concebido, é replicada duramente pela própria história na medida em que o que se postulou como liberdade e emancipação se interverteu em maior dominação. Por conseguinte, é possível inferir que a absorção parcial do *conceito* ou da dialética hegeliana (tal que retira deles o que o materialismo não admite) impele, através da operação do próprio conceito sobre o texto e pensamento de Lukács, à sua afirmação integral.²⁶

²⁶ Este artigo é crítico, não propositivo. Ele não buscou contemplar, por isso, soluções à problematização desenvolvida e tampouco oferecer leituras ou apropriações mais modernas da filosofia de Hegel. O intuito, como esperamos ter demonstrado, foi concluir que a crítica a Hegel feita por Lukács se mostrou insidiosa em *A reificação e a consciência do proletariado*.

Para Referenciar:

MASTRO, Fabiana del. A apropriação do discurso hegeliano por Lukács e os entraves à emancipação em A reificação e a consciência do proletariado. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 31-53, novembro. 2020

Referências:

FAUSTO, R. *Marx: Lógica & Política. Tomo 1*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GIANNOTTI, J.A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas, Volume I: A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Costa, Greice Barbieri, Paulo Konzen, São Paulo: Ícone, 1997.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, K. *O capital. Crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa, Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e Consciência Histórica

*João Francisco Cocaro Ribeiro*¹

Resumo: O presente artigo tem como enfoque central a questão da historicidade para a hermenêutica. Neste sentido, tem como objetivo geral realizar uma articulação entre historicidade e hermenêutica. A hermenêutica gadameriana é uma contribuição de reflexão e esclarecimento em relação à questão do limite e da fundamentação, como elementos de interpretação. Noutras palavras, a tarefa de Gadamer é demonstrar a possibilidade de obter uma compreensão correta, fundamentando as estruturas prévias da compreensão nas coisas em si. Sendo assim, o estudo busca compreender os traços fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer.

Palavras-chaves: Hermenêutica. Consciência Histórica. Gadamer

INTRODUÇÃO

De início, hermenêutica e consciência histórica constituem dois elementos básicos da obra *Os fundamentos da hermenêutica filosófica*, isto é, *Verdade e Método*, ou *Verdade contra o Método*, como também pode ser lido, de Hans-Georg Gadamer. Para compreender estes dois elementos, é percorrido o texto de Gadamer, sem, contudo, colocar questões ao autor, apenas seguindo seu percurso. Trata-se de uma atitude hermenêutica favorável com o autor, procurando explicitar em toda a subjetividade a substancialidade que a determina, ao invés de, em toda substancialidade, a subjetividade que a define. Uma vez descolocada a subjetividade de sua posição de justificação e fundamentação filosófica, e proposta uma forma alternativa de filosofar, a saber, compreender ao invés de fundamentar, desvelar o

¹ Graduando em Teologia e Direito.

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

horizonte compreensivo gadameriano se apresenta como condição de possibilidade de perspectivas críticas e criativas.

A CONSTITUIÇÃO DA CENTRALIDADE DA HISTÓRIA NA FILOSOFIA

A questão do posicionamento filosófico das primeiras décadas do século XX, em especial na Alemanha, tem na dimensão histórica o seu elemento mais profícuo. A filosofia se ocupa, então, com a sua própria história, não apenas com o seu desenvolvimento em ideias, mas no seu modo de ser ao se interpretar e reinterpretar. Conhecido como problema da historicidade, seu foco de investigação está direcionado na compreensão do caráter histórico do ser humano e do próprio conhecimento. O que está em questão, nesta centralidade do histórico, não é a essência e o real sentido da história, mas sim as transformações constantes das culturas e dos povos, da acontecimentalidade da dimensão humana em seu desenvolvimento histórico (JUNGES; ADAMS, 2013).

Essa análise do ser humano não era assim compreendida pelos gregos, os iniciadores da compreensão ocidental do mundo. Para eles, as nuances, os acontecimentos culturais e históricos, eram determinados por uma ordem cósmica da natureza, em que as quedas, as catástrofes e as ascensões, no essencial, permaneciam as mesmas em sua forma justa de ser, mudando apenas aspectos secundários e superficiais, visto que a mudança da coisa mesma significava a sua decadência. Para os gregos, então, a história é “história da decadência” (JUNGES; ADAMS, 2013).

Com a tradição cristã, a história recebe um novo sentido. O ser humano não é mais repetível no momento justificado num eterno retorno do mesmo, mas sua

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

singularidade, por mais que seja condicionada pela história, possui dimensões específicas. Pelo ato da redenção, a história um sentido novo e positivo, pois a tradição e as culturas têm sentido em sua relação com o Deus Criador, configurando a história na polarização do pró ou contra Deus. O modo como Deus se manifesta contribui para a resolução dos problemas dos povos, e jamais é esquecido pelas gerações posteriores (JUNGES; ADAMS, 2013).

Mesmo assim, na tradição cristã, a história está postada nessa base metafísica, em que Deus, o absoluto, o ente supremo, é o elemento arqueológico fundamental e, ao mesmo tempo, o teleológico. A historicidade, em seus acontecimentos, é sempre compreendida albergando uma dimensão absoluta, porque ela é apenas uma particularidade da infinitude da providência divina. A história está circunscrita sobre dois polos de uma e mesma entidade absoluta, Deus. A compreensão de Deus revelaria a inutilidade de pensar a história a não ser na condição humana, realmente finita, mas que é significativa em traço essencial relacionada à infinitude. Esta concepção atravessou todo o medievo e, ainda na modernidade, ela influenciou de modo marcante, mas numa versão secularizada (JUNGES; ADAMS, 2013).

A preponderante figura de Hegel, ainda em sua época, teve seus contratores, talvez os mais aguçados, que procuravam pensar a questão da liberdade, da política e da própria existência sem a determinação do Espírito Absoluto. Conforme Gadamer (1993), foi Schelling, ao lhe ser dada a tarefa de evitar e esclarecer a periculosidade que a filosofia de Hegel poderia incorrer no campo da política e do conhecimento, quem decretou a sentença de destronamento de Hegel na filosofia ocidental. As ideias de Schelling, entretanto, apenas destronaram Hegel, sem, contudo, ocupar o lugar delas, e conseqüentemente abrindo espaço para a predominância da metodologia científica, que se alargou aos mais diversos campos do saber. Persuadindo de ser o único digno de objetividade e resultado, o pensamento científico acabou por

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

determinar também a problemática da historicidade, almejando esta elevar-se ao nível de uma ciência.

Dilthey (2010), o grande nome do movimento filosófico chamado historicismo, também esteve preso, às amarras deste pensamento metodológico científico. Sua inserção se dá por uma argumentação do tipo kantiana, de fundamentação orientada pela interrogação sobre as condições de possibilidade de uma ciência histórica. “Dilthey quer que a razão histórica necessite de uma justificação igual à da razão pura” (GADAMER, 1997, p. 337). “Uma crítica da razão histórica, em sintonia com o pensamento kantiano, precisa se perguntar pelas categorias que possam sustentar o edifício do mundo histórico das ciências do espírito” (GADAMER, 1997, p. 337). Com o alargamento e preponderância da metodologia científica, a historicidade foi praticamente relegada ao problema da ciência, compreendida sob os cânones da teoria do conhecimento, justificada e delimitada pelo caráter das ciências da natureza.

Para Gadamer, no entanto, há algo que distingue Dilthey do kantismo. “Ele não esquece que a experiência é, neste terreno, algo fundamentalmente diferente que no âmbito do conhecimento da natureza” (GADAMER, 1997, p. 339). Mesmo sendo a dimensão epistemológica preponderante no pensamento de Dilthey, ele dá indicações importantes, se pensar-se contra sua metodologia, elevando então a história à dimensão positiva para a filosofia. Dilthey não é só um pensador do historicismo, é um filósofo da vida. Esta, pautada na característica fundamental de ser histórica, é a base para pensar numa justificação de uma filosofia historicista contra a acusação de representar e afirmar relativismos. A vida é uma acontecência histórica entendida na experiência interna da autocompreensão.

A compreensão, por sua vez, além de um resultado de um procedimento histórico, é uma determinação do ser humano em seu modo de viver: “a vida compreende aqui a vida” (DILTHEY apud GADAMER, 1997, p. 350). Neste modo de

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

viver, todo conhecimento da história já é uma compreensão determinada pelo nexo de compreensão do horizonte histórico. Cada momento da vida, cada vivência, é uma assimilação do sentido enquanto totalidade do compreender. A história, compreendida com sentido, assimilada como um conhecimento onde está presente um nexo de compreensão, é a base da autocompreensão no modo como o ser humano se projeta para o futuro e de posição em relação ao passado, explicita-se no presente pela determinação e possibilidade, conjugando sempre sentido e força.

Esta tematização da história, circunscrita ao problema epistemológico, cedo ou tarde, iria entrar em colapso e decretar por seu procedimento próprio a sua crise e acabamento. Quando se assume a questão da história, no historicismo, como uma dimensão fundamental da vida, e a vida própria se compreende como histórica, ela já não pode estar delimitada a uma epistemologia. Neste contexto paradoxal, surge a figura de Martin Heidegger. Este interpreta a historicidade na dimensão ontológica do Dasein. Antes de a historicidade ser um produto de conhecimento, ela é um modo de ser do Dasein (ser-aí).

DA HISTORICIDADE EM HEIDEGGER À CONSCIÊNCIA HISTÓRICA EM GADAMER

Em *Ser e Tempo*, Heidegger não coloca mais a historicidade como uma problemática da razão, mas a conduz a contextos mais fundamentais, como um modo de ser do ser-aí: “está clara, portanto, que o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental tinha como pano de fundo o problema da história” (GADAMER, 1997, p. 389). O sentido do ser do ser-aí é a historicidade: “o próprio ser é tempo” (GADAMER, 1997, p. 389); marcando, assim, a diferença de pressuposição de uma ontologia determinada pelo objeto ao ser como compreensão, distinguindo-se radicalmente do ser como ser simplesmente dado. Na concepção de Heidegger, se esclarece a intenção da hermenêutica precedente, de enfatizar e partir do espaço propriamente

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

humano, libertando-se de questões de um naturalismo e da pressuposição de questões teológicas na filosofia.

Ricoeur (1989) lembra que Gadamer percebeu bem um elemento importante na questão da historicidade em Heidegger, ou seja, a interpretação ligada à questão da temporalidade. A temporalidade, em Heidegger, difere completamente da tradição filosófica que provém desde a época clássica. Compreendida até então como um abismo que necessitaria ser transposto, passa a ser “o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes” (GADAMER, 1997, p. 445). Esta mudança de rumo operada por Heidegger somente foi possível por ter deslocado a atenção da analítica do ser-aí em direção à “questão da temporalidade enquanto tal” (RICOEUR, 1977, p. 109). É deste deslocamento que Gadamer interroga pelas consequências, para a hermenêutica das ciências do espírito, “o fato de Heidegger derivado fundamentalmente a estrutura circular da compreensão a partir da temporalidade da pre-sença” (RICOEUR, 1977, p. 400), em outras palavras, o que acontece com a compreensão histórica, como pretendia Dilthey?

A concepção de Dilthey propunha uma liberação da compreensão do conhecimento conceitual, sem deixar claro se era apenas da conceituação metafísica ou de toda e qualquer conceituação. Isso parece ser uma contradição, pois como pensar a possibilidade de compreender algo sem conceitos, a não ser na liberação de toda conceituação? Desta questão, primeiro se deve pôr em jogo a ideia da isenção de preconceito por parte da compreensão histórica. “A afirmação peremptória da ausência de preconceitos, ao invés de contribuir para uma compreensão clara, obscurece ainda mais pelo preconceito do preconceito” (GADAMER, 1997, p. 407), de alguma forma já condicionados, mesmo tacitamente.

Esta questão é sempre polêmica quando se defronta com interpretações sobre acontecimentos da história: os historiadores procuram assumir uma postura metódica

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

crítica, deixando fluir o que realmente se passou e se pode compreender de tal acontecimento. Sobre um acontecimento, contudo, não existe uma interpretação última, definitiva e acabada; sobre ele, sempre resta algo a dizer. Aquilo que passa a ser significativo a um intérprete está relacionado com os preconceitos de seu horizonte histórico que envolve as posições, modos de ser, sobre as coisas, épocas, sociedades e culturas. Heidegger percebeu claramente esta questão e caracterizou este modo de compreender como círculo hermenêutico.

Somente assumindo o modo de compreender originário desenvolvido por Heidegger que a compreensão histórica é possível. Posto isso, contudo, sobrevém a questão de se padecer de uma circularidade viciosa, em que não se apreende nada além do que já se compreendeu, permanecendo sempre num ponto estático. Essa restrição de assumir a circularidade é uma má compreensão de seu verdadeiro sentido: “exige-se entrar nele corretamente e não evitá-lo (HEIDEGGER, 2015, p. 153). Neste princípio hermenêutico, que se presentifica em toda compreensão histórica, acrescenta-se, por uma consequência do primeiro, a relação da pertença e distanciação. A história adquire um sentido, não pela distância que dele se adquire para interpretá-la, mas pela presença daquele que a questiona, interpreta, pois o modo como se interpreta é condicionado pela inserção nos efeitos da história. Compreender a história já é a “experiência de um efeito” e a abertura de horizontes históricos num proceder histórico.

A questão da consciência histórica marca decisivamente a filosofia porque representa o “fim” da metafísica. Mesmo não assumindo a posição dogmática de um espírito absoluto, Dilthey incorreu ao erro de forjar uma estrutura da autoconsciência histórica, num movimento que é análogo ao de Hegel, em que a vida compreende a vida. Esta interpretação encontrará seus limites e sua crítica pelo filósofo Friedrich Nietzsche, sobretudo na perversão da história sobre a autenticidade da existência

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

(JUNGES; ADAMS, 2013). Não obstante, esta compreensão mostra um lado positivo, de saber o quanto uma cultura pode sofrer e suportar os danos de acontecimentos históricos. Ela põe em questão uma dimensão da ilimitação da razão histórica: a fé na infinitude da compreensão da razão histórica seria uma ilusão, uma autointerpretação falsa do ser e da consciência histórica?

A compreensão da verdadeira dimensão da consciência histórica, quiçá, tornou-se a revolução mais importante que se tem experienciado na filosofia desde a modernidade. A historicidade será uma dimensão fundamental da hermenêutica filosófica gadameriana. Limitá-la como uma hermenêutica das tradições exige que se revele o sentido da história não como um objeto para a filosofia, mas como uma questão histórica sempre presente na investigação filosófica. Segundo Junges e Adams (2013), esta consideração foi renegada pelos gregos; também o foi pela moderna teoria do conhecimento, pela fenomenologia husserliana, pelo empirismo lógico e por outras posições filosóficas. Essa renegação rompe com um de seus pressupostos, que é sempre já ter uma pré-compreensão, como base de toda teoria do tipo sujeito-objeto e mesmo da lógica.

