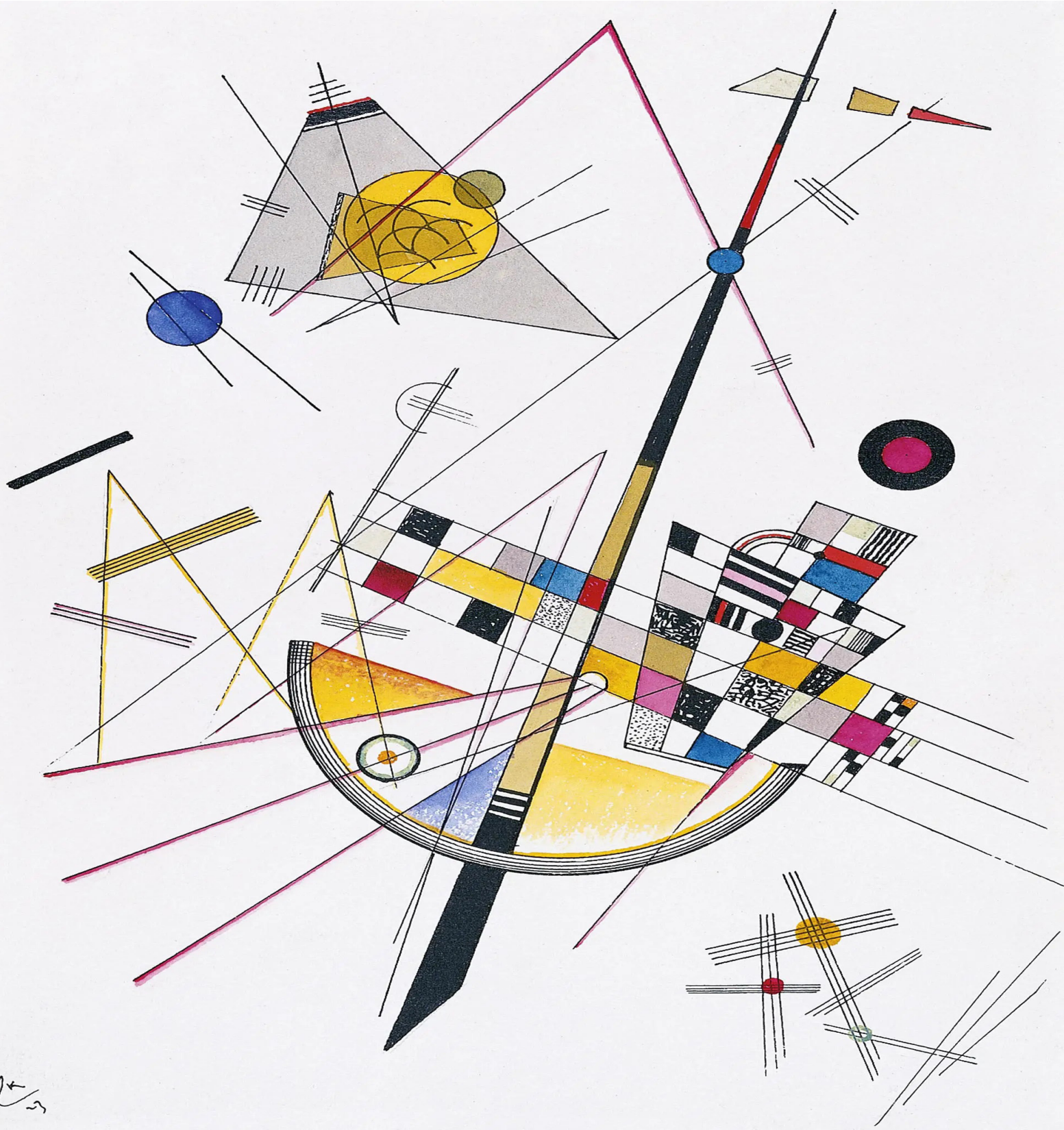


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 32 (2024), jan.-abr. 2024.

Dossiê Materialismo e Tradição Filosófica





UFC

Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 13, n. 32 (jan.-abr.), 2024.
Arte da Capa: *Tensão delicada*, n. 85, Wassily Kandinsky (1923).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-reitora

Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Francisca Galileia Pereira da Silva

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas , Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph TÜRCKE, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosálvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: dialectus@ufc.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
 DOSSIÊ MATERIALISMO E TRADIÇÃO FILOSÓFICA	
1. NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE NATUREZA E CULTURA NA CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO DE HELVÉTIUS E DIDEROT <i>Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek</i>	13
2. O REMORSO NO PENSAMENTO DE LA METTRIE <i>Elizângela Inocêncio Mattos</i>	36
3. O MATERIALISMO DO ENCONTRO DE ALTHUSSER <i>Jean-Claude Bourdin</i>	47
4. O ATEÍSMO NO MANUSCRITO JORDANUS <i>BRUNUS REDIVIVUS</i> <i>Marcelo de Sant'Anna Alves Primo</i>	67
5. MICHEL FOUCAULT: CRÍTICO DO MATERIALISMO OU MATERIALISTA RADICAL <i>Pablo Severiano Benevides</i>	82
 FLUXO CONTÍNUO	
6. J.-J. ROUSSEAU – VERDADES, UNIDADE DE IDEIAS E PLASTICIDADE <i>Arlei de Espíndola</i>	103
7. MÉTODO DIALÉTICO EM HEGEL E MARX: A INVERSÃO DO PROGRAMA TEÓRICO DE HEGEL POR MARX <i>Christian Iber</i>	121
8. A DIMENSÃO ANÁRQUICA DA DEMOCRACIA <i>Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald</i>	144
9. REFLEXIONES SOBRE LA CRITICIDAD DEL MARXISMO Y LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA. UN ENFOQUE DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO <i>Maria Luz Mejias</i>	159
10. POLÍTICA E PANDEMIA: DEPOIS DE TUDO, COMO VIVER JUNTO? <i>Pedro Duarte</i>	172
 RESENHA	
11. CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. Teoria do conhecimento e educação em Jean-Jacques Rousseau <i>Arlei de Espíndola</i>	184

TRADUÇÃO

12. HEGEL: SOBRE A EXPOSIÇÃO DA FILOSOFIA EM GINÁSIOS
APRESENTAÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS 187
Adriana Veríssimo Serrão
13. TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL 207
Hernandez Vivan Eichenberger

EDITORIAL

No dossiê intitulado “Materialismo e a tradição filosófica” neste volume da revista *Dialectus*, poderemos ter contato com textos sobre o materialismo tanto na Modernidade como na Contemporaneidade, apresentados por docentes pesquisadores(as) brasileiros(as) e internacionais. Perpassando do século XVIII ao século XX, o pensamento materialista se metamorfoseia e se renova quando revisitado tanto por autores das *Lumières* como seu desdobramento na filosofia contemporânea a partir do momento que se torna seu objeto de estudo e, de alguma maneira, constituindo parte da história do materialismo quando o trazem à tona para desenvolverem algum ou alguns temas filosóficos específicos. Nesse sentido, os trabalhos apresentados aqui nos colocam diante da pluralidade de leituras, sentidos e percepções sob a ótica materialista que, por outro lado, apesar da diferença entre esses materialismos – em seus diversos aspectos como o físico, cosmológico, psicológico e histórico, por exemplo - nos fazem ver a unidade temática que compõe aqui a presente coletânea, apoiada na principal característica de uma filosofia materialista: a rejeição de tudo o que quer introduzir na concepção do real “um espírito divino, humano ou outro [...] ou de um pensamento objectivo ou objectivado, forma ou ideia estranha e/ou superior à matéria”¹

No primeiro texto, da professora Camila Milek, o objeto de estudo é a crítica de Diderot à Helvétius, mostrando especificamente qual o núcleo duro da crítica de Diderot, a saber, as suas diferentes concepções de materialismo e no que isso poderia implicar na esfera social. Assim sendo, a pesquisa consiste em mostrar o que existe nos materialismos de ambos os filósofos no que tange à educação e, posteriormente, mesmo tendo similaridades em relação ao ponto de partida, mostrar que tomam caminhos diferentes. A autora justifica a escolha do tema entendendo que a educação vai para além de teorias filosóficas uma vez que almeja inserir-se nas práticas sociais, evidenciando tanto as consequências praxiológicas do pensamento materialista como a concepção de sociedade idealizada por Diderot e Helvétius. Dessa maneira, se Helvétius, tratando como coisas distintas natureza e cultura, vai em direção a uma educação igualitária seja no acesso à mesma seja em suas práticas, prima pela formação da cidadania dos indivíduos que,

¹ BLOCH, O. *O materialismo*. Tradução de Emílio Campos Lima. Mem Martins, Sintra: Publicações Europa-América (Coleção “Saber”), 1987, p. 22.

mesmo voltados para a vontade geral, nem por isso deixam seus anseios particulares de lado; por sua vez, Diderot defende uma educação direcionada ao desenvolvimento cognitivo dos indivíduos através de suas habilidades específicas, classificando-as e, como resultado, alcançando uma forma de equilíbrio social devido à boa relação entre os mesmos.

Em seguida, temos o texto da professora Elizângela Mattos que trata da noção de remorso na filosofia de La Mettrie. Este, entendendo que a materialidade da alma e do corpo é uma máquina destinada à felicidade, nas entrelinhas desse argumento mostra a indistinção entre corpo e alma, descrevendo que se todas as partes do corpo são afetadas, a alma também seria. Tal argumento é o marco inicial do objeto de estudo da autora, que almeja entender como se dá o remorso no pensamento de La Mettrie, definindo-o como uma reminiscência ou, em outros termos, como a consequência direta de uma experiência vivida. Da descrição da atuação moral da máquina o filósofo materialista se propõe a demonstrar que o sentimento do remorso é um preconceito a ser enfrentado para o seu bom desempenho, uma vez que naturaliza a alma humana e entende que o remorso é um sentimento obtido e estranho à máquina. Dessa maneira, afastando-se do dualismo mente-corpo característico do racionalismo do século XVII, La Mettrie mostra como tal distanciamento teve como resultado fundamentalmente ser possível a felicidade tão e somente alocada no corpo, o que nos mostra uma filosofia fundamentada e norteadada pela suficiência da matéria e, conseqüentemente, sublinha que o remorso não é mais do que um preconceito entranhado, um sentimento deslocado em relação à máquina corporal.

Na continuidade dos textos, passamos ao trabalho do professor Jean-Claude Bourdin, cujo tema é o materialismo de encontro ou aleatório de Louis Althusser. Segundo o autor, tal materialismo é diferente seja do idealismo, seja dos materialismos da necessidade e dialético, à medida que rejeita as noções de origem, fim, sujeito, teleologia, princípio de razão e também recusa a negatividade dialética e a contradição. Quando utiliza o vocabulário de Epicuro e Lucrecio, Althusser situa a contingência dos encontros que formam o mundo – a história, as instituições e os dispositivos. Inspirando-se em Maquiavel, o filósofo francês situa esse materialismo na totalidade de sua filosofia que leva o seu pensamento ao que lhe é externo, a saber, as lutas de classe, decorrendo de novas categorias como, por exemplo, o vazio, o centro e suas margens, o encontro, os deslocamentos, o todo na contingência. Assim sendo, o objeto de estudo da pesquisa é mostrar que esse materialismo está para além de um novo materialismo, a partir de uma

análise de uma metáfora do “prato” trazida por Althusser, intentando compreender que tal metáfora significa uma lógica tanto para o materialismo como para o marxismo, uma vez que é afastada de suas teses necessitaristas. O autor enfatiza as peculiaridades do materialismo aleatório/de encontro de Althusser, argumentando e admitindo que é preciso levar em consideração que os elementos desse materialismo exigiam mais precisões, desenvolvimentos e correções. Contudo, e de qualquer maneira, o materialismo de encontro mostra uma tentativa de ir além de Marx e ser o pilar de uma prática filosófica clínica dos tempos atuais, aberta para ações emancipatórias sob todas e quaisquer formas de agir.

O próximo texto, de minha autoria, tratará da concepção de ateísmo no manuscrito clandestino e anônimo do século XVIII intitulado *Jordanus Brunus Redivivus ou Tratado dos erros populares*, que teve uma certa repercussão na marginália filosófica das *Lumières*. O texto alude a um pensador que foi uma das maiores vítimas da superstição, fanatismo e intolerância no século XVI, Giordano Bruno. O título do manuscrito, mesmo reverenciando o filósofo italiano, não menciona uma única vez o seu nome em toda a obra já que, da mesma maneira, não há comprovação de que o autor anônimo tenha lido os textos de Bruno, mesmo que o manuscrito tenha sido visto como a conexão filosófica entre o brunismo desde a primeira metade do século XVII até a segunda metade do século XVIII. Nesse sentido, no texto há uma sequência de ideias progressiva que possibilita encontrar o norte das reflexões do autor, isto é, quando no manuscrito se desenha uma imagem e fundamentação do ateísmo mediante uma incursão não dogmática, mascarada, servindo de solo para o racionalismo ateu que viria posteriormente. A respeito do tema, abordo especificamente a terceira e quarta partes da obra vai tratar diretamente da suposta existência de uma divindade, quando a questiona apontando-lhe diversas objeções e contradições, à luz de um argumento materialista e ateu principal: se a matéria existe, a divindade não existe, já que a existência da matéria é posta, não precisando ser nem deduzida tampouco demonstrada e, se os detratores do materialismo ainda exigirem uma demonstração da inexistência de um deus e todos seus atributos característicos, o autor clandestino afirma categoricamente que a inexistência de uma coisa não precisa ser provada, já que o ônus da prova sempre recai para o lado de quem dogmaticamente a afirma e a defende.

Na sequência dos trabalhos, passo ao texto do professor Pablo Severiano, que tem como de partida uma pergunta: Michel Foucault é um crítico do materialismo ou um

materialista radical? O autor pretende situar o pensamento de Foucault, no que concerne ao materialismo, analisando de uma forma que abarque a tríade das fases de seu pensamento: a arqueologia, a genealogia e a ética. Mais do que isso, ele conclui que além de Foucault ser filiado ao materialismo em seu sentido mais lato e plural, enfatiza que o pensador francês é um materialista radical em todos os momentos de seu pensamento. Pelo viés arqueológico, o autor argumenta que na toma do discurso de Foucault há a concretude e especificidade de seu aparecimento, o que destacaria o materialismo; no que concerne à genealogia, a microfísica do poder foucaultiana quando se insurge contra as consequência hegemônicas geradoras de abstração de Grandes Conceitos e Grandes Coisas, evidenciam a materialidade de um jogo de forças subjugado pela formas oficiais tanto do saber como do poder; e sob um enfoque ético, é argumentado que a relação de si consigo não significa o âmbito da interioridade imaterialista, e sim se dá no campo da produção subjetiva marcada por uma relação com a exterioridade, a alteridade e o fora. Dessa maneira, o autor entende que a concepção de Materialismo Radical de Foucault é relevante para a compreensão precisa de certos traços particulares de seu pensamento e, especificamente, de seu liame com o materialismo.

Por fim, na sua variedade e, ao mesmo tempo, no todo de suas manifestações aqui tratadas no presente dossiê, em primeiro lugar, a filosofia materialista pode ser definida pela seguinte tese, a saber, o ser e a inteligibilidade do mundo originam-se no livre e necessário desenvolvimento deles próprios. São os únicos possíveis de justificarem a sua própria existência. Em outros termos, “o materialismo é uma exigência absoluta de emancipação [...] em tudo libertando-se de uma transcendência quaisquer”², é uma noção que “reflete uma certa condição de relações sociais, caracterizando-se pela necessidade de contestar qualquer autoridade”³ Dessa forma, o materialismo é um pensamento da matéria que a entende como plenamente capaz, e só ela, de gerar e arranjar os diferentes modos de ser. Em segundo lugar, sobre a atualidade do materialismo, longe de “ser um ramo morto do saber e uma metafísica ultrapassada, aparece hoje bem vivo”⁴. E isso se deve a vários motivos: os ataques dos quais é alvo na tradição filosófica e dos anti-materialistas em geral, as críticas que ensaja, os debates que promove, as questões teóricas e práticas relativas ao mundo contemporâneo e que o decorrer de sua história auxilia no seu esclarecimento. Nesse sentido, “é nele, com efeito, que vemos desenharem-se

² CHARBONNAT, P. *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Éditions Kimé, 2013, p. 42.