Hodiernamente se reconhece, até mesmo na filosofia analítica, um elemento compreensivo. Essa condição ontológica da compreensão é imprescindível da dimensão de sua historicidade, de pensar expressamente no horizonte histórico que é coextensivo com a vida vivida. A historicidade não se coloca a partir da consciência de ter uma história, mas a história adquire sentido pela consciência da historicidade.

Na realidade, não é a história que pertence a nós mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes de que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que seus juízos, a realidade histórica de seu ser (GADAMER, 1997, p. 415-416).

O decisivo na historicidade, antes de ser um problema de conhecimento de fatos, de decadência e de ascensão, é um problema de consciência da nossa existência, em que buscamos o sentido de nossa existência. Na infinitude, pelos acontecimentos que marcam, afetam e transformam, pergunta-se pelo sentido da existência, revelando o caráter filosófico da questão histórica. A razão também se revela histórica quando perguntado pela sua fundamentação, uma vez que a substancialidade da história lhe subjaz em toda e qualquer racionalização. É nesse elemento da finitude que vai aparecer um conceito determinante da hermenêutica gadameriana, o preconceito (Vorurteile).

Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada: em que pode basear-se a legitimidade de preconceitos? Em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda a razão crítica? (GADAMER, 1997, p. 416).

O ser humano, procedendo ou não racionalmente, mesmo sem uma simultaneidade constante e progressiva, já nasce em um mundo compreendido, em uma linguagem e uma tradição compreendida que o determinarão. A emergência do ser humano não significa o nascimento de um outro mundo, mas o mundo é uma vez mais que, agora, para este vai nascendo em conformidade de desenvolvimento prático e intelectual. É dessa forma que se compreendem os preconceitos de autoridade como reconhecimento de superioridade em “juízo e perspectiva e que por

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio” (GADAMER, 1997, p. 419), bem como da tradição, que é “um momento da liberdade e da própria história”, além de essencial “conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas” (GADAMER, 1997, p. 422).

DETERMINAÇÃO E POSSIBILIDADE HISTÓRICA: PERTENÇA E DISTANCIAÇÃO

Decorre desta fusão consignadora de horizontes significativos para a história, bem como de a interpretação estar condicionada pelos preconceitos da história, a impossibilidade de admitir para a compreensão a abertura de horizontes ilimitados. O limite da “liberdade de compreensão” se revela sempre nos momentos de procura pela compreensão, porque se compreendemos a partir de uma perspectiva aberta para horizontes indefinidos, ela não abarca todas as perspectivas. A limitação não é produto de um arbítrio do sujeito, mas uma condição a ele imposta no momento de apreensão do real ou de um acontecimento. De modo mais preciso, o intérprete prostra-se diante da ilimitação, diante do impossível de ser atingido e compreendido.

Dois conceitos se manifestam na relação da circularidade na determinação histórica: de pertença e de distância temporal. A primeira, como o momento de determinação da tradição em todo comportamento histórico hermenêutico, dá-se pela manifestação das antecipações prévias nas quais se está inserido. O sentido da singularidade de um acontecimento, por outro lado, revela-se na tomada de distância sobre ele, como uma epoché, para então interpretá-lo e compreendê-lo como uma tarefa da condição de ser humano hermenêutico. É a partir desses conceitos que se compreende o princípio da história efetiva (*Wirkungsgeschichte*), que é “em primeiro lugar consciência da situação hermenêutica” (GAMADER, 1997, p. 451).

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. [...] Também a iluminação dessa situação, [...] encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se. (GADAMER, 1997, p. 451).

Não obstante a pertença à situação, a interpretação dá-se na e pela distância, procurando compreender uma comunicação, um texto, descurando o mundo possível de compreensão que ele pode manifestar. A compreensão se dá sempre por uma interpretação que já é um prolongamento da experiência dos efeitos. “A distância é a única que permite uma expressão completa do verdadeiro sentido que há numa coisa” (GADAMER, 1997, p. 446). A distanciação é um momento de enriquecimento da compreensão, de enriquecer na e pela distância de um acontecimento, pelo fato de o horizonte compreensivo, em seus efeitos, ampliar-se e revelar a possibilidade de uma melhor compreensão pela fusão de horizontes dela emergentes no decorrer da história. “A distância de tempo não é, por conseguinte, algo que tenha de ser superado [...]. Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender” (GADAMER, 1997, p. 445).

A conceituação gadameriana se dá por um debate com o iluminismo, que, por seu ideal de racionalidade, relegou o preconceito à marginalidade, vendo nele um sentido apenas negativo, como obscurantista da razão. O iluminismo entende o uso metódico e disciplinado da razão como “suficiente para nos proteger de qualquer erro. Esta é a ideia cartesiana do método” (GADAMER, 1997, p. 416). Num primeiro olhar, o preconceito é um problema, ainda mais quando se tem a clareza e a evidência da filosofia moderna cartesiana como pressuposto do pensamento. A forma como Gadamer o compreende, contudo, torna-o sempre presente no modo de compreender,

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

a despeito de não ter mais o sentido que o iluminismo lhe outorgou.

A história é uma significação da experiência impossível de se poder colocar totalmente à distância. O histórico da existência se dá a partir de uma situação, de uma perspectiva e de um horizonte e, de modo algum, é forjado, construído, por um sujeito, mas antes é ele o taurado e vivido. Todo o resultado de uma interpretação, fixado ou particular como uma perspectiva donde se interpreta e para onde se quer caminhar. É somente assim que se torna compreensível a singularidade de um acontecimento, a plenitude do instante. No envolver-se com a história, se revela uma experiência efetiva do produzir efeito pela fusão de horizontes entre o mundo compreensivo do intérprete com a situação histórica que se procura compreender. “Compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (GADAMER, 1997, p. 451).

Ao se compreender estas dimensões da compreensão histórica, torna-se possível colocar, mais uma vez, a compreensão dos mitos na hermenêutica, relegados à margem pelo momento iluminista da história da racionalidade, por ter considerado-os como uma máscara da razão, um atraso, enquanto reivindicações do estabelecimento de elementos pré-rationais num pensamento esclarecido. Trata-se do mais obscuro problema para a metodologia da compreensão histórica. Nesse ínterim, a razão não pode se colocar a si própria, pois ela pressupõe a condição de possibilidade de seu desenvolvimento em questões e problemas produzidos em determinadas épocas. No momento em que a razão pretende a dissolução de toda obscuridade do pensamento e a resolução de questões sob o império do lógos e da sua racionalização, ela própria não compreende nem a si mesma e nem a realidade que a abarca (SCHMIDT, 2014).

Desta compreensão, manifesta-se uma não objetividade capaz de garantir a verdade de modo exato das interpretações. Para errar, basta começar a interpretar

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

(PALMER, 1969). É pela própria tradição, linguagem e compreensão de mundo que determina o ser humano e que o expõe ao risco de erros, mas também à condição de acertar. Nesse processo de acertar e errar, é preciso ter claro o jogo da circularidade hermenêutica tal como Heidegger expôs. “Bastaria dizer que, quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente” (GADAMER, 1997, p. 444).

CONCLUSÃO

A partir desses elementos é que a aplicação recebe um destaque especial no pensamento gadameriano. Os três momentos hermenêuticos, a saber, compreender, interpretar e aplicar constituíram o problema hermenêutico tradicional. É o romantismo quem primeiro reconhece a unidade interna entre explicar e compreender, isto é, percebe que a interpretação deixa de ser um ato posterior e complementar à compreensão. Gadamer ressalta, entretanto, que justamente a fusão interna da compreensão e da interpretação trouxe como consequência a completa desconexão do terceiro momento da problemática hermenêutica, o da aplicação, do contexto da hermenêutica.

Gadamer, por isso, não pensa apenas a unidade de relação entre a interpretação e compreensão, conforme o romantismo, mas como um processo unitário, que tem ainda, em inter-relação com estes, a aplicação: “momento do processo hermenêutico tão essencial e integrante como a compreensão e interpretação. O elemento da aplicação é fundamental para a interpretação dos textos, dos fatos, das leis, porque consegue encontrar um lugar de justificação das interpretações. A lei, o texto, a mensagem bíblica, para adequadamente ser compreendido, tem de ser compreendido em cada instante, isto é, em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Compreender é sempre também aplicar.

Por fim, por meio da obra *Verdade e Método*, pode-se entender que Gadamer

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 54-68, novembro. 2020

apresenta um método rigorosamente fundamentado para se chegar à verdade, o que é incorreto. O conceito de verdade na obra de Gadamer não é o mesmo que trabalham as ciências naturais; além disso, também não é seu objetivo, tal como tem sido o de Dilthey, obter para as ciências dos espíritos o status e o rigor das ciências naturais (método).

Verdade e método, ao contrário, é uma obra que representa um movimento de resistência aos rigorosos procedimentos científicos das ciências naturais. Ela propõe uma nova atitude e outros procedimentos. O interesse, portanto, está naquilo que é implicado em toda compreensão. O binômio verdade e método, ou verdade contra o método, como também pode ser lido, não tem o sentido de um vínculo fundamental, nem simplesmente de uma proposição de alternativas. Assim como Kant (2015) não pretendia prescrever um procedimento para as ciências, mas apenas perguntava por suas condições de possibilidades, Gadamer pergunta sobre as condições de possibilidades de compreensão.

Para Referenciar:

RIBEIRO, João Francisco Cocaro. Hans-Georg Gadamer: Hermenêutica e consciência histórica. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.54-68, novembro. 2020

Referências:

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **El problema de la consciencia histórica**. Madrid: Tecnos, 1993.

_____. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ontología: hermenéutica de la facticidad**. Madrid: Alianza, 1999.

_____. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNGES, Fábio César; ADAMS, Adair. **Hermenêutica pela história da hermenêutica**. Jundiaí: Paco, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1969.

RICOEUR, Paul. **Do texto à ação**. Lisboa: Rés, 1989.

_____. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

O Silêncio e a Fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário)

*Pedro Rodrigues Naccarato*¹

Resumo: O trabalho que se segue intenta investigar a possibilidade de uma articulação entre música e política pensada a partir de algumas noções do filósofo italiano Giorgio Agamben. Para isso, elege como obra privilegiada de análise a peça 4'33", do compositor estadunidense John Cage. Visa-se a demonstrar, a partir de um paralelo com algumas noções de outros pensadores, que 4'33" é responsável por levar a cabo uma tripla desativação de recursos fundamentais à música ocidental tradicional: *harmonia, representação e relação*.

Palavras-Chaves: John Cage; Agamben; potência-de-não; Badiou.

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

som, som, testando, um dois três

"A filosofia só se pode dar hoje como reforma da música" (AGAMBEN, 2016, p. 135, tradução nossa).

Desde seus primórdios a filosofia reconhece a forma musical como elemento fundamental para a perpetuação de uma determinada organização sociopolítica e dos pressupostos ontológicos inerentes a ela: é a música o elemento responsável por constituir a fundação sobre a qual qualquer sociedade poderá se estabelecer de forma sólida.

A própria noção de *harmonia*, indispensável tanto à música quanto à política por

¹ prnaccarato@gmail.com

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

alguns milhares de anos, parece atestar esta proximidade originária entre os dois campos. A palavra, proveniente da raiz indo-europeia *ar**, de onde também se tem *articular*, designa nada mais que uma determinada forma de se dispor termos homogeneizados numa composição qualquer onde eles possam figurar conjuntamente, seja ela o Estado ou o acorde. Poderíamos dizer do conceito de *harmonia*, originariamente musico-cosmológico, que ele funciona, no pensamento ocidental, como elemento-coringa responsável por forçar o acordo entre as partes e o todo: assim como acorde é a composição de uma estrutura que fixa as propriedades do som a partir da determinação de suas potencialidades relacionais, Estado é a regulamentação das potencialidades próprias àqueles que são contados numa determinada situação política como sujeitos.

Ainda mais originariamente que a *harmonia*, o conceito de *relação* também parece apontar para uma proximidade fundamental entre forma política e forma musical. Pressuposto básico da música ocidental, que nesse sentido pode ser chamada de uma *música das alturas* (WISNICK, 2005), a noção de relação é elemento importantíssimo para se pensar o modo como o processo de composição se materializou através da história: além das relações estabelecidas propriamente entre os sons, também aquelas que constroem entre si compositor, executor e ouvinte sempre exigiram uma reflexão atenta por parte do artista. Ademais, o conceito também se faz imprescindível para que compreendamos de maneira adequada a forma como o pensamento político moderno concebe a antropogênese: o *animal homem* somente se torna *sujeito humano* à medida em que *se relaciona* com outros homens que, dessa forma, humanizam-se eles mesmos também.

Cabe colocar a pergunta: de onde provém esse primado da música para o pensamento político, reconhecido pelo menos desde Platão, a ponto de podermos ler

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

na *República* que “[...] nunca se atacam as formas da música sem abalar as maiores leis da cidade” (PLATÃO, 2001, p.158)? Sustentamos que ele advém do fato de ser ela, a música, a possibilidade humana de criação que mais nos aproxima de um discurso puro sobre o ser. Pois música é a forma mais imediata de se dispor, no tempo, o próprio tempo; a forma mais fiel de se dispor linguisticamente, ainda que numa língua indefinida (CHOPIN, 1993, p. 48), o próprio ter-lugar da palavra. Ou, como pontua Giorgio Agamben em seu recente ensaio acerca da Musa - ainda que em tal texto o pensador italiano defenda uma compreensão lata de *música*, "incluindo nesta terminação toda a esfera que imprecisamente definimos com o termo 'arte'" (AGAMBEN, 2016, p. 140, tradução nossa): música é "essa impossibilidade de aceder ao lugar originário da palavra", e nela "vem à expressão qualquer coisa que na linguagem não pode ser dita" (*idem, ibidem*, p. 135, tradução nossa).

Esperamos, portanto, com o presente trabalho, realizar um esboço daquilo que poderia ser uma tentativa de articulação entre música e política a partir de alguns elementos da filosofia contemporânea, e principalmente do pensamento de Agamben. A escolha da peça 4'33", do compositor estadunidense John Cage, como objeto de nossa leitura foi motivada pela constatação de que, ao assumir o silêncio (ou quase isso) como ponto de partida para a composição, ela coloca em xeque tanto o que, no nível musical, configura-se como o estado da música anterior (as diversas *relações* estabelecidas na apresentação de uma peça qualquer, esclareceremos em que sentido falamos de *estado* no próximo tópico), quanto aquilo que figura como os elementos próprios da música (o *som*, assim como as *posições ocupadas pelos diversos sujeitos* na sala de concerto); constituindo assim acontecimento paradigmático daquilo a que Agamben deu o nome de *potência-de-não*.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

Filosofia modal

É surpreendente e aflitiva a falta de menção a peças musicais na obra de Agamben. Em um texto recente, publicado como apêndice de seu livro *Che cos'è la filosofia*, Agamben parece interessado em tratar de maneira mais específica a questão da música. Partindo de uma interessante reflexão acerca do primeiro canto da *Teogonia*, o pensador italiano reconstitui o papel central desempenhado pela Musa na forma como os gregos concebiam o evento de palavra que funda a humanidade do homem:

"A Musa canta, dá ao homem o canto porque simboliza a impossibilidade para o ser falante de se apropriar integralmente da linguagem de que fez sua morada vital. [...] Há música, o homem não se limita a falar e sente, ao invés disso, a necessidade de cantar porque a linguagem não é a sua voz, porque ele habita na linguagem sem poder dela fazer a sua voz. Cantando, o homem celebra e comemora a voz que não tem mais e que, como ensina o mito das cigarras no *Fedro*, poderia reencontrar só a custo de deixar de ser homem e se tornar animal [...]" (*idem, ibidem*, p. 137, tradução nossa).