³ *Ibid.*

⁴ BLOCH, *op. cit.*, p. 122.

confrontos de tendências e oposições entre as quais são propostas as opções fundamentais do materialismo moderno”⁵, as quais, sem dúvida, vem à tona em toda e qualquer interrogação filosófica, científica, moral ou política.

Boa leitura!

Marcelo de Sant’Anna Alves Primo

Aracaju, abril de 2024.

⁵ BLOCH, 1987, p. 122.

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE NATUREZA E CULTURA NA CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO DE HELVÉTIUS E DIDEROT

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek¹

Resumo: O presente artigo debruça-se na crítica de Diderot à Helvétius. Apesar da crítica ser feita pontualmente a cada trecho comentado do livro *De l'Homme* de Helvétius, consideramos que ela possui um núcleo principal, que é a diferente concepção de materialismo dos autores e suas consequências para o que ambos anseiam para a sociedade. Por isso, investigamos o que há no horizonte do materialismo de Helvétius e de Diderot no que concerne à educação e como, apesar de estarem próximos no ponto de partida, o materialismo, seu norte é diferente. A escolha do tema da educação justifica-se por tratar-se de algo que ultrapassa a teorização filosófica e busca inserção prática na sociedade, mostrando assim não só as consequências práticas das teses materialistas como também o ideal de sociedade proposto por cada autor. Aqui, apontamos para as principais diretrizes sobre a construção de uma educação institucional em *De l'Esprit* (1754) e *De l'Homme* (1771), de Helvétius, nas *Em Reflexions sur le livre De l'Esprit* (1877) e *Refutations suivre l'ouvrage intitule De l'Homme* (1877)², e em outras obras de Diderot.

Palavras-chave: Helvétius, Diderot, educação, natureza e cultura.

ON THE HORIZON OF MATERIALISM : THE LIMITS BETWEEN NATURE AND CULTURE IN HELVÉTIUS AND DIDEROT'S CONCEPTION OF EDUCATION

Abstract: This article focuses on Diderot's critique of Helvétius. Despite of it being a passage by passage commentary of Helvetius' book *De l' Homme*, we consider that in the core of Diderot's critique lies a different conception of materialism, and it's consequences for what both want for society. Thus, we investigate what lies in Helvetius and Diderot materialism horizon about education, and how, despite being close in the materialism starting point, their north differs. The choice for the theme of education justifie itself because it goes beyond of philosophical theorization and aims the practical insertion in society, showing not only the practical consequences of the materialist thesis, but also the ideal of society for each author. Here, we point out guidelines for the construction of public education in *De l'Esprit* (1754) and *De l'Homme* (1771), by Helvétius, in *Reflexions sur le livre De l'Esprit* (1877) and *Refutations suivre l'Ouvrage intitule De l'Homme* (1877), and in other works by Diderot.

Keywords: Helvétius, Diderot, education, nature and culture

¹ Coordenadora do projeto Filósofos UFPR e professora de Filosofia pela rede pública de ensino do Paraná. ORCID: 0000-0002-5456-2581. E-mail: csvferraz@hotmail.com.

² As críticas reunidas de Diderot foram publicadas apenas postumamente. Estima-se que a segunda, dedicada à *De l'Homme* foi redigida em um longo período, que coincide com a redação do *Plan d'Université* (1775) e *Elements de Physiologie* (1875).

Introdução

Sabemos que o materialismo é dito de vários modos na história da Filosofia desde a antiguidade até a contemporaneidade. No que se refere ao período iluminista, frequentemente descrito como um unísono de apelo à racionalidade, encontramos também vozes dissonantes que, apesar de concordar com a primazia da matéria, ausência ou desconhecimento de causa geradora externa e anterior, podem discordar sobre a organização dessa matéria, sua heterogeneidade ou homogeneidade, se é concebida de forma química, física ou matemática...etc. Dessas teorias discordantes, apesar de compartilharem de princípios basilares na importância da mudança social, da racionalidade como um veículo transformador e da popularização do conhecimento filosófico e científico como necessários para o melhoramento de uma nação, resultam divergências sobre como funciona a racionalidade humana, qual é a origem da moralidade, como integrar a população em um interesse comum, como educar sem desrespeitar os ditames da natureza. Nesse percurso, identificamos que a ideia de *natureza* é por vezes vista como oposta ou complementar à ideia de cultura, relação essencial para entendermos o distanciamento de dois autores vistos tantas vezes sob a mesma alcunha. Refinar o entendimento sobre tais temas é reconhecer os autores em sua profundidade e resgatar a pluralidade que o materialismo francês do Século XVIII possui. Por isso, procuraremos entender o grau de afastamento e de aproximação entre eles.

A investigação sobre a natureza humana é um grande tema em toda a modernidade. Podemos pensá-la em algo que sofre um apagamento quando em contato com a cultura e por isso deveríamos proteger a natureza da cultura, como um conjunto de capacidades mínimas para que a cultura se desenvolva, ou algo que deva ser abandonado para dar lugar a cultura. Também pode ser utilizada para pensar no ser humano universal, tão comentado no período, ou também para mostrar as particularidades inerentes a cada ser humano. Por isso, a relação entre natureza e cultura, apesar não aparecer como ponto principal das teorias filosóficas do período, permeiam tantos campos de saber e baseiam as intenções de modificações da Sociedade.

Ao considerar diferentemente a noção de natureza e cultura, Helvétius caminha para uma educação igualitária não só em acesso, mas em suas práticas também, enfatizando a formação cidadã dos indivíduos voltados todos à vontade geral, sem por isso abandonar seus interesses. Já Diderot teoriza uma educação voltada ao desenvolvimento cognitivo dos indivíduos por suas habilidades específicas, classificando

as habilidades dos educandos e tendo como consequência uma espécie de equilíbrio na sociedade pela boa relação entre eles.

A educação em Helvétius

Para compreender a centralidade da educação no processo de desenvolvimento humano e social de Helvétius, é preciso compreender como ele concebe o ser humano a partir da tese sensualista. Dada a materialidade dos seres e a ausência de predileções da alma – que inclusive não possui de início a capacidade de pensar -, o ser humano se inicia como um ser dotado de canais sensoriais, os quais lhe permitirão experimentar diversas sensações. Sensações essas que farão com que esse ser seja capaz de associá-las, refletir e construir ideias. O ser humano é dependente da forma de sua organização corpórea, que é capaz de fazê-lo formular tanto ideias simples como “isto dói e não me traz prazer, devo evitá-lo”, quanto ideias complexas, como “a longo prazo a prática da virtude é benéfica”. O ser humano vai sendo construído conforme as sensações com as quais tem contato, sendo guiado pelo princípio de prazer e desenvolvendo sua concepção de interesse a partir dele.

O ser humano só se desenvolve através de um processo educacional, já que não possui faculdades previamente desenvolvidas. A concepção abrangente de educação pode ser entendida como instrução ou até mesmo o próprio desenvolvimento humano³. Sendo assim, ser humano é ser educável, seja por algo, por uma situação, por um ambiente, ou por alguém. O ponto é que a educação se inicia junto com as sensações do ser humano e não se limita à educação institucional, como poderíamos imaginar. A natureza é vista de forma reducionista – se pudermos utilizar o vocabulário utilizado por Nathália Maruyama⁴ em sua comparação de Helvétius com Rousseau. –, ela nos dá um princípio de ação – o de prazer – que logo dá lugar para o nascimento da cultura – entendida aqui como qualquer construção do ser humano.

³ O que se altera é o agente da educação: temos uma primeira educação, entendida como a instrução que parte dos objetos que nos cercam e do meio em que vivemos. Esta parte da educação não possui um agente específico, sendo dependente do acaso e pouquíssimo controlável. Ao contrário, a educação pública possui a sociedade como corpo como próprio agente. Se bem estruturada, deve levar os cidadãos ao desenvolvimento não apenas individual, mas de toda a sociedade. Nela, o Estado é o agente.

⁴ Natália Maruyama, *A Moral e a Filosofia Política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau* (São Paulo: Humanitas, 2005).

Mas como um ponto mínimo pode basear o regramento no âmbito social? Serão necessários, segundo o autor, dois artifícios que regulamentem o âmbito social tornando o interesse pessoal indissociável do interesse geral: a educação e a legislação.

Podemos, didaticamente, dividir a educação em dois âmbitos: o primeiro, apresentado acima, é o da educação como característica primordial do desenvolvimento humano pelo contato do indivíduo com o que lhe rodeia através da sensibilidade física. O segundo é o de um artifício destinado à regulação da educação no primeiro sentido, a fim de ligar o interesse pessoal ao interesse público. A primeira noção serve para constatar a influência da educação – e consequentemente do meio – e a segunda serve à regulamentação, ao regramento desta influência:

A educação moral do homem é quase totalmente abandonada ao acaso. Para aperfeiçoá-la, é preciso direcionar um plano relativo à utilidade pública, fundá-lo sobre princípios simples e invariáveis. Esta é a única maneira de diminuir a influência que o acaso possui sobre ela e de suspender as contradições que são e necessariamente devem ser encontradas entre os diversos preceitos educacionais atuais. (HELVÉTIUS, 1989, p. 79. Tradução nossa).

Segundo Helvétius, a educação pública proposta deve diminuir, frear a influência do acaso na formação dos indivíduos, de forma que afastemos a transmissão de preconceitos da moral instituída e que haja a diminuição da desigualdade pela condição igualitária de uma educação de conteúdo comum a todos, já que todos possuem as mesmas capacidades. Nos capítulos IV e V de *De l'Homme*, ela se difere da educação atual mencionada no trecho acima pela unidade de seu objetivo e pela universalidade de seu conteúdo⁵.

A primeira concepção de educação: a instrução que nos cerca

Considerando a concepção de natureza, ser humano e interesse de Helvétius, não é de forma arbitrária que a questão principal de *De l'Homme* seja:” *a diferença entre os*

⁵ Haveria então uma adequação entre o conteúdo da educação e a intenção da fundamentação da moral como comprometida com a universalização. Com isso a simplicidade seria ressaltada a fim de contemplar o maior cenário possível. A simplicidade demonstra como ensinar o refinamento dos sentidos e diminuir a desigualdade entre os espíritos dos indivíduos (HELVÉTIUS. 1989, p. 64). A preocupação se dá na formação do indivíduo como cidadão que ame as virtudes sociais (HELVÉTIUS. 1989, p. 897) “*Au reste je suppose que dans une maison d’instruction publique, on se propose de donner aux élèves un cours de Morale, que faut-il à cet effet? Que les maximes de cette science toujours fixes ET déterminées se rapportent à un principe simple et duquel on puisse, comme en Géométrie déduire une infinité des principes secondaires.*” (HELVÉTIUS. 1989, p. 901)

*espíritos é efeito da diferença da organização [corpórea], ou da educação?”*⁶ (HELVÉTIUS, 1989, p. 54). Sua resposta será de que é a educação que tem o poder sobre toda a formação de caráter e talento dos homens. Também não é sem embasamento de que escreve: “*a educação pode tudo*” (HELVÉTIUS, 1989, p.879). Desde seus primeiros textos o autor ocupa-se da investigação sobre a natureza humana que possa nortear ações reguladoras da sociedade. Portanto, é necessário entender como ocorre o desenvolvimento humano para delinear uma proposta prática⁷.

É por entender o homem como um ser educável através de sua sensibilidade pelos objetos e pela forma de governo com a qual vive que Helvétius pode tratar da educação institucional como relevante para a estruturação moral. Disto podemos concluir que a educação em Helvétius não se baseia apenas na obtenção de conhecimentos ou apenas em um código moral. Ela é resultado da formação material do ser humano e de sua organização corpórea, se inicia com a primeira sensação e, dessa forma, engloba todo o desenvolvimento do aparato sensorial e do espírito.

O materialismo de Helvétius postula uma anterioridade da sensibilidade física que a separa e coloca o espírito, entendido como capacidade de reflexão e raciocínio bem como o conjunto de ideias, como efeito desta sensibilidade. A redução da sensibilidade física ao conceito de alma a coloca em um patamar anterior ao de todas as outras faculdades. Já recebendo sensações a partir deste canal, o indivíduo é capaz de passar à atividade e desenvolver o sentir, o memorizar, o julgar; ou seja, o espírito. Segundo Natália Maruyama, ao atrelar a sensibilidade física à alma, Helvétius coloca a sensibilidade física em um estado pré-racional. Essa anterioridade garante a ela papel primordial de princípio e apenas com o uso dela na percepção de objetos é possível direcionar a atenção para o prazer. Assim inicia-se a memória e aprimoram-se os sentidos e os julgamentos. Já o espírito, segundo François Chatelêt, seria “*pura exterioridade, um lugar que é efeito do físico humano.*”⁸ O espírito não está no homem como um dado positivo, mas é uma possibilidade a ser preenchida conforme as experiências e as ideias. Essas experiências dependem menos da organização corpórea ou de qualquer causa orgânica do que das sensações, através das quais são adquiridas. Assim, são as sensações,

⁶ Este será o ponto que salta aos olhos na crítica de Diderot à Helvétius.

⁷ Tomar partido da educação em oposição à fisiologia permite que Helvétius possa defender a igual aptidão entre os homens (pois não haveria pré-disposições de caráter ou desenvolvimento diferenciadas) e a possibilidade de melhora (alcance da felicidade cabível à sociedade) dos indivíduos através da educação (HELVÉTIUS, 1989, p. 16).

⁸ François Chatelêt, *Présentation de “De l’Esprit”* Verviers: Marabout Université, 1973, p. 6, tradução nossa.

nossas primeiras instrutoras, que variam conforme a localidade, as leis e a educação que direcionarão o ímpeto natural de cada um ao seu prazer.

É como se a sensibilidade física, através do processo *educacional* de interação com o meio, pudesse relacionar o ser humano e seu meio. É nesse sentido que o autor escreve: “*a razão é a natureza modificada pela experiência.*”⁹ A sensibilidade é o primeiro passo para que o ser humano a ultrapasse, adentrando o âmbito da razão, do espírito, da sociedade. A necessidade é restrita e caracteriza a sensibilidade física não como estática (como peculiar e definidora da relação com o ambiente), mas sim como canal que a conecta com o ambiente, colocando o ser humano em movimento. O espírito coloca-se nesta exterioridade, pretendendo caracterizar o homem por sua possibilidade de modificação, pela capacidade de aquisição indefinida e por sua perfectibilidade ou educabilidade. Sua concepção da sensibilidade física como característica primária de canal de contato com elementos anteriores diferencia-se da aceção da sensibilidade enquanto característica determinante do caráter e do temperamento humano.

Tipos de educação em Helvétius

Ao mesmo tempo que a educação dos nossos sentidos amplia um grande horizonte para as possibilidades da educação, ele traz o grande desafio de reunir os interesses formados a partir de diversas experiências individuais, impossíveis de serem replicada a todos. Por isso, o primeiro objetivo da educação pública é o de regular e reunir os interesses diversos e diminuir as desigualdades que surgiram na educação pelos sentidos, a fim de que todos tenham um só interesse: o interesse geral.

Considerando a educação desde a primeira infância que esteja consciente da importância do prazer e da moral, é possível articular os interesses particulares em prol do interesse comum. É preciso que ela seja a mesma educação para todos, para que possam ter interesses e oportunidades de desenvolvimento moral e intelectual próximos. Por isso, Helvétius enfatiza a importância de uma educação igualitária para uma sociedade sadia. Ela – aliada à legislação – é capaz de diminuir a desigualdade social e tornar os homens conscientes da relação entre eles, direcionando-os ao interesse comum, entendido como a reunião dos interesses mais básicos compartilhados por todos.

⁹ Helvétius, *Le vrai sens du Système de la nature*, 1777, p. 18.

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

No capítulo IX da primeira seção de *De l'Homme*, Helvétius aborda as contradições presentes na educação e atribui à religião a culpa por tais contradições. Elas ocorrem, pois, a educação estaria preocupada em desenvolver duas potências que possuem interesses opostos: a potência espiritual e a potência temporal. A primeira está ligada à superstição que afasta o homem do conhecimento sobre si próprio e à estupidez crédula do povo para que se tornem dóceis. Já para a segunda, é interessante que os cidadãos sejam bravos, laboriosos, esclarecidos e virtuosos (HELVÉTIUS, 1989, p. 81). Por isso, enquanto se tenta atingir estas duas potências, a potência temporal nunca poderá alcançar o triunfo, pois a potência espiritual seria exercitada pela aniquilação das paixões, o que impede o desenvolvimento de um homem virtuoso (HELVÉTIUS, 1989, p. 245).