Agamben parece reconhecer a importância da música para a reflexão filosófica, inclusive atribuindo a ela o papel absolutamente originário de fundamento da possibilidade da palavra. Mesmo uma leitura desatenta de *Uso dos corpos* torna evidente que Agamben, ao elaborar o seu pensamento sobre os *modos de ser*, concebe a palavra *modo* no seu sentido musical. Se o modo é "o tempo operativo no qual o fluxo do ser pulsa e para, recomeça e repete, [...] modula-se em um ritmo" (AGAMBEN, 2017, p.200), a filosofia dos modos de ser deve ser uma filosofia pulsante, musical. Uma passagem significativa nesse sentido é: "O modo expressa esta natureza 'rítmica' e não 'esquemática' do ser: *o ser é um fluxo e a substância se 'modula' e adquire ritmo...*" (*idem, ibidem*, p.199, grifo nosso); não só o ser pulsa, ele é o próprio fluxo do pulsar, sua natureza é rítmica.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

Por que, então, a lacuna na obra do pensador italiano - e inclusive no texto anteriormente mencionado acerca da Musa, *A música suprema*, que propõe a análise de mais de uma peça literária ou filosófica mas nunca de uma peça musical - no que diz respeito a comentários acerca da música? Mais à frente no ensaio em questão, Agamben afirma - como já ressaltamos mais acima - que inclui na terminação *música* "toda a esfera que imprecisamente definimos com o termo 'arte'" (AGAMBEN, 2016, p. 140, tradução livre). Dessa forma, o autor parece justificar seu silêncio acerca do som: se ao falar da música como sendo a memória da morada do homem na linguagem Agamben não fala propriamente de música, mas de arte no geral, isso quer dizer que a cada vez que ele fala de arte - ou seja, quando fala de Kafka, de Ticiano, de Debord... - ele na verdade está falando de música.

Mas por que então não falar de música (aqui no sentido de arte autônoma, e não no sentido agambeniano) de uma vez? Porque se a arte tem de operar musicalmente (ou *musaicamente*, como preferiria Agamben) para rememorar a palavra que era capaz de dizer o ser, mais fácil seria que toda obra de arte fosse, efetivamente, música. Cremos ter razão, portanto, ao sustentar que o pensamento do filósofo italiano tornar-se-ia muito mais claro se lançasse mão de empreendimentos musicológicos, e é por isso que sustentamos com tanta avidez a importância do empreendimento que levamos a cabo aqui.

Visando a contribuir nesse sentido, partindo de uma breve explanação sobre aquilo que Agamben denomina *potência-de-não* (ou *potência destituínte*), intentaremos argumentar que 4'33" é uma de suas manifestações mais radicais.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

APRESENTAÇÃO DOS CONCEITOS

O estado da música

Antes de propriamente dar início à apresentação do pensamento de Agamben, cabe aqui pontuar que a equivalência operativa entre som e sujeito por nós postulada no início do texto - equivalência que será central para o desenvolvimento da nossa argumentação - toma por base que ambos são figuras daquilo que Alain Badiou considera como sendo os *termos de uma situação*, assim como a aproximação entre acorde e Estado toma por base aquilo que o mesmo filósofo chama de *estado da situação* (BADIOU, 1996, p. 83). Como não é o objetivo principal do presente trabalho investigar possibilidades de diálogo entre os pensamentos de Agamben e Badiou, limitar-nos-emos a uma brevíssima exposição do sentido de tais noções, somente para que a analogia proposta não permaneça demasiadamente obscura.

Situação é "toda multiplicidade apresentada" (*idem, ibidem*, p. 30). A estrutura de uma situação qualquer, em Badiou, é aquilo que prescreve a ela o regime da "conta-por-um" (*idem, ibidem*, p. 30): a estrutura determina a situação a partir da determinação de suas unidades, e tal determinação só pode ser feita sobre um fundo absolutamente destituído de qualquer tipo de unidade; "O que é preciso enunciar é que o um, que não é, existe somente como *operação*. Ou ainda: não há um, não há senão a conta-por-um" (*idem, ibidem*, p. 29). Aquilo que a conta-por-um determina como unidade figura na relação como termo pertencente a ela. Por exemplo: no plano caótico daquilo que a mente interpreta como afeto auditivo, dá-se a algumas frequências determinadas o nome de "som" (a estrutura conta-por-um determinados múltiplos a partir do nome "som") e, a partir de então, elas passam a figurar numa situação (a série de sons audíveis) como seus termos; mas antes de tal nomeação, não há absolutamente como distinguir som de ruído, pois efetivamente não há som ou

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

ruído.

Há, no entanto, algo que a conta-por-um não é capaz de estruturar, que seja, a conta-por-um ela mesma. Pois a errância daquilo que ela não fixou (no exemplo privilegiado da emergência das séries harmônicas: aquilo que no som não se deixa interpretar como som ou ruído, seu caráter *silencioso*) ameaça incessantemente a própria validade da fixação. Sendo assim, é necessário que uma segunda estrutura, uma metaestrutura, advenha para a estruturação da conta-por-um. Tal metaestrutura é o estado da situação, que procede por meio da determinação das potencialidades daquilo que a conta-por-um fixou como unidade, ou seja, a partir da regulamentação das relações passíveis de serem estabelecidas entre os termos do conjunto estruturado pela conta-por-um; ela é a fixação do vazio da situação. É pelo fato de a série harmônica exercer justamente o papel de determinar as relações que um determinado som pode estabelecer para com os outros que julgamos pertinente considerá-la como configurando o estado de uma música que a toma como fundamento (tal como a música ocidental, em grande parte de sua história).

Depois desse breve parêntese, acreditamos que o exposto a seguir ficará mais claro.

A impotência da vontade

A distinção filosófica clássica entre potência e ato surge na Grécia, e o registro escrito antigo mais bem-acabado que possuímos acerca do tema é constituído pelo livro nono da *Metafísica* de Aristóteles. Poderíamos enunciar duas tendências principais no pensamento sobre a potência na filosofia antiga: aquela que sustentava sua existência independente do ato e a que não acreditava nela como categoria metafísica autônoma. Entre os adeptos da primeira corrente, encontra-se o estagirita: contrariando uma das teses mais importantes do pensamento dos megáricos,

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

segundo a qual “a potência não existe senão no ato” (AGAMBEN, 2018, p.8), Aristóteles sustenta a possibilidade de se pensar a existência de uma potência enquanto tal, de uma potência inatual. Pois, para ele, toda potência, como possibilidade de atualização, é também possibilidade de não-atualização, ou seja, potência-de-não: “toda potência de ser é também potência de não ser” (*idem, ibidem*, p.8).

Pois, que é feito da faculdade que tem, por exemplo, um arquiteto, de projetar e orientar a construção de edifícios quando este não o está fazendo? Fato é que ela não esvanece, pois senão seria inevitável que a cada novo trabalho ele tivesse de aprender tudo que já sabia de novo, do zero. Ou então a capacidade que temos de andar e correr, quando estamos parados; que acontece com ela? Caso a perdêssemos, teríamos que reaprender os primeiros passos todos os dias; portanto ela deve subsistir de alguma forma. Para Aristóteles, a resposta é clara: “toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo” (*idem, ibidem*, p.8): quando não efetuada a sua passagem ao ato, a potência é preservada sob a forma da potência-de-não, de uma pura possibilidade inatualizada. Eu não perco a minha capacidade de andar quando parado, pois ela mesma é, ao mesmo tempo que potência de andar, potência de não andar. O mesmo vale para a faculdade de projetar do arquiteto que, não projetando, preserva em si mesmo a potência de projetar sob a forma de potência-de-não.

Agamben faz desta noção aristotélica ideia central de sua ética, por crer ser ela “o abismo em que se enraíza a liberdade humana” (*idem, ibidem*, p.8). Para o italiano, só existe a liberdade porque nossas decisões sempre respondem a uma pergunta de sim ou não; ou seja, somente somos livres pois toda escolha pode ser feita tanto pelo sim quanto pelo não, pois toda potência é, por si só, impotência do mesmo e em

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

relação ao mesmo. O pensamento ético que almeja dar conta de assegurar a liberdade deve se confrontar com a experiência de uma pura potência, que é, nesse sentido, experiência de uma potência-de-não (uma potência que se recusa a deixar de ser, simplesmente, potência).

Interessa-nos aqui, no entanto, para além do significado ético do conceito em questão, sua relevância política. No último livro da série *Homo sacer*, *O uso dos corpos*, Agamben ressalta a proximidade entre a potência-de-não e aquilo que ele denomina *inoperosidade*:

“A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo ‘inoperosidade’ aqui se mostra com clareza. Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente.” (AGAMBEN, 2017, p.305)

O que está em jogo na potência-de-não é, num primeiro momento, a capacidade de tornar algo inoperoso, de desativar um determinado ser em ato e o regime de determinação de potencialidades que fixa seus usos possíveis. A potência destituente, restituindo ao mundo seu caráter absolutamente contingente, nulifica a suposta onipotência sob a qual nele se apresentam os entes em sua quotidianidade, tornando assim possível o pensamento de um novo uso para as coisas.

Para fazer um paralelo com as noções de Badiou apresentadas mais acima, o exercício da potência-de-não equivaleria ao fazer emergir, na situação, aquilo que a conta-por-um não determinou como termo pertencente a ela e que o estado não representou como parte dela. Nesse sentido, ela faria *emergir na situação o seu vazio que o estado não fixou*. Restituir à situação o vazio que a estrutura insiste em fundar e que a metaestrutura insiste em esconder, é disso que é capaz a potência-de-não.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

No entanto, cabe salientar antes de dar prosseguimento ao trabalho que *potência-de-não* é talvez um dos conceitos do pensamento de Agamben onde a herança heideggeriana mais se faz sentir:

"A recordação restitui possibilidade ao passado, tornando irrealizado o acontecido e realizado o que não foi. A recordação não é nem o acontecido nem o não acontecido, mas o seu potenciamento, o seu tornar-se de novo possível. [...] Ele [o 'preferiria não'] é a recordação daquilo que não foi." (AGAMBEN, 2015, p. 46).

Não tentando adentrar profundamente no debate acerca do papel de Heidegger na filosofia hoje, tentaremos mesmo assim sustentar aqui uma compreensão diversa da *potência-de-não*, menos heideggeriana, mais dialética e radical, e acreditamos que 4'33" nos auxiliará nesse sentido. Porque, mais do que aquilo que mantém o possível "*em suspenso* entre o acontecer e o não acontecer" (*idem, ibidem*, grifo nosso), gostaríamos de sustentar que a peça em questão mostra que a *potência-de-não* é capaz de *desativar* o próprio regime vigente de possibilidades. Mais que a *recordação daquilo que não foi*, ela é o *anúncio daquilo que nunca poderia ter sido* e, nesse sentido, ela não é vontade de potência, mas *impotência da vontade*. Sendo assim, sustentamos que aquilo que é libertado em alguma coisa à medida em que ela é tornada inoperosa não é aquilo que, nela, havia sido preservado como *potente mas inatual*, mas sim aquilo que era *absolutamente impotente*; não a *possibilidade não realizada*, mas o *impossível* mesmo.

É importante ressaltar também a riqueza semântica que apresenta o termo *inoperosità* em italiano: mais do que falar acerca de uma *operazione* (operação), diz respeito ele também a uma *opera* (obra). Sustentamos que a composição que analisaremos nada mais é que uma obra desativada, e que é nisso que consiste a sua extrema contemporaneidade para conosco. Optando por não tocar, e por fazer exatamente do não tocar o gesto por excelência de sua composição, 4'33" faz o som

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

parar de funcionar, abrindo assim o salão de concerto e, mais fundamentalmente ainda, a música como arte, para um novo uso possível.

CORPO DO TEXTO

Música tátil / música táctica

Gostaríamos de propor que são (pelo menos) três as categorias do pensamento ocidental que são tornadas inoperosas por 4'33": aquela da *harmonia*, aquela da *representação* e aquela da *relação*. Tais eixos de desativação, é importante pontuar, já se encontram todos situados no plano da metaestrutura (sendo *harmonia* o próprio estado, *representação* o modo usual de pertencimento ao estado e *relação* o substrato indeterminado que cabe ao estado determinar). Isso é natural, visto que os conceitos já se situam sempre no nível da representação (discursiva), ficando reservado aos nomes a tarefa de operar linguisticamente no nível da apresentação (nominativa). No entanto, e isso é de extrema importância, 4'33" opera no nível mais fundamental da situação; e é justamente o impacto ocasionado sobre o discurso pela emergência do inominável (na situação) que queremos pensar aqui. Sendo assim, podemos agora definir mais precisamente o objetivo do presente texto: intentamos, antes de tudo, pensar de que forma a potência-de-não, ao agir (ou deixar de agir) no plano da apresentação, faz ecoar seus efeitos no nível da representação. Em outras palavras, temos por objetivo pensar a crise no estado acarretada pela emergência de um vazio que ele não é capaz de fixar, de uma parte que ele não pode representar. E a ambição de tal empreitada não é pequena: pois aqui é questão de se pensar aquilo que, do ponto de vista do que se apresenta como música, é impensável; e mais ainda, é questão de se pensar o próprio estatuto do pensamento nesse pensar. Escrever sobre

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

4'33" não é somente exercício de dizer *algo* do *indizível*, mas muito principalmente tarefa de dizer *qualquer coisa* do *impossível*.