A educação também se diferenciara conforme o ambiente, característica que parte do cerne do sensualismo de Helvétius. Ela pode ser doméstica, familiar, religiosa ou pública, o que não garante uma consonância entre elas. Se a educação voltada para a melhora da sociedade deve diminuir o efeito do acaso e tornar uno o princípio que rege a educação, o primeiro passo a ser dado é o de tornar uma das educações existentes predominante. A educação pública será considerada superior por alguns motivos. Ela é superior à educação religiosa, pois é capaz de abranger a sociedade como um todo. Por se reportar ao âmbito espiritual, a educação religiosa não é indicada para levar os indivíduos à virtude. Além disso, ela também não se baseia em fundamentos simples, certos e evidentes. O uso dos dogmas na educação religiosa apenas perpetua os preconceitos. A educação doméstica também não é a ideal para Helvétius. Ela é responsável por transmitir os preconceitos dos pais aos filhos, será definida pela condição social da família, tornando impossível que o mesmo princípio seja distribuído para toda a sociedade. Também, no seio familiar o indivíduo teria maior dificuldade para reconhecer-se como parte do corpo social e a aprender os efeitos de suas ações no todo (HELVÉTIUS, 1989, p. 889).

A educação pública

Por estes motivos, a educação pública será o veículo para diminuir a variabilidade que o acaso acarreta, diminuindo a desigualdade social trazida pelo diferente acúmulo de riquezas e a diferente ocupação em meio à ordem social (HELVÉTIUS, 1989, p. 65). Ela pretende educar os homens sobre conteúdos mínimos de conhecimento, pelo ambiente salubre, pela linguagem da necessidade, pela emulação das paixões do mestre e por uma

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

moralidade que incentive sempre a ligação entre o próprio prazer ao prazer do próximo. Ou seja, ela visa superar a contraditoriedade da educação atual e agir de forma única, acompanhando o processo de instrução do ser humano, ou seja, sem deixar de visar o próprio prazer, mas tendo como objetivo principal atingir o prazer de todos os membros da sociedade.

Algumas características da educação pública são ressaltadas por Helvétius, mesmo que suas obras não mostrem um plano educacional estruturado¹⁰. O autor propõe a relevância da educação pública em relação à educação doméstica ou religiosa, a fim de que haja uma educação compartilhada por todos. A educação pública funciona como dispositivo que diminui a desigualdade de desenvolvimento que a influência do acaso propicia e seus efeitos nocivos. Nocivos, pois sem uma educação pública igual para todos, possibilidades de desenvolvimento cognitivo, de habilidades e da moral seriam fadadas à condição financeira, à localização em que se vive, ao ofício dos pais, à pressão social etc.

A educação pública garante um ambiente salubre, o que nem todos os indivíduos teriam no seio familiar. Este ponto garante a preservação física dos indivíduos, possibilitando seu fortalecimento e desenvolvimento. Este ambiente seria compartilhado por todos da mesma forma, fazendo com que houvesse uma aproximação da recepção de conteúdos sensíveis. Prioritariamente, a educação pública garantiria que todos, independentemente de suas riquezas, compartilhassem do mesmo ambiente, das mesmas regras e dos mesmos conhecimentos, tornando diminuta a importância da riqueza para a sociedade em questão. Este ponto é principal, pois com indivíduos se desenvolvendo em um mesmo ambiente, partilhando das mesmas regras e agindo conjuntamente para o bem viver naquele ambiente, a desigualdade se esvai, fazendo com que todos tenham acesso à mesma educação. A tese de Helvétius torna-se muito mais palpável neste ambiente, já que, com regras que articulem o interesse pessoal ao interesse geral, as ações teriam um reflexo imediato no grupo ali presente mediante a permissão e proibição de ações que contribuam ou prejudiquem o todo¹¹.

Os pontos da educação que precisam da primordial atenção do legislador seriam sobre a educação física e a educação moral. O primeiro deles se refere ao

¹⁰ As menções de Helvétius não se referem a um conteúdo específico que enuncie as regras práticas. Contudo, os princípios e a rigidez das regras são enfatizados. O autor parece estruturar uma parte primária na educação e aponta para uma parte secundária que teria tais regras. Acreditamos que a segunda parte dependa da realidade da sociedade em questão e por isso o autor não pode estruturá-la.

¹¹ “*La premiere [instrucion publique] est la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l'idée du Bonheur personnel à celle du Bonheur national.*” (HELVÉTIUS, 1989, p. 891).

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

desenvolvimento físico, que possibilite um desenvolvimento saudável e resistente, garantindo a vitalidade do indivíduo e a capacidade de sua sensibilidade. O segundo ponto tem como objetivo “inspirar os homens ao amor das leis e das virtudes sociais” (HELVÉTIUS, 1989, p. 897). Para que a educação sirva à moralidade, ou seja, o direcionamento das ações ao que corrobora com o interesse geral, ela deve alterar os padrões atuais em relação à estima pública. No mesmo sentido das premiações que seriam destinadas às ações que convém ao todo, a estima pública não seria mais destinada à riqueza, ao poder ou à função dentro de uma ordem religiosa, por exemplo. O autor procura um desligamento da ligação arbitrária entre felicidade e riqueza que acontece com o auxílio da legislação (HELVÉTIUS, 1989, p. 667).

O aluno deve ser conduzido a agir de maneira que seja útil ao seu interesse conjuntamente ao interesse do todo por meio da estima pública. A própria dinâmica escolar de alunos com os mesmos direitos, deveres, premiações ou punições visa conscientizar o aluno de que seu prazer será maximizado com o prazer de todos, levando-o a agir de forma que contribua para o melhoramento do ambiente social. Assim, diminui-se a diferença de tratamento e as contradições entre o interesse pessoal e o interesse geral, permitindo e incentivando prazeres. A estima pública seria direcionada apenas à habilidade de unir o que é útil para o indivíduo e para a sociedade.

Quais são então as características principais da educação de Helvétius? Seu caráter igualitário e sua função moral para contribuir para a sociedade. Trata-se de um modelo de educação que seria, diferentemente da educação voltada ao desenvolvimento dos talentos dos indivíduos, uma educação voltada para sua formação social, o que é visto pela ênfase de Helvétius na regulamentação do ambiente educacional através da estima pública, da salubridade e da valorização da coletividade. Sobre o desenvolvimento dos talentos, Helvétius nos diz claramente que só podem ser incentivados pela educação, mas não impostos, já que a tendência a esta ou àquela atividade dependem de um estágio anterior da educação, determinado pelo acaso (HELVÉTIUS, 1989, p. 900). A educação voltada para a profissionalização só pode direcionar o olhar do indivíduo a determinada atividade, mas o desejo de se instruir é dependente de um direcionamento anterior¹². Por isso, o que fará com que esta educação se desenvolva é a estruturação de princípios, do amor pela glória que a virtude pode trazer, e a simplificação dos métodos de ensino. Ora, tais são

¹² O da atenção, que é construído desde as primeiras experiências sensoriais do indivíduo, fugindo do escopo da educação pública.

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

atributos da educação que ensina o indivíduo a conviver de forma prazerosa em seu meio sem, no entanto, levá-lo a um papel específico e determinado por outro na sociedade. A multiplicação dos talentos seria uma consequência das virtudes ali inspiradas e não um objetivo. Isto, pois, com a igual possibilidade de sanar suas necessidades, todos os indivíduos poderiam dedicar-se a desenvolver suas potencialidades e seu intelecto. O prazer pelas atividades intelectuais será estimulado por também ser contributivo para o desenvolvimento da sociedade.

Seja na educação voltada para a profissão seja na educação moral do homem, é a associação entre o conhecimento sobre as necessidades dos homens e o conhecimento do princípio do interesse guiado pela modificação na sociedade que fará com que os prazeres levem à virtude que deve ser passado. O caráter simples e comum a todos de seu catecismo é marcante, de forma que a universalidade seja contemplada. Este ponto é ressaltado, segundo Domenech, inclusive nas obras que se seguiram de sua filosofia (DOMENECH, 1989, p. 36, 39, 48, e nota 30).