Aquilo que compreendemos aqui por *harmonia* é, como dissemos anteriormente, a estrutura de fixação das potencialidades relacionais dos sons. Podemos dizer da *harmonia* que ela é o cálculo dos modos em que a potência que tem os sons de estabelecer relações entre si pode se atualizar. A harmonia, no entanto, também opera no nível das relações estabelecidas entre os diversos sujeitos que participam da apresentação de uma peça musical, fixando suas posições (como *compositores*, *intérpretes*, *ouvintes* etc.). Cabe lembrar aqui, também, que a harmonia, justamente pelo seu caráter estatal, já é sempre uma segunda estrutura, uma metaestrutura. Sendo assim, ela não é uma simples determinação, mas a determinação daquilo que permanece indeterminado numa determinação prévia, ou seja, a ordenação daquilo que havia permanecido caótico no plano já parcialmente ordenado do som/ruído. Ao afirmar de 4'33" que tal peça torna a harmonia inoperosa, queremos dizer que ela impossibilita a fixação das potencialidades relacionais do som. Com o colapso da estrutura harmônica, é a própria representação estatal do som como som que se torna impossível. E, como gostaríamos de argumentar, não encontrando mais lugar na esfera articulada do discurso harmônico - ou seja, não podendo mais assumir uma posição no sistema de relações harmônicas -, os sons já não podem mais entrar em relação uns com os outros. Essa desativação de toda e qualquer modalidade de atualização calculada da potência relacional dos sons encontra um correlato imediato no nível do ordenamento das relações intersubjetivas estabelecidas na sala de concerto. Sendo assim, ao desativar o procedimento de estatização (de representação) do som, 4'33" desmonta, uma por uma, cada engrenagem responsável por fazer operar o dispositivo harmônico.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

4'33", nesse sentido, representa um momento singular também na obra do próprio John Cage. Em *Music of changes*, de 1951 (4'33" é de 1952), o compositor estadunidense já havia se deparado com a possibilidade de se fazer música a partir da estruturação aleatória de regimes de apresentação dos sons (e o recurso ao Yi Jing é recorrente em sua obra). Mas gostaríamos de sustentar que em *Music of changes* (assim como nas outras peças em que Cage faz uso do aleatório como procedimento composicional), a harmonia não se encontra desativada, mas invertida em *desarmonia*: em outras palavras, a harmonia se encontra *em suspensão*. E aqui, *suspensão* deve também ser entendida no sentido harmônico do termo: o *acorde suspenso* é aquele destituído da terça, ou seja, da nota que permite ao ouvido distinguir se ele se encontra em modo maior ou menor; ainda há acorde, mas um acorde situado em uma *zona de indistinção* entre os modos. Da mesma forma, a *harmonia suspensa* não deixa de ser harmonia; ou seja, a harmonia não deixa de desempenhar sua função estatal de representação e ordenação das relações, ela só passa a fazer isso a partir da construção de representações *indistintas, desarmônicas*. Porque, na peça de 51, o estado harmônico ainda não se torna exatamente inoperoso, ele tem somente o seu caráter arbitrário revelado e posto em evidência. Ou seja, ainda há algo sendo representado - e, nesse sentido, ainda há a operação harmônica de representação -, sendo esse algo justamente o conteúdo vazio das representações estatais.

Uma coisa completamente diversa acontece em 4'33": aqui nada é revelado, o compositor faz silêncio. E, no silêncio, mais que a contingência de sua disposição, o som finalmente reencontra o arbítrio do seu nome. A harmonia já não se encontra mais, em 4'33", em suspensão, mas é efetivamente tornada *inoperosa* pelo silêncio. Enquanto que em *Music of changes* o caráter contingente da estrutura era radicalizado ao ponto de corresponder à própria estruturação da peça (resultando na liberação das

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

potencialidades relacionais do som que haviam sido impedidas de atuar pela estrutura harmônica), em 4'33" o arbítrio da harmonia deixa de operar e abre caminho para a emergência de um novo tipo de contingência, não mais aquela suportada pelo estado, nem mesmo aquela suportada pela situação, mas a *contingência insuportável do silêncio*.

Disso acreditamos surgir a imensa revolta na sala de concerto quando da primeira apresentação da peça: muito mais que contrariados por terem "jogado dinheiro fora" ao ir à peça de um "charlatão", os primeiros (não-)ouvintes de 4'33" se encontravam *desamparados* porque o silêncio é, efetivamente, insuportável para aquele que ouve música: porque o silêncio é, quando se espera alguma resposta, a recusa em se dar uma. E, como faz questão de pontuar Vladimir Safatle em alguns de seus livros mais recentes, para um pensamento acostumado com o eterno retorno do mesmo, o indeterminado só pode aparecer como não-identidade - como uma processualidade impossível do ponto de vista da situação -, como uma dissolução do regime vigente de reconhecimento de identidades, dissolução que *desampara* (SAFATLE, 2016). Aqueles que esperavam ouvir música só podiam se sentir *desamparados* por 4'33", desamparados porque expostos a alguma coisa que para eles figurava como *absolutamente inesperada*. Se, na música, o silêncio só pode aparecer como *esgotamento das possibilidades de uma estrutura* - como aquilo que, para a estrutura, aparece como o limite da sua identidade para consigo mesma -, a persistência do silêncio no tempo - a insistência no caráter processual, contraditório, da não-identidade (SAFATLE, 2019, p. 50) - opera como *motor para uma experiência sempre renovada do esgotamento da estrutura musical*.

A distinção, tão cara a Agamben, feita por Walter Benjamin (1987) entre *estado de exceção virtual* - o estado de exceção em que vivemos - e *estado de exceção*

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

efetivo - o estado de exceção que nos cabe originar - encontra, na comparação dos procedimentos composicionais das duas peças citadas, um equivalente significativo no campo da arte. A suspensão da harmonia em *Music of changes* corresponde à produção de um estado de exceção virtual, de um estado que se atualiza na sua suspensão e que, nesse sentido, não se encontra desativado, mas tão somente exercendo uma atividade que é, por assim dizer, anômica - que preserva o *nomos* na forma invertida da *anomia* -, à maneira descrita por Agamben nos primeiros capítulos de *O poder soberano e a vida nua* (2007). Já em 4'33", à medida em que a harmonia é tornada inoperosa, produz-se um estado de exceção verdadeiro, ou seja, uma crise na situação que é tão absoluta que impede o estado de agir, desativa seus dispositivos e o obriga a contemplar em silêncio a emergência daquilo que não poderia jamais conceber. Nesse sentido, para recuperar a distinção que fizemos mais acima, *Music of changes* tem como fundamento da sua composição a *vontade de potência*, enquanto que 4'33" tem a *impotência da vontade*.

Como dissemos anteriormente, *representação* é o modo de pertencimento ao estado. Consequentemente, uma ruptura para com o plano da composição nos termos do estado harmônico deve ser também uma quebra para com o modo geral de representação de termos dentro desse estado. O desamparo em que 4'33" implica a plateia se torna mais compreensível quando temos isso em mente: porque com o esgotamento da harmonia não é somente a representação do som no jogo harmônico das alturas que já não é mais possível, mas sim toda e qualquer representação determinada pelo estado da música. Ou seja, *já não é mais possível* que nada daquilo que usualmente é representado como parte da situação a que damos o nome de "apresentação de uma peça musical" seja representado como tal, que nada mais figure como termo de seu estado: assim como *já não é mais possível* para um som emitido na sala de concerto que ele assuma uma função determinada por uma

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

estrutura harmônica qualquer, *já não é mais possível* para os sujeitos lá presentes que eles ocupem posições fixadas por essa mesma estrutura; não há mais lugar de fala, assim como não há mais lugar de escuta. As identidades do *compositor*, do *intérprete* e do *ouvinte* são dissolvidas, de forma que *já não é mais possível* identificar nenhum deles de forma absoluta; e os sujeitos presentes na sala de concerto se encontram *desamparados porque destituídos de identidade*. A *passagem do desamparo ao burburinho* relatada por aqueles presentes na primeira apresentação da peça pode ser explicada agora: quando a plateia deixa de povoar o espaço privilegiado do ouvinte, ela é convocada a *fazer barulho, a se fazer ouvir*.

Tendo dito isso, a dimensão política de 4'33" começa a se fazer mais audível para nós: não mais podendo figurar como parte - destituídos de seu lugar determinado na sala de concerto -, os sujeitos tem de *inventar para seus próprios corpos um novo uso*. Não mais a escuta atenta e passiva, mas a produção ativa de afetos auditivos (que já não podem mais ser identificados como *som* ou *ruído*); e, de acordo com Agamben, a política não é nada além disso: a "disjunção irremediável das singularidades quaisquer para com a organização estatal" (AGAMBEN, 1990, p. 58, tradução nossa), ou seja, a atividade singular absolutamente livre do controle do estado. A plateia desamparada reencontra a política no silêncio de 4'33"; que a impele a reclamar, a rir, a conversar... No entanto, não devemos nos apressar e dizer que 4'33" seria uma obra aberta onde os diversos sujeitos constroem entre si e para com a música no geral uma relação de *participação* que não podia figurar na rigidez do estado harmônico. Pois, com a desativação do dispositivo estatal de representação, a noção mesma de *parte* entra em crise e, conseqüentemente, também aquela de *participação*: é somente dentro de uma estrutura representativa que a participação se torna possível. A verdadeira política não é participativa, mas *disruptiva*; seus elementos já não estão mais em relação uns com os outros, nem mesmo em uma

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

relação cooperativa: eles estão em rota de colisão, fazendo emergir de seus choques configurações impensáveis do ponto de vista das relações que mantinham antes entre si. E isso é também o que acontece com os afetos auditivos em 4'33": eles só podem aparecer como uma massa disforme não-identificável nem como *som* nem como *ruído*, a música *silenciosa* é uma música *barulhenta*, mas não *sonora* e nem *ruidosa*.

(CODA) Podemos definir, junto com Agamben, a relação como “aquilo que constitui seus elementos pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não-relacionados”, de tal forma que “o ser precede a relação e existe fora dela, mas é sempre já constituído por meio da relação e nela incluído como seu pressuposto” (AGAMBEN, 2017, p.302). Utilizando-nos do vocabulário que tem orientado o texto, podemos dizer da relação que ela é a forma por excelência do agrupamento dos termos de uma situação nas partes que compõe seu estado. Dentro de um sistema de relações, tudo que é elementar, ou seja, que pertence à situação como um de seus termos, figura como pressuposto do ponto de vista do estado. Sendo assim, a estrutura fundamental da relação constitui uma gramática pressuponente, onde a potencialidade de cada elemento da situação é fixada através da determinação das partes do estado em que ele pode figurar.

Dizíamos que, em 4'33", aquilo que aparece como termo no nível da situação (os afetos auditivos e os sujeitos) não pode mais estabelecer relações, pois é a própria atividade do estado que se encontra impedida: tornadas inoperosas as posições *compositor*, *executor* e *ouvinte*, assim como as múltiplas representações que poderiam determinar o estatuto sonoro ou ruidoso dos afetos auditivos, a obra já não pode pressupor mais nada, pois não há nada a se pressupor; e desativada a gramática pressuponente do estado, é a relação que já não é mais possível. Dizíamos também que aquilo que se torna possível com 4'33", à medida em que de seu silêncio emerge

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

o burburinho, é que os elementos pertencentes à situação "apresentação de uma peça musical" deixem de se relacionar entre si e entrem em rota de colisão, comecem a se chocar uns com os outros produzindo assim configurações antes impensáveis; em outras palavras, que seus elementos entrem em *contato*.

É justamente essa nova forma da implicação entre os elementos de uma situação - forma que emerge quando tais elementos, não mais podendo se relacionar uns com os outros, entram em contato - que Agamben busca pensar a partir da potência-de-não e da consequente inoperosidade daquilo que ela desativa: "Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação" (*idem, ibidem*, p.304). E é exatamente nesse entrar em contato que Agamben diz surgir a política verdadeira, que não é "luta pela conquista ou pelo controle do estado", mas - como dissemos mais acima - "luta entre o estado e o não-estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades quaisquer para com a organização estatal" (AGAMBEN, 1990, p. 58, tradução nossa):

"Em última instância, o estado pode reconhecer toda e qualquer reivindicação de identidade - até mesmo [...] aquela de uma identidade estatal em seu próprio interior; mas que as singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que homens co-pertencam sem uma condição representável de pertencimento (seja mesmo na forma de um simples pressuposto) - é isso que o estado não pode em caso algum tolerar." (*idem, ibidem*, p. 59, tradução nossa).

Ora, é exatamente essa forma intolerável da comunidade que se torna possível com 4'33". Os não-ouvintes, desamparados pelo silêncio, encontram no desamparo a sua destinação: fazem comunidade em sua impotência, entram em contato. E, do amontoado de rotas de colisão inaugurado pela irrupção do Comum na situação, emerge uma obra que ela mesma já não pode mais figurar como tal - obra desativada,

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 69-89, novembro. 2020

anti-obra, obra inoperosa: destituída de toda capacidade de ordenamento e de determinação de efetividades, 4'33" não pode ser nada mais que sua própria capacidade de ser afetada pelo que lhe é contingente, e nesse sentido está condenada a ser nada mais que sua própria impotência. Nesse sentido, não só em contato entre si, os não-ouvintes também se chocam com 4'33", e com 4'33" fazem comunidade: porque o silêncio desampara os sujeitos, mas a descoberta da política nesse desamparo mobiliza o silêncio na sua dimensão mais furiosa e barulhenta. No silêncio de 4'33", os elementos musiciais destituídos de todas as suas propriedades harmônicas se chocam entre si *como se batessem suas cabeças contra a parede*, para lembrarmos da declaração de guerra proferida por Cage contra a harmonia na presença do seu já mais velho professor Schoenberg:

"Depois que já estudava com ele havia dois anos, Schoenberg me disse: 'Para escrever música, você tem que ter uma sensibilidade para harmonia'. Expliquei para ele que eu não tinha nenhuma sensibilidade para harmonia. Ele disse então que eu sempre encontraria um obstáculo, que seria como se eu me deparasse com uma parede que eu não poderia atravessar. Eu disse: 'Nesse caso, eu vou dedicar minha vida a bater minha cabeça contra essa parede'." (CAGE, 1973, p. 261, tradução nossa).