A educação sozinha não é, no entanto, suficiente para a mobilização da sociedade. Se propusermos um bom plano de educação em um governo corrompido, as vias que o autor terá para aprová-lo serão muito limitadas e, caso ele seja aceito, entrará em conflito com as práticas do governo, possibilitando uma deturpação do interesse geral¹³. Dessa forma, é preciso criar um cenário favorável à educação para que ela possa auxiliar a sociedade. Para isso, é necessária uma mudança na legislação e até na forma de governo do país em questão. A forma de governo e legislação é necessária uma mudança educacional, e vice-versa (HELVÉTIUS, 1989, p. 924).

A máxima desta legislação é “*que a felicidade pública seja a suprema lei*” (HELVÉTIUS, 1989, p. 923, tradução nossa). Este parâmetro que parece pouco dizer nos auxilia no entendimento sobre grandes problemas na obra de Helvétius: ele tenta barrar a oportunidade de que o interesse geral seja tomado como algo diferente da felicidade de todos, como o enriquecimento de parte diminuta da população. A máxima pretende colocar como objetivo do interesse geral a felicidade de cada indivíduo do Estado. Porém,

¹³ É, na realidade, a grande perturbação em relação à prática proposta dos opositores de Helvétius. Uma educação tão amplamente entendida poderia resultar na perda da liberdade dos indivíduos. Se ele aprender a subjugar seus interesses em prol de um interesse geral – inalcançável, ilusório, ou deturpado – perderá sua “essência”, suas características inerentes e servirá aos interesses de um governo que não necessariamente considera os interesses dos cidadãos.

são imensas as dificuldades para que uma nova legislação seja aceita¹⁴, passando pelos preconceitos já instituídos e pelo imenso afastamento do tema, que é tratado com certo moralismo idealista. É preciso pensar em formas de lidar com estes problemas, com um método claro e acessível. A legislação deve ser pensada novamente com uma inspiração no modelo científico¹⁵ e em duas partes: uma negativa e outra positiva¹⁶. Na primeira, deve-se primar pela simplicidade e pelo cálculo que desconsidere a resistência, ou seja, que desconsidere os preconceitos instituídos e os interesses contrários. Os objetivos deste método incluem a simplificação da lei garantindo que seja a mesma para toda a nação, já que dessa forma a lei não serviria a apenas parte dos cidadãos, mas sim a todos¹⁷. A segunda etapa é pelo conhecimento do regime atual descobrir como levá-los gradualmente e imperceptivelmente à melhor legislação possível, quando a cultura e os costumes são analisados e ocorre uma adaptação do que foi feito na primeira parte para aproximá-la dos costumes. Neste ponto é a variabilidade de costumes que é considerada, possibilitando a instauração prática dos princípios universais e o projeto da educação pública já se faz presente, pois é nele que a modificação relação entre os costumes e o interesse geral será aperfeiçoada¹⁸.

¹⁴ Tal intento é condizente com as críticas de Helvétius aos modos de sua época. O autor constata que os países não conseguem atingir a felicidade de todos pela imperfeição das leis e a divisão extremamente desigual de riquezas. (HELVÉTIUS. 1989, p. 665).

¹⁵ Da mesma forma que fez na educação, Helvétius segue aqui o exemplo dos geômetras pela simplificação do problema, encontrar a raiz mínima do mesmo e a partir dela resolvê-lo (HELVÉTIUS. 1989, p. 744).

¹⁶ Estes termos são usados por Everett Ladd em *Helvétius et d'Holbach: La moralisation de la politique*, 1962, p. 225.

¹⁷ Nesta parte se instaura a universalidade da lei. Helvétius enfatiza: "*Une différence essentielle et remarquable entre ces deux propositions, c'est que La première une fois résolue, as solution (...) est générale et La même pour tousles Peuples*" (HELVÉTIUS. 1989, p. 745). É o ponto que Jacques Domenech ressalta ao tratar da passagem do fundamento moral do campo religioso ao campo metafísico (DOMENECH. 1989, p. 11-12).

¹⁸ Há então uma complementação entre as partes. Enquanto a primeira deve versar sobre o que é universal e desconsiderar os empecilhos ao avanço das leis, a segunda deve partir do cenário atual a fim de traçar um caminho que leve este cenário carregado com seus costumes e normas a uma legislação excelente por medidas práticas. Estes pontos demarcam que a legislação deve versar sobre a obtenção e a manutenção dos interesses que se faça em um processo gradual não abrupto. Não se pretende uma legislação aplicável a qualquer país, mas sim uma legislação que considere a situação e costumes atuais. Além deste intento, a legislação deve, juntamente com a educação, direcionar a estima pública ao virtuoso que contribui para o alcance e a manutenção da felicidade de todos. Haveria então, na segunda parte da legislação a retirada de normas positivas que ultrapassam o princípio do interesse, proibindo inutilmente que os homens busquem determinados prazeres e louvando-os por agirem de forma contrária ao interesse geral. Nesta modificação, o maior dos meios utilizados para que os homens busquem ser virtuosos será o uso da estima pública, do amor, da glória e das honras. A glória e a honra devem proporcionar prazeres reais dentro da sociedade, de forma a unir o interesse dos indivíduos ao interesse geral. Dessa forma, haveria a adequação entre os interesses e a colocação da fundamentação da moral na prática. A educação está presente em ambas as esferas: a positiva e a negativa da legislação. A primeira, da desconstrução dos preconceitos originados no seio da família e a segunda, na emulação dos interesses particulares ao bem geral.

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

Enquanto a educação procura adequar as paixões do indivíduo ao interesse geral, a legislação procura a proteção dos direitos do indivíduo e fixa o interesse geral evitando que ele seja substituído por um particular. Ela permitirá aos cidadãos, não só a realização da moralidade que incentive o próprio prazer e o prazer dos demais, mas também fará com que o indivíduo possa dedicar-se ao aprimoramento de suas capacidades. Se a sobrevivência é garantida pelo estado, a ocupação e a área de estudo não será definida pela possibilidade financeira dos indivíduos, dando-lhes a liberdade de escolherem a que atividades se dedicar. Há também um incentivo ao estudo e à aplicação a áreas eruditas, ressaltando que se obtém prazer através da concentração e do estudo detido pela sabedoria obtida. Se isso ocorre, nas mais diversas áreas, a prosperidade da sociedade também será obtida. Sem o apelo à igualdade social, a igualdade em relação ao desenvolvimento dos indivíduos, cognitiva ou moralmente não poderia ser preservado. Por isso o trabalho educacional deve ser extenso, amplo, atingindo a sociedade como um todo e sendo preceito básico para a vida dos cidadãos.

O que garante a Helvétius a ligação entre o sensualismo, a educação e a legislação, é a preocupação com o mínimo comum entre os homens, num movimento direcionado as mais variadas acepções de seus princípios, tornando-se completa apenas na continuidade de seu pensamento que se dá obrigatoriamente fora de sua esfera. Não fosse a suposição de igualdade natural entre os seres humanos e o reconhecimento da influência do ambiente na formação do indivíduo e de suas ideias, o projeto de Helvétius não teria razão de ser. O artifício da educação e da legislação – que é também educativa, devemos lembrar – são justificados pela preservação da natureza humana. Por isso, estes artifícios devem ser constantemente revisados para que não se desliguem dessa natureza, para que não sejam instrumentalizados para outro fim que não seja a felicidade dos cidadãos e a prosperidade da sociedade.

No entanto, apesar das boas intenções e dos dispositivos previstos para a garantia de segurança para o povo no processo, o projeto de Helvétius foi visto com grandes preocupações. Uma delas é a de que haveria pouca ou nenhuma permanência em seu projeto educacional, o que deixaria os indivíduos à mercê da artificialidade proposta pelos que ocupam cargos de poder. Este é um dos pontos das Refutações de Diderot.

A educação em obras de Diderot

A educação não é um tema que salte aos olhos nos trabalhos Diderotianos, apesar de ter lugar de destaque em algumas obras, como o *Plano de Universidade*¹⁹. Até então, nas menções que encontramos, a educação deve observar a moralidade dos indivíduos ao lado de suas características físicas, considerando-as complementares. Em *Sobrinho de Rameau*, a tendência que determina os seres aparece na figura do sobrinho e sua genialidade como artista, mas também em sua incapacidade para a virtude. Para tentar justificar essa tendência, o sobrinho lança mão de duas hipóteses: pode ser por causa de uma partícula paternal passada hereditariamente que o formou dessa maneira, ou pode ser que ele tenha vivido sempre rodeado de pessoas de má índole e bons hábitos artísticos. A origem de sua genialidade não parece ser questionada, é uma força natural que age no sobrinho. Porém, sua suposta fraqueza moral, ou incapacidade de adequar-se a determinadas normas sociais pode ser fruto de uma molécula paternal – que faz referência a uma genética que o define de pronto, ou ao contexto em que o sobrinho foi criado. Parece estar em disputa uma concepção natural ou cultural do caráter humano. A molécula paternal, colocada como hipótese da origem dos vícios do sobrinho nos coloca a questão: é possível aperfeiçoar um ser, a ponto de eliminar o que há de mal em sua constituição? O texto não parece abrir margem para uma superação dessa condição:

EU — Não deveríeis ocupar-vos seriamente de interromper o efeito da maldita molécula paterna sobre ele?

ELE — Trabalharia inutilmente, creio. Se estiver destinado a ser um homem de bem, não o prejudicarei. Mas, se a molécula quisesse que fosse um pulha como o pai, os esforços para torná-lo um homem de bem ser-lhe-iam altamente prejudiciais: a educação, atravessando incessantemente o caminho da molécula, faria com que fosse atraído por duas forças contrárias e estaria sempre cambaleando no caminho da vida, como muitos que vejo coxeando no bem e no mal; (...) Antes que a molécula paterna retomasse a dianteira e o levasse à perfeita abjeção, como a minha, precisaria de um tempo infinito, perderia seus mais belos anos. Nada faço no momento. Deixo-o crescer. Examinoo-o. Já é glutão, astuto, trapaceiro, preguiçoso e mentiroso. Quem sai aos seus não degenera. Creio que suas qualidades são hereditárias. (*Diderot. Sobrinho de Rameau, 1973, p 182*).

Na passagem, a natureza não pode ser vencida pela educação, e se ela tentar agir sobre a natureza viciosa do indivíduo, poderá sortir um efeito contrário, ao expandir suas

¹⁹ Destacamos que o Plano de universidade é endereçado à aplicação na Rússia, o que poderia complicar a relação dela com a crítica, já que seria endereçada à um povo específico, com uma cultura específica. No entanto, apesar de toda a relação entre Diderot e a Rússia, o autor não imprime no Plano uma especificidade para o local. Ao contrário, vê-se nele um projeto que aparentemente pode ser aplicado em qualquer sociedade, desde que gradualmente. É o que também podemos ver no Manuscrito de São Petersburgo, onde os temas não se referem à realidade russa necessariamente.

más características. Mas, nem tudo está perdido, pois a educação ainda pode enfraquecer, nuançar a natureza dos indivíduos – o que, segundo Mésrobian é uma educação negativa.

Necessária ou contingente, a tendência do Sobrinho na obra denota um caráter muito particular do desenvolvimento humano. Sendo assim, é preciso avaliar qual é o grau de permanência das características naturais dos indivíduos e como elas reagem com a construção cultural e a circunstancialidade das experiências para melhor compreender a crítica e os projetos de sociedade ali em atrito.

A educação pública em Diderot

Sobre a educação pública, temos o *Plano de Universidade* de Diderot, em que a especificação da instrução por meio dos talentos individuais aparece. Em sua introdução, o autor lamenta a perda que o gênio pode sofrer mediante a educação pública, pois a educação pública deve ter como objetivo o alcance comum do espírito humano. Assim, os capazes teriam que aguentar o fardo de aguardar o ritmo dos incapazes ou mesmo tempo em que os incapazes sentiriam o fardo de não atingirem o ritmo dos capazes. Por isso, a forma com que a educação pública pode auxiliar os gênios é não os sufocando. A estrutura ali proposta é dividida em campos que serão direcionados a partir das aptidões individuais, como medicina, direito ou artes, e um núcleo comum, voltado à moral²⁰.

Em sua tese *Les conceptions pédagogiques de Diderot* (1913), Avédik Mésrobian aborda as concepções pedagógicas de Diderot. Para isso, adentra na concepção de desenvolvimento humano e uma suposta psicologia do autor, já que a questão inicial de qualquer plano de educação deve ser sobre a educabilidade do aluno. Até que ponto o desenvolvimento ocorre naturalmente e até que ponto pode ser fruto de um ato intencional e calculado? Por isso, a questão psicológica é crucial. Porém, todos os traços atribuídos à psicologia são originados, na realidade, na fisiologia²¹.

Como então compreender a importância dada por Diderot à educação, se a organização orgânica dos indivíduos e a ordem geral da natureza parecem definir-lhe? A educação aparece como uma regulação da aparente circunstancialidade dos eventos, para

²⁰ Sobre esse núcleo comum, podemos atentar outro motivo para a rejeição de Diderot à proposta de Helvétius: a forma como a moral seria ensinada, o que nos leva à preocupação com a formulação de uma moral, o conceito de justiça e o planejamento da educação institucional.

²¹ Inclusive, isso fica claro ao vermos as obras em que o autor trabalha mais o tema, todas obras que tratam da natureza: 1° “*La Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé De l'Homme*”; 2° *Les Entretiens avec d'Alembert et Diderot*; 3° *Le Rêve de d'Alembert*; 4° *Les lettres sur les aveugles et les sourds-muets*; 5° *Eléments de Physiologie*.” (Mésrobian, *Les Conceptions Pédagogiques de Diderot*, 1913, p. 46)

garantir certa fixidez no espírito humano, mas com um propósito bem claro: garantir a maior perfectibilidade das capacidades em potência no indivíduo. Aqui, há um apelo a relação entre a concepção física do indivíduo e suas possibilidades de desenvolvimento e o encadeamento de suas ideias.

Recordando a relação entre cultura e natureza, *Aline Beilin, em Denis Diderot: La culture et l'éducation* coloca que desde a tradução da obra de Shaftesbury, Diderot passa insensivelmente entre o terreno da natureza e o da cultura. Ao considerar o senso moral de Shaftesbury como uma inclinação social, ao mesmo tempo que Diderot naturaliza a cultura, ele também aponta para a importância da conformidade entre cultura e natureza, para que a cultura não tome o lugar da natureza afastando o ser humano do senso moral (BEILIN, 1974, p. 10).

Refutações: os perigos de um projeto fadado ao fracasso

Diderot faz uma crítica pontual a *De l'Esprit* (1754) que nos servirá de guia para a crítica mais detida sobre *De l'Homme* (1771). Ele enumera os quatro paradoxos que embasam a obra de Helvétius:

“É fácil de ver que a base dessa obra [Do Espírito] apoia-se sobre quatro paradoxos (...) a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria. Perceber, raciocinar, julgar, é sentir: primeiro paradoxo (...) não há nem justiça nem injustiça absoluta. O interesse geral é a medida da estima dos talentos e essência da virtude: segundo paradoxo (...) é a educação e não a organização que faz a diferença dos homens, e os homens fora das mãos da natureza, todos igualmente próprios a tudo: terceiro paradoxo (...) o último fim das paixões são os bens físicos: quarto paradoxo.” (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*.1877. p. 309. Tradução nossa).

O terceiro paradoxo denunciado por Diderot seria o de que a educação pode transformar o homem e melhorar a sociedade. Contudo, ela está subordinada ao acaso das experiências dos indivíduos, tornando-se incontrolável²². Sobre estas duas esferas de educação – uma considerada como o desenvolvimento humano e outra como educação pública – temos menções na obra de Diderot. Sobre a primeira, considerar a educação como fonte do desenvolvimento humano seria uma fraqueza do autor de *De l'Homme*:

²²*Se propor a mostrar a educação como única diferença dos espíritos, a única base do gênio, do talento e das virtudes e seguidamente abandonar ao acaso o sucesso da educação e da formação do caráter me parece que é reduzir tudo a nada e fazer ao mesmo tempo a sátira e a apologia dos instrutores.* (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*.1877. Tradução nossa).