Quando Cage uma vez constata que o silêncio não existe, ele antes de tudo quer nos alertar da veracidade do princípio segundo o qual "o vazio nunca foi nem será inerte" (SAFATLE, 2016, p. 35). E, sustentamos, é somente iluminada por esse princípio - que é o princípio por excelência da política - que a potência-de-não, da forma como ela é formulada por Agamben, pode verdadeiramente cumprir aquilo que se propõe a cumprir: encontrar para as coisas do mundo - e, mais fundamentalmente ainda, encontrar para o próprio mundo - um novo uso. Um uso intolerável do ponto de vista do estado, um uso impossível para os sujeitos que povoam esse mundo; mas o único uso possível para a comunidade que há de habitar o mundo que vem

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.69-89, novembro. 2020

Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990.
- _____. *O poder soberano e a vida nua* [Homo sacer, I]; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *Bartleby, ou da contingência*; tradução de Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. *Che cos'è la filosofia?*. Macerata: Quodlibet, 2016
- _____. *O uso dos corpos* [Homo sacer, IV, 2]; tradução de Selvino J. Assman. 1ªed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Experimentum linguae: a experiência da língua*; tradução de Cláudio Oliveira. Rio de Janeiro: Circuito, 2018
- BADIOU, Alain. *Ser e evento*; tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, UFRJ; 1996.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história, in *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*; tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 222-232.
- CAGE, John. *Silence: lectures and writings by John Cage*. Hanover: Wesleyan University Press, 1973.
- CHOPIN, Frédéric. *Esquisses pour une méthode de piano*. Paris: Flammarion, 1993.
- PLATÃO. *República*; tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Para Referenciar:

NACCARATO, Pedro Rodrigues. O silêncio e a fúria: leitura da peça 4'33", de John Cage através da filosofia de Agamben (ou talvez o contrário). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p.69-89, novembro. 2020

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

WISNICK, José Miguel. *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. 2.ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

Mente, Cérebro e Anomalia

Alexandre Magno Querino Amaral Silva¹

Resumo: No presente trabalho apresentarei o Monismo Anômalo de Donald Davidson, sua crítica ao reducionismo fisicalista e avaliarei sua proposta de se fazer Psicologia *como* Filosofia. O fisicalismo tratado aqui pode ser genericamente descrito como uma doutrina filosófica que tem a pretensão de explicar eventos mentais através da explicação de eventos físicos, aqueles sendo tratados como idênticos ou supervenientes a estes. Davidson defende que este pretense reducionismo não é possível, os eventos mentais *escapam* às explicações físicas. Apresentarei mais detalhadamente o problema e, em seguida, farei uma exposição inicial dos três princípios teóricos enunciados pelo autor, a saber: princípio da interação causal; p. do caráter nomológico da causalidade; p. do caráter anômalo do mental. Com estes princípios em mãos poderemos delinear uma versão da Teoria da Identidade (*Token Identity Theory*) que é diferente da usual. O autor defende que: embora haja interação causal entre mental e físico, não podem existir leis causais deterministas que expliquem os eventos mentais, as leis são sempre físicas. É justamente esta resistência de adequação à leis causais que caracteriza a *anomalia* do mental. Avaliando o argumento davidsoniano, chegamos à conclusão de que sua proposta é adequada ao considerarmos a opacidade semântica que eventos mentais oferecem a teorias físicas. Porém, mantém-se em aberto a questão sobre se este é mesmo um impedimento radical ou se depende do avanço das teorias físicas sobre o cérebro.

Palavras-chave: Filosofia da Mente, Donald Davidson, Monismo Anômalo, Fisicalismo, Reduccionismo.

Introdução

Hoje levantei-me da cama e fui à cozinha fazer o café. Se, por acaso, eu tivesse um vizinho bisbilhoteiro que, ao me observar pela janela, tentasse explicar por que fiz

¹ Graduando em Filosofia na UFBA; bolsista do PET de Filosofia. Área de interesse: Filosofia da Mente; Ceticismo; Epistemologia. E-mail: silva.amqa@gmail.com.

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

essas coisas, que palpite ele daria? Vamos supor que além de mal educado ele também seja *reducionista*, e que diga que me levantei porque meu cérebro entrou em um tal estado que me fez despertar, comandou meus músculos esqueléticos para que permitissem meu deslocamento até a cozinha onde fiz o café, e assim por diante. Eu teria de conceder-lhe certa razão quanto ao que aconteceu com meu *corpo* nesses episódios, de fato sem o corpo funcionando deste modo eu jamais teria levantado e desfrutado de meu tradicional cafezinho. Entretanto, eu não diria nada disso se me pedissem uma explicação de minhas ações, muito pelo contrário. Diria que, por exemplo, levantei porque percebi que era segunda-feira, quis fazer o café porque eu gosto de café, e que assim sigo o curso de minha vida cotidiana.

É bastante razoável acreditar que meu cérebro tenha *causado* a ativação de meus músculos e permitido a execução de meus movimentos, mas parece que minhas crenças e desejos também exercem algum papel. Todavia, meu cérebro e meus músculos são coisas de uma mesma *natureza*, são coisas materiais, físicas. E meus estados mentais, que tipo de coisa eles são? Examinemos.

Descartes defende em suas *Meditações* que alma e corpo são substâncias distintas, cada uma com seus modos e atributos próprios. Admite também que o mundo material, dos corpos, é *causalmente fechado*. Isso significa que a causa de um evento material só pode ser outro evento também material, mas disso surge um problema: como explicar ações intencionais, nas quais os eventos mentais têm um papel relevante, até mesmo *causal*? Embora Descartes tenha admitido uma tal *união substancial* que explicasse essa condição peculiar da relação mente-corpo, isso permanece ainda como um ponto que necessita de esclarecimento.

Como poderia um evento em uma mente imaterial alterar um objeto material? Como um evento físico pode gerar uma mudança em uma mente imaterial? A distância metafísica que Descartes coloca entre as mentes e os corpos materiais parece impedir sua interação causal. (HEIL, 1998, p. 23, tradução nossa).

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

A dificuldade deixada por Descartes (que pode ser chamada de *problema mente-corpo*) gerou diferentes posições dentro da Filosofia da Mente, dentre elas a Teoria da Identidade (*Token Identity Theory*). Esta tem como um de seus pressupostos a recusa a qualquer divisão substancial, é monista, o que significa dizer que admite o mundo como sendo somente material. Porém, afirmar que não há divisão substancial entre eventos mentais e físicos acarreta como consequência uma dificuldade teórica, a saber, a de encontrar entre as coisas materiais (no cérebro, por exemplo) algo que seja como *crenças, desejos, emoções, etc.*

Quanto mais aprendemos sobre o sistema nervoso, no entanto, mais descobrimos correlações aparentes entre ocorrências mentais e acontecimentos neurológicos no cérebro. [...] Suponha que essas correlações fossem perfeitas: cada estado ou processo mental poderia ser correspondido a algum estado ou processo neurológico. O que devemos fazer com isso? (HEIL, 1998, p. 71, tradução nossa).

A Teoria da Identidade pretende, como o próprio nome sugere, *identificar* quaisquer eventos mentais com seus respectivos eventos cerebrais. A ideia é a de que concomitante ao momento em que tenho a crença de que comi algo doce, por exemplo, meu cérebro entra num tal estado específico que corresponde, é idêntico, àquele evento mental. A vantagem de uma teoria como essa é a de poder explicar os eventos mentais a partir de elementos observáveis, o que permite uma abordagem propriamente *científica* de nossa vida mental. Poderíamos, então, entender a mente humana de tal modo que permitisse descobrir suas regularidades, suas leis de funcionamento e obter um grau razoável de previsibilidade de eventos (típico do conhecimento científico). Poderíamos, talvez, com o avanço dos conhecimentos sobre o cérebro, ser capazes de replicar uma mente ou até mesmo criar uma máquina que *pensa e age intencionalmente*. A distinção entre o conhecimento do cérebro e da mente é só uma questão de *grau* e não de *tipo*.

Essas pretensões são realmente de fazer saltar os olhos, mas, se me é

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

permitido, farei uma consideração. Retomemos cuidadosamente o exemplo inicial: será que explicação dada por meu vizinho bisbilhoteiro pode realmente *explicar* minhas ações? Podemos questionar a capacidade de uma descrição puramente física de dar conta da *intencionalidade* de minhas ações. Esta é uma crítica que faz Donald Davidson ao fisicalismo reducionista. Embora Davidson seja também um filósofo fisicalista, sua teoria é caracterizada como um Monismo Anômalo².

Uma versão da Teoria da Identidade

É bastante comum, nos dias atuais, a posição de que mentes, e seus eventos mentais, fazem parte do mundo material (contrariando o tradicional Dualismo Cartesiano). Vou me referir a esta posição monista genericamente como fisicalismo ou materialismo. Não se trata de uma posição unitária, há um considerável número de vertentes e posições diferentes competindo entre si. Continua sendo uma dificuldade delimitar qual exatamente é o lugar da mente no mundo natural. O objeto a ser estudado aqui é o Monismo Anômalo de Davidson.

O autor parte de três princípios³: (i) ao menos alguns eventos mentais estão causalmente relacionados com eventos materiais; (ii) sempre que há o estabelecimento de uma relação causal, há necessariamente uma lei regulando esta relação; (iii) eventos mentais não se adequam a leis causais, são anômalos. O autor parece encarar estes princípios não somente como inegociáveis mas também como *irrecusáveis*. Quando observamos e examinamos nossa experiência cotidiana não

² Ver mais detalhes sobre o Monismo Anômalo em: MALPAS, Jeff. "Donald Davidson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/davidson/>; YALOWITZ, Steven. "Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/anomalous-monism/>.

³ DAVIDSON, Donald. *Mental Events*. In: DAVIDSON, D. *Essays on Action and Events*. New York: Oxford University Press, 2001, volume 1. p. 170-187.

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

podemos nos furtar de admitir que alguns de nossos eventos mentais (crenças, desejos, decisões, etc.) causam ou são causados por eventos materiais que ocorrem no mundo, ou que as leis causais que encontramos na natureza são regulares e deterministas, ou que, a despeito deste determinismo da natureza, nossas mentes resistem à qualquer adequação a leis gerais.

O que Davidson chama de eventos materiais (*material events*) e eventos mentais (*mental events*) são acontecimentos que podem ser descritos como tais. Algo como “a caneta está sobre a mesa” é um evento material, uma descrição que se utiliza de uma linguagem (chamemos de L) que contém somente predicados físicos com verbos como “estar”, “cair”, “dissolver”, etc. Eventos mentais são aqueles que contêm predicados mentais em sua descrição, como por exemplo: “Adamastor não quer dançar”. Se utilizarmos de uma linguagem com predicados mentais (L') com verbos como “querer”, “preferir”, “crer”, etc., então teremos uma descrição adequada a um evento mental.

Além do tipo de verbo utilizado em suas descrições, eventos materiais e mentais diferem em outro aspecto. Eventos materiais sempre se adequam a leis causais, eventos mentais não. Quando estamos diante de um evento material que possa ser descrito como “a rocha caiu no chão” podemos supor que há leis causais que regem este acontecimento, e que podem ser usadas para *explicá-lo*. Esta minha última asserção é verdadeira em função de que as explicações utilizadas para dar conta desse evento particular podem ser generalizadas para qualquer acontecimento do tipo “queda de rocha”, isto é precisamente o que significa ser regido por uma lei. Quando estamos diante de um evento mental como, por exemplo, “Adamastor não gosta de borboletas” é preciso notar que a nossa compreensão desta descrição depende, por um lado, do significado destas palavras na linguagem, por outro lado, do significado que esta frase tem no esquema conceitual do sujeito em questão. Diferente do

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

exemplo da rocha que pode ter seu movimento generalizado e encaixado sob leis.

A fim de interpretar o comportamento verbal, devemos ser capazes de dizer quando um falante detém uma frase que ele diz ser verdadeira. Mas as sentenças são consideradas verdadeiras em parte por causa do que se acredita, e em parte por causa do que os falantes querem dizer com suas palavras. O problema de interpretação para isso é o problema de abstrair simultaneamente os papéis da crença e do significado no padrão de sentenças ao qual um falante adere ao longo do tempo. (DAVIDSON, 1994a, p.90, tradução nossa, grifos nossos).

Como posso saber o que Adamastor entende por “Não gosto de borboletas”? O meio mais coerente seria, ao meu ver, inquirindo-o. É preciso dialogar com o sujeito, conhecer suas crenças e suas respectivas relações, saber o que ele sabe e o que não sabe, seus desejos e aversões, em suma, é preciso *diálogo*. A questão é que mesmo após um exaustivo diálogo com o sujeito, com o fim de compreender o que na mente dele significa “Não gosto de borboletas”, o resultado desta investigação só pode dizer respeito a este indivíduo em particular.

Quando analisamos uma rocha, com certa massa, dimensão, tenacidade, elasticidade, etc., podemos conhecer suas propriedades a ponto de generalizá-las para qualquer rocha que tenha estas características. O significado de “massa”, por exemplo, quando se analisa as propriedades de uma rocha é precisamente o mesmo quando se analisa qualquer outra rocha.

O significado de “gostar de borboletas” para uma pessoa não pode ser generalizado para as demais, pois o conteúdo deste significado, ainda que possua um fator externo e cultural, depende em grande parte de fatores particulares (crenças, desejos, ações, etc.). Imagine, por exemplo, duas pessoas que dizem gostar de borboletas, mas uma delas acredita que borboleta é uma espécie de ave, enquanto a outra acredita que é um inseto. Não se pode identificar estes dois eventos

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

psicológicos, mesmo que, em seus cérebros, o mesmo evento físico (neurológico) seja observado.

A Teoria da Identidade fisicalista pretende, a partir da identificação entre o pensar em “gosto de borboletas” e algum estado cerebral, obter um conhecimento geral sobre a mente humana. O problema desta proposta, retomando o que foi dito acima, é que mesmo que a mesma descarga elétrica seja observada em vários cérebros, ainda assim o pensamento “gosto de borboletas”, um *tipo* de evento mental, poderá ter um significado diferente em cada indivíduo, o que faz com que essa identificação *de tipos de eventos mentais* não se sustente.

Pois o que precisa ser enfatizado é que são as descrições de eventos psicológicos individuais, e não tipos de eventos, que são supervenientes nas descrições físicas. Se um certo conceito psicológico se aplica a um evento e não a outro, deve haver uma diferença que pode ser descrita em termos físicos. Mas isso não significa que haja uma única diferença fisicamente descritível que distingue quaisquer dois eventos que diferem em um dado aspecto psicológico. (DAVIDSON, 1994b, p. 134-136, tradução nossa, grifos nossos).

A proposta de Davidson é a de uma Teoria da Identidade não de *tipos* mas de *eventos particulares*. Disso se pode concluir que há sim identidade entre mental e físico, mas sempre entre o evento na mente de um indivíduo e um evento material no cérebro deste mesmo indivíduo.

A impossibilidade de leis psicofísicas

Quando estabelecemos uma lei causal entre dois eventos materiais ela é, segundo Davidson, sempre determinista. Quando descobrimos que há uma relação causal entre o acontecimento de uma combustão completa (causa) e a liberação consequente de CO₂ e H₂O no meio (efeito), isto significa que em todos os casos particulares de combustão completa ocorrerá o mesmo. Mas e se, por exemplo,

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

descobrimos que a *causa* de um crime cometido foi um adultério? Poderíamos determinar que em todos os casos em que houver uma traição, haverá um crime idêntico?

É claro que eu teria de descer aos mínimos detalhes de cada exemplo para haver uma comparação justa. Do mesmo modo que estaria garantida as CNTP (Condições Normais de Temperatura de Pressão) no exemplo da combustão, no segundo exemplo os estados neurais dos sujeitos deveriam ser também constantes e idênticos, mas o meu ponto aqui é outro.

A luz do que foi dito acima, afirmo que: mesmo que pudéssemos garantir que dois sujeitos tivessem os mesmos estados neurais, seus estados mentais ainda poderiam ser diferentes em sentido *semântico*. Quando uma explicação mental entra em jogo, como modo de compreender as causas de uma ação intencional, precisamos interpretar os eventos mentais de outrem para que possamos efetivamente *racionalizar* seu comportamento, explicar adequadamente suas ações.

Quando dialogamos com alguém estamos sempre sujeitos a ajustar os significados de nossos termos comuns. Se converso com alguém sobre baleias e meu interlocutor não sabe que baleias são mamíferos, então ao lhe informar isso, meu interlocutor pode ajustar o significado que a palavra “baleia” tem para ele. Neste sentido toda comunicação, segundo Davidson, funciona semelhante a uma *tradução*, em que precisa-se ajustar o significado das palavras para que os falantes possam se entender.

O problema da indeterminação da tradução, uma clara herança da doutrina de W. V. Quine, é importante neste contexto. Não conseguimos transmitir perfeitamente o significado de um termo ao dizê-lo a outro. E este caráter *lacunar* ou indeterminado é também manifesto em qualquer comunicação entre pessoas quando tentamos compreender ou explicar o comportamento verbal de alguém. Ou ainda, quando

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

queremos traduzir a descrição de o evento mental para um vocabulário de uma teoria física, esta é a *heteronomia* a qual o autor se refere.

O caráter heteronômico das afirmações gerais ligando os traços mentais e físicos retoma este papel central da tradução na descrição de todas as atitudes proposicionais e à indeterminação da tradução. (DAVIDSON, 2001, p. 183, tradução nossa)

Por mais que eu diga ao meu vizinho bisbilhoteiro que “Eu gosto de café”, ele nunca será capaz de entender *exatamente* o que isso significa para mim usando de um esquema conceitual puramente físico.

Certamente ele entenderá algo, como um bom falante da língua portuguesa, mas sempre haverá lacunas. Por exemplo, ele não saberá (usando de um vocabulário puramente físico) que eu *conheço* os efeitos benéficos que o café causa em nosso corpo, ou que meu pai foi quem me *apresentou* esta bebida, ou ainda que, pelo hábito, basta sentir o cheiro do café para que eu me *recorde* de ótimos momentos que vivi. Tudo isso é relevante para entender o evento mental “Eu gosto de café”, mas é impossível mencionar qualquer uma destas coisas através de um vocabulário puramente físico. Termos como “conhecer”, “perceber”, “lembrar”, “gostar”, etc. sempre estarão presentes. O *diálogo*, portanto, aparecerá como a principal ferramenta investigativa no momento de interpretar o comportamento verbal e de explicá-lo, porém, mesmo que dialoguemos bastante, nunca será o suficiente para reduzi-lo. A carga semântica necessária à explicação de eventos mentais é *opaca* para a teoria física.

É uma característica da realidade física que a mudança física pode ser explicada por leis que a conectam com outras mudanças e condições fisicamente descritas. É uma característica do mental que a atribuição de fenômenos mentais deva ser responsável com o pano de fundo das razões, crenças e intenções do indivíduo. Não pode haver conexões estreitas entre os reinos se cada um deve manter a fidelidade à sua fonte adequada de evidências. (DAVIDSON, 2001, p. 183, tradução nossa)

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. *Mente, cérebro e anomalia*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

Esta indeterminação da tradução de descrições mentais para descrições físicas é o que impede a formulação de leis causais psicofísicas. Dado que não podemos operar uma redução heteronômica, ou seja, de um esquema conceitual para outro, não podemos substituir as explicações de vocabulário mental pelas explicações de vocabulário físico, como pretendia meu vizinho bisbilhoteiro. A constatação dessa irreduzibilidade do mental leva alguns autores ao Eliminativismo, outros ao Dualismo, Davidson pretende conciliar esta tese com a teoria da identidade, aceitando a mente como anômala.

Anomalia do mental

Quando há um evento mental como “quero apertar o botão” e em seguida meu dedo se move de modo que o botão seja pressionado, esta ação pode ser explicada adequadamente pela menção ao meu evento mental de *querer* apertar o botão. Entretanto, a única *lei* causal que se pode formular é entre o movimento físico de meu dedo e sua relação com o botão que pressionou. Diante da impossibilidade de meu *querer* figurar em uma lei causal, por conter um predicado mental sujeito à uma danosa, do ponto de vista explicativo, lacuna interpretativa, fica claro o seu caráter anômalo: não pode ser enquadrado em uma lei causal, porém também não pode deixar de ser mencionado quando queremos *explicar* uma ação intencional.

Com isso Davidson propõe, por um lado, um monismo ontológico e, por outro, uma dualidade semântica ou explicativa. De um lado temos a possibilidade de explicar eventos materiais a partir de explicações físicas, nas quais podem ser formuladas leis causais deterministas. De outro lado temos a possibilidade de explicar ações intencionais a partir de explicações mentais, visto que explicações físicas não cumprem esse papel adequadamente (como fica claro no exemplo inicial do vizinho bisbilhoteiro), e este tipo de explicação tem a característica de não poder ser enquadrada em leis deterministas ou traduzida para um vocabulário físico, embora

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

cumpra seu papel de modo adequado. Nisso consiste a anomalia dos eventos mentais: podem explicar ações causalmente mas não se adequam a leis causais.

Psicologia como Filosofia

Diante da confirmação de sua versão da Teoria da Identidade e de sua tese quanto a impossibilidade de leis psicofísicas, Davidson propõe uma alternativa para a Psicologia: que seja feita *como Filosofia*. Quando interpretamos as ações intencionais de alguém, precisamos mencionar e adequar os respectivos eventos mentais que possam explicar de forma eficaz a ação, essa atitude inclui investigar a mente da pessoa a fim de compreender suas crenças, desejos, conhecimentos e outros elementos relevantes de sua vida mental, e estes foram tradicionalmente objetos de investigação da Filosofia ao longo de sua tradição.

A Psicologia, para Davidson, não deve ser nem totalmente livre de elementos empíricos, nem puramente empírica, mas deve figurar *entre* estes pólos. Não é possível desvencilhar a mente do mundo natural como queria o dualismo cartesiano, mas seu lugar nele não é o mesmo que o de qualquer outro objeto da ciência empírica, como quer o fisicalismo reducionista ou a Teoria da Identidade *de tipo*. A solução é a compreensão de que, ainda que a mente seja sim idêntica ou superveniente a estados cerebrais, é preciso uma linguagem composta por predicados mentais (L') para que possamos explicar os eventos mentais que nos aparecem, para que tenhamos entendimento sobre a mente humana. Meu vizinho bisbilhoteiro, ao tentar explicar meu comportamento somente fazendo uso de predicados físicos (L), não só deixou de lado minhas crenças, intenções e desejos como também falhou em *explicar* minhas ações. Sempre que deixamos de lado o caráter interpretativo e racionalizável dos eventos mentais, perdemos a oportunidade de tratar o outro como um agente racional.

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

Conclusão

É clara a força do argumento davidsoniano contra a redução do mental ao físico. A opacidade semântica é o principal obstáculo na operação de uma redução adequada de eventos mentais a eventos físicos no cérebro. Porém, penso que ainda cabe um questionamento sobre se esta redução é realmente *impossível*, como sugere Davidson. Não é razoável ao menos supor que o avanço das ciências do cérebro podem aprimorar-se a ponto de superar esta opacidade semântica?

Acredito que o problema da anomalia do mental, enquanto um problema ontológico que versa sobre o lugar da mente no mundo natural deve hoje ser cortejado com a referência aos avanços mais recentes das neurociências. Embora trate-se de um problema propriamente filosófico, penso que este diálogo seja relevante e enriquecedor.

Compreender a mente humana talvez seja um dos maiores desafios contemporâneos, logo, seria impossível dar um veredito radical a partir desta breve análise. Então, por ora, estou disposto a concordar parcialmente com o argumento davidsoniano. Embora eu não tenha neste momento razões para afirmar que a mente é redutível ao cérebro, ousa ainda discordar da ideia de que isso seja radicalmente impossível. Não foram poucas as vezes que filósofos fizeram apostas como essas, em relação ao futuro da ciência e da filosofia, e tiveram o tapete puxado de seus pés. É preferido, portanto, deixar este ponto em aberto.

Para Referenciar:

SILVA, Alexandre Magno Querino Amaral. Mente, cérebro e anomalia. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 90-102, novembro. 2020

Referências:

DAVIDSON, Donald. Mental Events. In: DAVIDSON, D. *Essays on Action and Events*. New York: Oxford University Press, 2001, volume 1. p. 170-187.

DAVIDSON, Donald (1994a). Psychology as philosophy. In: *Filosofía de la Psicología*. trad. Miguel Candel. (Edição Bilíngue) Barcelona: Anthropos, 1994, p. 64-108, 1994 (Textos y Documentos; 19).

DAVIDSON, Donald (1994b). The material mind. In: *Filosofía de la Psicología*. trad. Miguel Candel. (Edição Bilíngue) Barcelona: Anthropos, 1994, p. 110-152, 1994 (Textos y Documentos; 19).

HEIL, John. *Philosophy of mind: a contemporary introduction*. London: Routledge, 1998.

MALPAS, Jeff. "Donald Davidson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/davidson/>.

SILVA FILHO, Waldomiro José. Externalismo sem dogmas. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), Rio de Janeiro, 2007, v. 21, p. 113-131.

SILVA FILHO, Waldomiro José. Razão e interpretação. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n.103, p. 219-237, 2005.

YALOWITZ, Steven. "Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/anomalous-monism/>.

TRADUÇÕES

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

O Verdadeiro Adam Smith

*Oto Juan Resende do Nascimento Barbosa*¹

Tradução de: *The Real Adam Smith*, Paul Sagar²

Resumo: Neste artigo, Paul Sagar tenta trazer uma nova perspectiva do filósofo inglês Adam Smith, trazendo à tona a sua filosofia moral e defendendo que o pensamento econômico atual distorce o que Smith realmente pensou. O professor de teoria política do departamento de economia política da King’s College London argumenta que desde o lançamento de *A Riqueza das Nações* em 1776 até os dias de hoje, a filosofia moral de Smith foi apartada de seu pensamento econômico e que muitas de suas principais formulações foram distorcidas pelos defensores do livre mercado. Sagar também diz que em tempos de polarização política, uma leitura mais cuidadosa tanto da filosofia moral quanto das ideias econômicas de Smith podem sugerir novas rotas para uma postura mais ética na economia e na política.

Palavras-chaves: Adam Smith; Ética; Economia; Política; Liberalismo

Se você já ouvir falar de algum economista, é provável que tenha sido de Adam Smith. Ele é o mais conhecido de todos os economistas, e é tipicamente saudado como o pai fundador desta ciência obscura. Além disso, ele é geralmente retratado não apenas como um dos primeiros defensores da teoria econômica, mas também da superioridade dos mercados sobre os planejamentos governamentais. Em outras palavras, Smith é conhecido nos dias de hoje tanto como o fundador da economia quanto como um ideólogo da direita.

No entanto, apesar de serem amplamente aceitas como verdadeiras, ambas as

¹ Graduando em Filosofia pela UFBA.

² Professor de teoria política no departamento de economia política no King’s College London. Ele é o autor de *The opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*.

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

alegações são, na melhor das hipóteses enganosas e, na pior das hipóteses, falsas.

A popularidade de Smith como economista é uma grande reviravolta no destino de um homem que passou a maior parte de sua vida como um acadêmico um tanto recluso. No cargo de professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow, a maioria das aulas de Smith era sobre ética, política, jurisprudência e retórica, e na maior parte de sua carreira ele foi conhecido pelo seu primeiro livro, *A teoria dos sentimentos morais* (1759). Sua identidade profissional era propriamente a de um filósofo – até porque – a disciplina de “economia” não surgiu até o século XIX, época em que Smith já estava morto há muito tempo. (Ele morreu em julho de 1790, quando a Revolução Francesa estava em pleno andamento.)

Reconhecidamente, a reputação de Smith como economista não é inteiramente misteriosa. Seu bastante citado *Uma investigação da natureza e a causa da riqueza das nações* (1776) foi indubitavelmente importante na eventual formação – no século seguinte – da economia como disciplina. Mas até mesmo aqui as coisas não são tão simples como parecem. Já que *A riqueza das nações*, um calhamaço de 1000 páginas que mistura história, ética, psicologia e filosofia – carrega pouca semelhança com a natureza a-histórica e altamente matemática da mais recente teoria econômica. Se é que podemos defini-lo, o livro mais famoso de Smith é um trabalho de economia política, um campo de investigação outrora predominante, que sofreu um forte declínio na segunda metade do século XX.

No entanto, a reputação de Smith começou a se distanciar dele desde muito cedo. Pouco tempo depois de sua publicação, *A riqueza das nações* foi festejado no parlamento britânico pelo líder do partido Whig, Charles James Fox. Ironicamente, Fox admitiu, tempos depois, que na verdade nunca tinha lido a obra (alguns poucos não-leitores subseqüentes do livro mostraram tamanha sinceridade, apesar de muitos

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

deles o citarem). De fato, Smith suspeitou que esses que rapidamente entoaram os seus louvores, falharam em entender os argumentos principais de sua obra. Ele posteriormente descreveu A riqueza das nações como um ‘violento ataque... a todo o sistema comercial da Grã-Bretanha’. Apesar disso, seus políticos líderes de torcida no Parlamento continuaram a apoiar esse sistema ao qual Smith estava criticando.

Ainda que Smith tivesse se desapontado com a recepção imediata de seu trabalho, ele provavelmente ficaria ainda menos animado com os usos futuros do seu nome. Pois esse foi o seu destino de ser associado com a pressão das políticas de direita que se tornaram dominantes no início dos anos 80 e que continua a exercer uma forte influência na política e na economia atual. Comumente chamado de neoliberalismo, esse desenvolvimento é mais conhecido pela associação à Ronald Reagan e Margareth Thatcher. Mas é de fato, um movimento com profundas raízes intelectuais, em particular nos escritos de meados do século, dos economistas Friedrich Hayek e Ludwig Von Mises. Posteriormente, o economista da escola de Chicago, Milton Friedman e o consultor político britânico Keith Joseph defenderam esse pensamento durante os anos 80, assim como uma extensa rede de acadêmicos, think tanks, empresários e legisladores associados com a Sociedade Mont Pèlerin.

Neoliberais freqüentemente invocam o nome de Smith, acreditando que ele seja um dos primeiros defensores das empresas privadas e o fundador do movimento que busca (como Thatcher esperava) ‘reverter as fronteiras do estado’ assim como permitir que o mercado floresça. O fato de que há um proeminente think tank britânico, chamado Instituto Adam Smith – que desde os anos 70 tem agressivamente promovido reformas guiadas pelo mercado, e em 2016 oficialmente se renomeou como uma organização ‘neoliberal’ – é só um exemplo dessa tendência.

Certamente, é verdade que há similaridades entre o que Smith chamava de ‘o

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

sistema de liberdade natural’, e clamores mais recentes para que o estado abra o caminho para o livre mercado. Mas se cavarmos abaixo da superfície, o que emerge mais fortemente são as diferenças entre a sutil e cética visão do papel dos mercados em uma sociedade livre, e caricaturas mais recentes dele como um fundamentalista do livre mercado *avant-la-lettre*. Por enquanto, Smith pode ser publicamente louvado por aqueles que levam fé nas empresas privadas, e aqueles que condenam o Estado como sendo a principal ameaça a liberdade e a prosperidade, o verdadeiro Adam Smith pintou uma imagem bastante diferente. De acordo com Smith, os perigos mais prementes vinham não da ação do estado isoladamente, mas do estado quando era capturado pelas elites mercantis.

O contexto da intervenção de Smith em *A riqueza das nações* era o que ele chamou de ‘o sistema mercantil’. Com esse termo, Smith queria definir a rede de monopólios que caracterizavam os assuntos econômicos do início da Europa moderna. Sob tais acordos, empresas privadas fizeram lobby com os governos pelo direito de operarem em rotas comerciais exclusivas, ou para serem os únicos importadores ou exportadores de bens, enquanto guildas restritas controlavam o fluxo de produtos e empregos nos mercados domésticos.

Como resultado, Smith argumentou que, pessoas comuns eram forçadas a aceitar preços inflacionados de produtos de má qualidade, e seus empregos estavam á mercê do conluio de seus patrões. Smith viu isso como uma afronta monstruosa, e uma restrição perniciosa à capacidade de cada nação de aumentar sua riqueza coletiva. Ainda que o sistema mercantil tenha beneficiado as elites mercantes, que trabalharam duro para mantê-lo no lugar. Smith não isentou de críticas, os patrões que trabalharam contra os interesses do povo. Como ele escreveu em *A riqueza das nações*: “As pessoas do mesmo ramo raramente se reúnem, mesmo para diversão e lazer, mas quando o fazem a conversa termina em uma conspiração contra o povo,

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

ou em alguma tramóia para aumentar os preços”.

Os comerciantes passaram séculos assegurando sua injusta posição de vantagem. Em particular, eles inventaram e propagandearam a doutrina da ‘balança comercial’ e foram bem sucedidos em elevá-la a sabedoria recebida da época. A idéia básica era que a riqueza de cada nação consistia no montante de ouro que ela possuía. Seguindo essa idéia, os comerciantes alegaram que, para ficar rica, uma nação precisava exportar o máximo possível e importar o mínimo possível, mantendo assim um equilíbrio ‘favorável’. Eles então se apresentaram como servos do povo se oferecendo para administrar monopólios apoiados pelo estado que limitariam a entrada e aumentariam a saída de mercadorias e, portanto, do ouro. Mas, como a extensa análise de Smith nos mostrou, isso era pura bobagem: ao invés disso, o que era necessário eram acordos comerciais abertos para que a produtividade aumentasse em geral e a riqueza coletiva crescesse para o benefício de todos.

E pior que isso, Smith achava que os comerciantes eram a fonte do que seu amigo, filósofo e historiador David Hume, chamou de “inveja do comércio”. Esse foi o fenômeno pelo qual o comércio se transformou em instrumento de guerra, ao invés do vínculo de “união e amizade” que deveria ser. Ao brincar com sentimentos chauvinistas, os comerciantes inflamaram o nacionalismo agressivo e cegaram as populações internas do fato de que seus verdadeiros interesses estavam na formação de relações pacíficas com seus vizinhos.

A paz e a estabilidade do continente europeu foram postas em risco pelas conspirações dos comerciantes, que incitaram políticos a lutarem em guerras para proteger os mercados internos, ou conquistarem mercados externos. Afinal, conceder monopólios privados com apoio militar era muito mais fácil do que competir no mercado aberto, diminuindo preços e melhorando a qualidade. Desse modo, os

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

comerciantes conspiravam constantemente para tomar conta do estado, enganando o povo ao usar o poder político para promover suas próprias vantagens seccionais.

De fato, a idéia mais famosa de Smith – a da mão invisível como uma metáfora para a alocação descoordenada do mercado - foi invocada no contexto de sua crítica as elites mercantis. Certamente é verdade que Smith era cético em relação às tentativas dos políticos de interferir ou ignorar os processos básicos do mercado, na vã esperança de tentar fazer um trabalho melhor na alocação de recursos, mais do que era possível ao deixar que o mercado fizesse seu trabalho. Porém, na passagem de *A riqueza das nações*, onde ele invocou a idéia da mão invisível, o contexto imediato não era simplesmente o da intervenção estatal em todas as áreas, mas a intervenção estatal empreendida a pedido das elites mercantis que estavam promovendo seus próprios interesses às custas do povo.

É uma ironia da história que a mais famosa idéia de Smith é agora comumente invocada como uma defesa de mercados sem regulação diante da interferência do estado, de modo a proteger os interesses das empresas privadas. Uma vez que, isso é praticamente o oposto da proposta original de Smith, que era advogar por restrições sobre como os grupos de comerciantes poderiam atuar. Quando ele argumentou que os mercados funcionavam de forma eficiente – porque embora cada indivíduo “vise seu próprio ganho, e está nisso, como em muito outros casos, guiado por uma mão invisível para promover um fim que não era parte de sua intenção – este foi um apelo para tornar os indivíduos livres das restrições impostas pelos monopólios que os comerciantes haviam estabelecido e estavam usando o poder do Estado para sustentar. A mão invisível não foi originalmente invocada para chamar a atenção para o problema da intervenção estatal, mas sim da captura do Estado.

Smith estava, no entanto, extremamente pessimista em relação ao

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

estrangulamento exercido pelos comerciantes sobre a política europeia e não acreditava que esse estrangulamento fosse um dia afrouxado. Desse modo, ele cunhou sua alternativa preferida – a de mercados liberais gerando riqueza que era repassada a todos os membros da sociedade – um ‘utopia’ que nunca se realizaria. A história, até certo ponto, provou que ele estava errado nessa questão: hoje vivemos uma era de liberdade econômica. Mas ninguém deve negar que a conspiração mercantil e o casamento do estado com que o hoje chamamos de poder corporativo permanecem como características que definem a nossa realidade política e econômica.

De todo modo, a hostilidade de Smith para com os comerciantes está muito distante de uma defesa de um herói capitalista empreendedor ao estilo Reagan, do mercado que precisa apenas ser libertado das restrições do Estado e nos levar a terras ensolaradas do crescimento econômico. Pelo contrário, a análise de Smith implica que uma sociedade livre com uma economia saudável precisará colocar correntes nas elites econômicas para que tenha a mínima chance de fazer seu paradoxal trabalho.

Isso, portanto, faz de Smith um dos primeiros defensores da esquerda? Não, e seria um erro crasso tirar essa conclusão. A verdade é muito mais complexa e interessante do que isso. Embora Smith fosse profundamente crítico sobre o modo como os comerciantes conspiraram para promover suas próprias vantagens às custas do resto da sociedade, ele não tinha a ilusão de que os atores políticos pudessem substituir com sucesso os comerciantes como os condutores necessários da atividade econômica.

Certamente, quando os comerciantes foram autorizados a governar com soberania – no caso da Companhia Britânica das Índias Orientais que foi autorizada

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

a governar em Bengala. “Necessidade, Fome e Mortalidade”, esses foram os resultados da “tirania”, e a “calamidade” foi desencadeada na Índia, tudo resultado de uma “autoridade opressora” baseada na força e na injustiça. Sob absolutamente nenhuma circunstância, pensou Smith, os comerciantes deveriam se encarregar da política. Suas conspirações monopolistas seriam “destrutivas” para todos os países “que tem a infelicidade de estar sob seu governo”.

No entanto, algo parecido com o contrário também era verdadeiro: políticos eram péssimos comerciantes e não deveriam tentar assumir o controle de sistemáticos assuntos econômicos. Esse foi o produto da situação estrutural enfrentada pelos líderes políticos, a quem Smith alegou que “raramente conseguiram” se tornar “aventureiros nos ramos mais comuns do comércio”, apesar de muitas vezes terem tentado e por vezes por um desejo genuíno de melhorar a condição de sua nação.

De acordo com Smith, políticos eram muito piores ao decidir onde e como alocar recursos do que o resultado da soma de indivíduos que empreendem espontaneamente sob a livre troca. Como resultado, em assuntos de comércio, era geralmente insensato que políticos tentassem substituir, com qualquer forma de comando centralizado, a vasta rede de compradores e vendedores. Isso, no entanto, incluiu precisamente essas redes estruturadas em torno das atividades das elites mercantis em busca do lucro.

Na análise final de Smith, os comerciantes eram uma parte potencialmente perniciosa, mas inteiramente necessária, do funcionamento de economias em larga-escala. A verdadeira ‘ciência do estadista e do legislador’ consistia em decidir qual a melhor forma de controlar as atividades nefastas dos comerciantes. Políticos eficazes tiveram que encontrar o equilíbrio entre conceder às elites econômicas a liberdade de exercer atividades comerciais legítimas, além de ter o controle quando essas

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

atividades se tornarem veículos de exploração. Em outras palavras, Smith estava muito longe de nos pedir que levássemos fé em “empreendedores”, os supostos “criadores de riqueza”, aos quais o neoliberalismo considera como propulsores da prosperidade econômica. Pelo contrário, conceder um reinado livre ao empreendedores seria como colocar as raposas para cuidarem do galinheiro.

No entanto, Smith não ofereceu nenhum tipo de plano premeditado sobre como encontrar o equilíbrio certo entre a liberdade comercial e o controle político vigilante. Pelo contrário, ele reiterou as profundas dificuldades subjacentes da situação em que as sociedades comerciais se encontravam.

Atores políticos, alegou Smith, estavam suscetíveis a serem absorvidos por um ‘espírito de sistema’, o que os fez se apaixonarem por planos abstratos, em que eles esperavam que introduziriam uma reforma benéfica e abrangente. Geralmente, as motivações por trás destes planos eram perfeitamente nobres: um desejo genuíno de melhorar a sociedade. No entanto, o problema, era que o ‘espírito de sistema’ cegava indivíduos para as duras complexidades das mudanças do mundo real. Como Smith expôs em a Teoria dos Sentimentos Morais em uma de suas passagens mais sugestivas:

O homem do sistema[...] parece imaginar que pode manipular os membros da sociedade com tanta facilidade quanto uma mão dispõe as peças sobre um tabuleiro de xadrez. Ele não leva em conta que, no grande tabuleiro da sociedade humana, cada peça tem movimento próprio, em geral distinto daquele que o legislador quer imprimir sobre ela. Se esses dois princípios coincidem e agem na mesma direção, o jogo da sociedade humana irá continuar facilmente e harmoniosamente, e é muito provável que será alegre e bem sucedido. Se eles são opostos ou diferentes, o jogo irá continuar miseravelmente, e a sociedade humana irá estar em todos os tempos no mais alto grau de desordem. (SMITH, 2015)

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

O argumento de Smith é facilmente mal compreendido. À primeira vista, pode parecer com uma injunção da direita moderna contra a economia planificada socialista, mas é muito mais sutil que isso. O que Smith está dizendo é que na política qualquer plano pré-concebido – especialmente um que assume que milhões de indivíduos que compõem uma sociedade irão seguir esse plano – é potencialmente perigoso. Porque o ‘espírito de sistema’ infecta os políticos com uma certeza moral messiânica de que suas reformas são tão necessárias e justificadas, que qualquer preço vale ser pago para atingir essas reformas.

No entanto, as coisas ficam a um pequeno passo de descontar o dano real que um plano pode desencadear se ele começa a dar errado – e especialmente se ‘as peças no tabuleiro de xadrez’ agirem de maneira a resistir, subverter ou confundir esse plano. Isso porque o ‘espírito de sistema’ incentiva o tipo de atitude capturada em ditados baratos como “Você não pode fazer uma omelete sem quebrar os ovos”. Em outras palavras, que oponentes inconvenientes ou espectadores podem ser sacrificados em razão de uma moral superior. Smith estava alertando contra todos os planos abstratos desse tipo. Certamente, seu ponto de vista requer ceticismo quanto as estratégias, como a tomada da base industrial de um estado, presumindo saber quais bens os cidadãos irão desejar e irão precisar nos próximos 5 anos e, assim, tentar acabar com o mercado como um mecanismo de alocação de recursos. Porém, também vê com grande suspeita um plano de privatizar rapidamente indústrias que outrora eram estatais, expondo milhões de cidadãos ao horror do desemprego e à conseqüente destruição de suas comunidades. Em outras palavras, enquanto ela certamente não percebeu, a violenta reestruturação da economia britânica feita por Thatcher durante os anos 80 foi tanto um produto do ‘espírito de sistema’ quanto qualquer parte da estratégia industrial do topo para a base soviética.

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo "The real Adam Smith" de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

A mensagem que Smith transmite, perpassa linhas ideológicas e partidárias e se aplica tanto à esquerda quanto à direita. É sobre a atitude patológica que políticos de todos os tipos estão propensos a ter. Se não for mantida sob controle, isso pode ser não só a fonte de perturbação e ineficiência, mas também de crueldade e sofrimento, quando aqueles que se encontram do lado errado das conseqüências desses planos são forçados a sofrerem independente de qualquer coisa. Smith, por sua vez, pede que reconheçamos que a política do mundo real será sempre complexa demais para qualquer ideologia pré-estabelecida. O que precisamos dos nossos políticos é um julgamento cuidadoso e maturidade moral, algo sobre qual nenhuma ideologia, nem qualquer posição no espectro político, detém o monopólio.

Nesses tempos difíceis que agora ocupamos, é difícil acreditar que os juízes políticos e prudentes que Smith imaginava, tenham grandes chances de surgir. (Atualmente, alguém na política ocidental está a altura?) É bastante provável que haverá novos homens e mulheres do sistema, com planos abstratos alternativos, seduzindo eleitores desesperadores antes de tentar impor suas próprias reformas forçadas, independentemente do que as peças no tabuleiro de xadrez possam pensar ou querer.

No final, não importa muito se essas reformas venham da esquerda ou da direita. À medida que as economias ocidentais continuam a batalhar, e a política se torna cada vez mais polarizada, os resultados ainda podem ser catastróficos. Mas, se assim for, não devemos relegar Smith a nenhum desfile de culpa. Pelo contrário, ele tentou nos avisar sobre os perigos que enfrentamos. É hora de ouvirmos, mais cuidadosamente, o que o verdadeiro Adam Smith tinha a dizer.

Para Referenciar:

BARBOSA, Oto Juan Resende do Nascimento. O verdadeiro Adam Smith: uma tradução do artigo “The real Adam Smith” de Paul Sagar (2018). *In: Argumento*, Salvador, n. 16. P.104-115, novembro. 2020

Referências:

SAGAR, Paul. **The Real Adam Smith**. AEON, 16 jan. 2018 Disponível em:
<<https://aeon.co/essays/we-should-look-closely-at-what-adam-smith-actually-believed>>

RESENHAS

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

Desobedecer

*Gustavo Ruiz da Silva*¹

(GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018. 224p.)

Publicado pela editora Ubu em 2018, o livro “*Desobedecer*”, de Frédéric Gros², é um exímio exemplo de ensaio foucaultiano. Gros, hoje um dos maiores especialistas em Foucault (autor mais citado neste livro resenhado, em vinte e três páginas), nos mostra como é possível produzir efetivas pesquisas filosóficas pensando de outra maneira. O livro, baseado em seus cursos na Sciences Po, se inicia postulando Howard Zinn (1972, p. 154) em uma nota de rodapé: “*A desobediência civil não é nosso problema. Nosso problema é a obediência civil*”. Gros nos apresenta, assim, logo de partida, três grandes motivos para que a desobediência seja incitada: 1) a pauperização absoluta, isto é, os 99% de despossuídos pelo capitalismo desenfreado; 2) a intolerável degradação do meio ambiente, onde não utilizamos mais a técnica para nos proteger da Natureza, mas sim, na atualidade, sendo ela que deveríamos proteger da técnica; e 3) os processos contemporâneos de criação de riqueza: a dívida e a especulação que desqualificam o trabalho.

O objeto, desta maneira, do livro é a desobediência, mas seu método de análise

¹ Pesquisador do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente é membro do "Grupo de pesquisa Michel Foucault CNPq/PUCSP" e do projeto "Imagem, imaginação e imagem de si" do mesmo PPG.

² Doutor em Filosofia pela Université Paris-Est Créteil (Paris XII). É professor no Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po). É organizador do quarto volume da série História da Sexualidade (2018), e autor de *Le Principe sécurité* (2012) e *Possédées* (2016), entre outros.

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

é a estilização – variações de como dar formas (GROS, 2028, p. 36) – da obediência, onde a primeira só é posta a partir da segunda. Redefinindo noções como submissão, consentimento e conformismo, este ensaio, então, poderia se chamar *Em (re)torno à obediência*. A proposição política do autor é, deste modo, a noção de “democracia crítica”, onde o estado de desobedecer é chamado de “dissidência cívica” (GROS, 2028, p. 16). Por tal razão, o ensaio não discute práticas sociais no sentido tradicional do termo, mas sim algo diferente, que o autor denomina como “ética do político”. Contudo, ele o faz sobre um outro ângulo, o do sujeito (GROS, 2028, p. 33), seguindo a noção apresentada por Foucault na *História da Sexualidade*.

A constituição de um sujeito, segundo Foucault (1988, p. 15), pressupõe maneiras que devem ser entendidas como um conjunto de práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens fixam as regras de conduta, procurando igualmente "*se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo*" (IBIDEM). Gros não propõe, assim, uma discussão nem moral, nem histórico-social ou filosófica-transcendental, mas uma anti-psicologia³ (GROS, 2018, p. 36).

Conseqüentemente, o primeiro capítulo do livro já se inicia por um movimento (marca característica deste ensaio): o de inversão da monstruosidade⁴ e, para tal, há uma forte presença de materiais artísticos (como Dostoiévski e Camus) no intuito de retomar uma série de reinterpretações bíblicas e a relação entre Jesus e a

³ Gros (2018, p. 40) propõe, assim, um quadro teórico e um horizonte de suas reflexões: ele não quer uma análise psicológica, mas sim uma análise filosófica e ética. Segundo ele: "*a ética é uma anti-psicologia, e as diferenças as formas que irei apresentar são variações de estilo*". Já a questão da ética e da primeiridade ontológica da relação de si consigo numa relação estética, pode ser vista em Foucault (2004).

⁴ Tal ponto pode ver melhor visto em: Kelson (2011); Andrade (2010) e Assy (2001) e Arendt (1999).

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

obediência⁵, concluindo que “*Jesus não quer produzir a obediência; ele exige de cada um essa liberdade na qual acredita que esteja a dignidade humana*” (GROS, 2018, p. 25). O autor, então, passa às análises de Arendt acerca da banalidade do mal, isto é, a inversão do mal, onde “*homens foram punidos por terem obedecido, e não por desobedecer*” (ARENDR, 2005, p. 863 *apud*. GROS, 2018, p. 27). Natureza asfixiada, “*não sou responsável: obedeci a ordens*” (GROS, 2018, p. 46): é assim que termina a genealogia das ordens feita no capítulo dois, onde “*obedece-se porque o custo da desobediência não é sustentável*” (GROS, 2018, p. 40).

Encaminhando a discussão para o interior do indivíduo, em especial no que concerne à subjetividade, mas em relação desse com os outros. Assim, Gros vai retornar a uma época pré-contratual para discutir La Boétie – tido por Clastres (2004, p. 247)⁶ como o Rimbaud do pensamento –, que agora será citado por todo o livro⁷. Em favor da liberdade e contra a tirania, o autor vai concordar com La Boétie em diversos pontos, entre eles o de que “*cada tiranizado se vingará de sua condição, por sua vez, tirânico para com um outro*”, marcando que “*o que sustenta a tirania é a estrutura ‘democrática’*” (LA BOÉTIE, 2002, pp. 52-53). Assim, como já dito, o que Gros quer fazer é uma análise do sujeito político em sua ética e, por tal razão, vai se alinhar à noção la boetiana de que “*o que caracteriza a liberdade é que basta desejá-la para obtê-la de imediato*” (LA BOÉTIE, 2002, p. 55).

⁵ Tal relação, também partido dos autores aqui referenciados, pode ser vista mais aprofundada mente, por exemplo, em Silva (2020), Veríssimo (2017), Souza (2015) e Blanton (2013).

⁶ A aproximação de Clastres com La Boétie também pode ser vista em Silva (2019).

⁷ As citações podem ser encontradas nas páginas: 48-56; 59-63; 65; 93; 135; 214 e 2015.

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. Desobedecer. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

Por isso, Paul Veyne⁸ se torna essencial nesta discussão: historiador do bloco greco-romano, ele decide estudar o caso Nero em seu artigo para o Colóquio sobre o Indivíduo⁹: “*O indivíduo atingido no coração pelo poder público*”. Nesta exposição, ele não só explana sobre a *imagem de si*¹⁰ e como o cuidado dessa imagem pode nos fazer obedecer, revoltar-se ou obedecer ainda mais; o autor opera fora da obrigatoriedade relacional sociedade-Estado-indivíduo, dado que o indivíduo pensa sobre si mesmo, e relaciona-se com o Estado assim como o faria com outro indivíduo, nas relações de valor e reputação, orgulho e humilhação¹¹, aproximando a ideia assim da obediência ativa, tal como anunciado nas análises de Arendt.

Assim, nesta noção de “obedecer ainda mais”, Gros intitula seu terceiro capítulo: Superobediência. Situação esta em que as pessoas não só obedecem, mas servem, fornecem garantias, antecipam desejos, obedecem da melhor maneira possível, justificam as ordens dadas e não obedecem a contra gosto, mas sim da pior maneira possível: a do princípio de adesão à tirania, para além da obediência, mas uma unidade fanática ao soberano. Subsequentemente, trabalhando os diversos núcleos de sentido da obediência, da submissão, da subordinação e do conformismo, Gros também vai se dedicar ao problema do consentimento. Nomeando seus capítulos por títulos baseados no movimento (a inversão; da ... à, termo este repetido 4 vezes; da

⁸ Veyne também foi citado por Gros na página 35 da obra aqui trabalhada.

⁹ A conferência foi feita em homenagem à Michel Foucault dois anos após sua morte, entre os autores responsáveis pelo encontro, estiveram: Paul Ricœur, Pierre Vernant, Paul Veyne, entre outros.

¹⁰ Segundo Muñoz (2015, p. 346), a *imagem de si* remete à relação em que o indivíduo estabelece consigo mesmo e sua obediência, trata-se da relação consigo mesmo quando obedecemos ao Estado e a Sociedade – aproximando-se muito à ideia de *heautocrácia*, o uso dos prazeres instaurado pela relação de si consigo nos pares “dominação-obediência”, “comando-submissão” e “domínio-docilidade” (Foucault, 1998, p. 66).

¹¹ Esta mesma proposição foi retomada por Gros na página 43 no livro aqui resenhado.

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. Desobedecer. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

caminhada; nos desloca), o autor vai, na pagina 65, postular através de Marx que o núcleo real histórico da submissão e do respeito às leis está: 1) na relação de forças entre o Estado e o Indivíduo; 2) nas relações econômicas; e 3) na violência simbólica, expondo, assim, seu pluralismo metodológico e referencial.

Com isto, no capítulo quatro, Gros vai tornar não só mais ao Cristianismo (neste ponto, em especial, o livro de Pedro), mas sim ao cenário antigo, passando primeiro por Trasímaco e depois por Aristóteles (em que analisa o poder denominado autoridade), concluindo que *“a obediência está a serviço de um empreendimento da negação indefinida de si (...) não mais existir como ‘Eu’, ser apenas o servidor perfeito. (...) abnegação mística (...) O ‘Eu’ cresce na negação de si, ilustra-se na mortificação de si”* (GROS, 2018, p. 75-76). Como indicado por ele, a dissidência civil (que logo será indicada), *“faz compreender que a obediência era uma sucessão indefinida de negações interiores”* (GROS, 2018, p. 168). Obedecer é dizer sim aos outros, mas não a si.

Interessante salto feito por Gros em tal ponto da obra, que sai das análises tipicamente filosóficas e vai, novamente, às artes com Antígona, de Sófocles. Insolente, Antígona (símbolo de contestação intempestiva) desafia o poder do novo rei, Creonte. Confronto público, *incipit* tragédia. O ato de determinação agressivo e público de Antígona serve, ainda hoje, como inesgotável fonte para refletir a desobediência pública. Como resposta a seu crime¹², ela é sentenciada ao enterramento viva – aquela que não quis que o cadáver do irmão perseverasse em

¹² Ao poder, então, sendo exercido pelo indivíduo é chamado, pelo Estado e por Deus, de crime, enquanto o poder violento que está contra sua vontade é chamado Direito (Stirner, 2004, p. 157). Direito do Estado de mandar os criminosos para sua punição.

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

sua frieza sob a luz do dia é condenada a ser enterrada viva (GROS, 2018, p. 80)¹³. Como dito por Sófocles: “há muitos assombros [neste mundo], mas nada tão assombroso quanto o homem”¹⁴.

O que Gros tira deste movimento argumentativo? Que Antígona estremece a própria ideia de uma ordem: desobediência que abala a hierarquia e os valores (SÓFOCLES, 2006, p. 90). Desobediência, algo selvagem e incontrolável que não só invoca uma legitimidade outra, mas afirma uma transgressão pura. Conforme Gros (2018, p. 158), uma possibilidade de sublevação no sentido foucaultiano¹⁵ – ser si mesmo, responder imediatamente. Não uma questão de desobediência coletiva (desobediência civil) ou insubordinação individual (objeção de consciência), mas sim questão de desobediência passiva (que somente troca de soberano) e uma desobediência ativa – esta que crítica, que defende a justiça e a dignidade dos excluídos: *dissidência civil*, postura ética que compõe potências e desencoraja a recuperação politqueira (GROS, 2018, p. 157). Dissidência é “o reflexo invertido do primeiro conceito de obediência” (GRÓS, 2018, p. 169), o dissidente civil é o que prova ser impossível continuar obedecendo aos outros.

Com recorrente passagens a Platão, para concluir, Gros tentará fazer com que tomemos para si a responsabilidade de cuidado do mundo, uma experiência de congregar a obrigação ética à dissidência cívica – “*não é o caso de acusar Kant*”, mas

¹³ Como dito por Durkheim (1999, p. 59), “*permanecemos fiéis ao princípio de Talião (...) a pena permanece (...) um ato de vingança, já que é uma expiação. O que vingamos, o que o criminoso expia, e é ultraje à moral*”, neste caso, a de Creonte, soberano: “*Ousaste então transgredir minha lei, meu decreto, meu interdito!*” (GROS, p. 81).

¹⁴ Na tradução de Lacan (1988, p. 332), “terrível” ou “pavoroso”. Consta-se, também, referência de Gros a este seminário na página 87 do livro base para esta resenha.

¹⁵ Tal como apresentado em “*Inutile de se soulever?*” (FOUCAULT, 1994, Dits et écrits n. 269).

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

sim pensar “*que a disciplina não seja uma escravidão*” (GROS, 2018, p. 29) . Como um jogo de cartas¹⁶, o autor encerrará seu ensaio com belas passagens construídas através de temáticas musicais (GROS, 2018, p. 209), arguindo que são as nossas escolhas que convergem para o que somos, decisões estas ligadas aos nossos atos de obedecer, desobedecer ou obedecer ainda mais. “*Potência livre de escolher a si mesmo*” (GROS, 2018, p. 212) quando, neste eterno retorno à obediência, desobedecer é obedecer a si próprio (GROS, 2018, p. 214) – como dito por Foucault: relação de si consigo; ou Veyne: *imagem de si*.

¹⁶ Tal metáfora pode ser vista na página 27 de “Desobedecer” (GROS, 2018).

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

Referências:

ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 43, p. 109-125, 2010.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Journal de Pensée (1950-1973)*. Vol. 2. Paris: Seuil, 2005.

ASSY, Bathânia. "Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt". In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BLANTON, Thomas. R. Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah. *Journal of Biblical Literature*, v. 132, n. 2, pp. 393–413, 2013.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência, pesquisas de antropologia política*. Trad. Paulo Never. São Paulo: Ed. Cosac&Naify, 2004.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. RJ: Ed. Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

_____. *Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. Desobedecer. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. Desobedecer. *In: Argumento*, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

KELSON, Ruth. *Hannah Arendt e a abrangência do conceito de Banalidade do Mal*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 2002.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1988.

MUÑOZ, Yolanda G. G. Obedecer! Escutando ecos nos escritos de Michel Foucault e Paul Veyne. *Revista Sofia, Versão Eletrônica*. Vol. 4, n. 2, 2015.

SILVA, Gustavo. R. Casal Clastres, com Renato Sztutman. Por Gustavo Ruiz. *Revista Alabastro*, v. 1, n. 12, p. 06-15, p. 2019.

_____. Por uma Moral Forte: Jesus-Nietzsche conciliados contra o Crime. *Revista Alabastro*, v. 1, n. 13, p. 18-28, p. 2020.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. de Lawrence Flores Pereira. Introdução e notas de Kathrin Holzermayr Rosenfield. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SOUZA, José. N. Obediência e desobediência no seguimento de Jesus: um estudo a partir da epístola de Judas. *Protestantismo em Revista*, v. 39, p. 73-81, 2015.

STIRNER, Max. *O Único e sua Propriedade*. Lisboa: Ed. Refractários, 2004.

MESSIAS, Tiago. J. R. M. S. *Liberdade e obediência: os pilares da vida cristã*. Dissertação de Mestrado em Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017.

VEYNE, Paul. "O indivíduo atingido no coração pelo poder público". *In: VEYNE, P. et.*

Para Referenciar:

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu editora, 2018. Resenha de: SILVA, Gustavo Ruiz da. *Desobedecer*. In: **Argumento**, Salvador, n. 16. p. 117-126, novembro. 2020

al. *Indivíduo e Poder*. Trad. Isabel Dias Braga. Lisboa: Ed. 70, 1988.

ZINN, Howard. *Violence: The Crisis of American Confidence*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.