Repete-se durante toda a vida as palavras dos primeiros anos: Cuida de ti mesmo... Se Helvétius tivesse bem pesado essas expressões de caráter, anteriores à toda educação, da idade do revestimento e dos ossículos, ele teria sentido que é a natureza que faz com que essas crianças sejam assim, e não a lição. (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*.1877. p.280 Tradução nossa).

Assim, a primazia da educação ignoraria fatores inerentes ao indivíduo, que são próprios de sua natureza. Aqui, vemos uma diferente concepção de homem proposta. A concepção diderotiana expõe um diferente entendimento sobre a igualdade entre os indivíduos. Cada indivíduo possui naturalmente características que o diferenciam dos demais e que influenciarão sua possibilidade educacional. Ao contrário, Helvétius concebe a igualdade entre os seres humanos a partir da capacidade dada pela sensibilidade física, que tornaria todos aptos a serem educados, o que vimos nos capítulos anteriores.

Em sua refutação, o autor atenta ao perigo de considerar todos capazes dos mesmos feitos, já que uma educação igualitária tornaria todos medíocres. Ela não pode formar gênios, pois os únicos capazes de sê-lo possuem aptidões naturais para determinadas áreas. Para os que não possuem tais aptidões, a educação igualitária também seria maléfica por forçá-los a tentar superar-se de forma impossível, inclusive em conteúdos morais:

Não conheço nada mais desolador para as crianças do que creiam que são próprias igualmente a tudo; nada mais capaz de cumprir as condições de uma sociedade de homens medíocres, de induzir a erro o gênio que faz bem uma coisa, nem mais perigosa pela obstinação que deve inspirar aos mestres que, depois de ter aplicado por um longo e infrutífero tempo uma classe de estudantes aos objetos pelos quais eles não tiveram nenhuma disposição natural, os rejeitarão no mundo onde não serão bons em nada. (DIDEROT, *Réfutations d'Helvétius*.1877. p.277 Tradução nossa).

Se ambos os autores concordam na importância da educação através do acesso ao conhecimento para a melhora da sociedade, suas práticas divergem. Helvétius considera prejudicial à sociedade o desconhecimento da igual capacidade entre os homens, da gênese das faculdades a partir da sensibilidade. Principalmente, uma educação desigual afastaria ainda mais dos cidadãos, já tão afastados pelas circunstâncias, impossibilitando a apreensão do interesse comum. Sem uma educação igualitária, uma sociedade perece. O prejuízo é em primeiro lugar moral, pois teremos afastamento do interesse particular do geral, e em segundo lugar é um prejuízo quanto ao progresso das ciências e das artes, bem como dos indivíduos que não poderão desenvolver-se devidamente não dando assim

bons frutos à sociedade.

Com ela, pode gerar grandes frutos, como indivíduos geniais e conscientes do interesse de sua sociedade. Enquanto isso, o trecho acima mostra que Diderot considera a proposta de Helvétius perniciososa. Primeiro, porque tal educação não consideraria as particularidades dos indivíduos e, segundo, porque tornaria os homens de gênio medíocres, e os homens comuns frustrados.

O prejuízo da educação de Helvétius segundo Diderot, é em primeiro lugar ao indivíduo, pois fazer com que ele seja castrado, limitado pela educação, levado a um curso diferente do que a natureza o destinou. Em segundo lugar, é pernicioso à sociedade, pois Diderot vê como um afastamento da natureza, enquanto para Helvétius ela é a própria realização de nossa natureza. Este afastamento da natureza só fará com que a impostura social torne os seres humanos mais corrompidos e a convivência em sociedade mais incoerente. Talvez, Diderot aponte para o entendimento de que o interesse geral de Helvétius é limitado, por ser artificial. Sendo assim, um interesse geral forjado apenas na sociedade corre o perigo de não se adequar ao verdadeiro interesse geral, o que mencionamos no capítulo anterior como interesse da própria espécie humana, ou de nossa natureza.

29

Sobre a primeira noção de educação na crítica: a educabilidade dos indivíduos

Em *Reflexions sur le livre De l'Esprit*, Diderot descreve o terceiro paradoxo, que talvez seja, em consequências dos anteriores já mencionados, o mais perigoso:

O assunto de seu terceiro discurso é o espírito considerado, ou como um dom da natureza, ou como um efeito da educação. Aqui, o autor se propõe mostrar que, de todas as causas pelas quais os homens podem se diferenciar, a organização é a menor, de modo que não há nenhum homem em que a paixão, o interesse, a educação, os acidentes não poderiam ter superado os obstáculos da natureza e o tornado um grande homem. E que não há nenhum grande homem em que a imperfeição na paixão, no interesse, na educação e em certos acontecimentos não pudessem torná-lo um estúpido, a despeito da mais perfeita organização. É seu terceiro paradoxo. *Credat judæus Apella*²³... (DIDEROT, 1877, p. 270/271).

Ora, essa é a descrição da caracterização do ser humano como ser educável, o que chamamos aqui da dimensão da educação referente ao desenvolvimento humano, ainda não a pública. Ela considera que a educação é o agente transformador do ser humano, em

²³ - "Cria nisso o judeu Apella, não eu" - Horácio

um amplo sentido, sendo considerada desde os sentidos até a educação pública. Um vício na educação degenera os seres humanos, enquanto uma educação sã é capaz de melhorá-los sem grandes impedimentos. Apesar de que tanto o primeiro quanto o segundo capítulo se propõem a mostrar como não é possível considerar que o desenvolvimento humano é totalmente dependente da educação, iremos retornar ao tema para que fiquem claras suas consequências para a educação pública.

Segundo a crítica diderotiana, considerar que a educação possui tanto poder é um erro. Ainda nas Reflexões, o motivo apontado para esse erro é a consideração de que todos são iguais. Para ele, a suposição de igualdade seria uma simplificação do ser humano, que se justificaria na confusão entre os efeitos e as “causas que agem sem cessar” (DIDEROT, 1877, p. 271). Causas essas que podem afetar o ser humano de diversas maneiras, alterando seu caráter dependendo da idade, da saúde ou da doença, da constituição do cérebro, e que podem não ser acidentais, mas naturais. Ou seja, as diferenças físicas alteram o ser humano de tal forma limitando sua educabilidade, definindo e modificando seu caráter. O erro de Helvétius estaria presente já na distinção entre seres humanos e animais e na distinção entre homens de gênio e homens medíocres: ambas as distinções teriam como causa a organização, diferente do que o autor de *Do Espírito* considerava:

(...) ele não viu depois de ter concernido toda diferença entre o homem e o animal na organização, é se contradizer não concernir a diferença entre um homem de gênio ao homem comum a mesma causa. Em uma palavra, todo o terceiro discurso me parece um falso cálculo, onde não temos nem todos os elementos, nem os elementos que empregamos por um justo valor. Não vimos a barreira incontornável que separa o homem que a natureza destina à alguma função do homem que não possui o trabalho, o interesse, a atenção, as paixões. (DIDEROT, 1877, p. 272).

Como analisamos no primeiro e no segundo capítulo, a diferença entre um ser humano genial e um medíocre é a mesma entre um ser humano e um animal de outra espécie – sem considerar as outras causas físicas elencadas por Diderot para diferenciá-los -, o que torna a escala entre os seres contínua e insuperável não só entre as espécies, mas entre todo e qualquer indivíduo. Consideramos que, a negação da educação proposta por Helvétius decorre da diferente consideração dos autores sobre a natureza humana e o sempre presente apelo à condição física dos indivíduos, seja ela inata ou adquirida. A querela baseia-se na concepção de natureza tendo grandes efeitos na noção de sociedade.

Já nas *Réfutations suivre l'ouvrage intitulé De l'Homme*, Diderot considera o terceiro paradoxo aqui descrito como o favorito de Helvétius. Desde as primeiras linhas da análise da primeira seção, Diderot critica a obra por não considerar “nem a força nem

a fraqueza, nem a saúde, nem a doença, nenhuma das qualidades físicas ou morais que diversificam os temperamentos e os caracteres” (Diderot, 1877, p. 276). Vimos no segundo capítulo como o crítico considera que as causas dos temperamentos e caracteres não possuem a mesma origem que Helvétius supõe. Em primeiro lugar, tanto características físicas e morais dos indivíduos dependem de características orgânicas e em segundo lugar, as modificações que podem ocorrer no terreno dos costumes são limitadas pelas condições físicas. Além disso, as qualidades morais, que podem ser adquiridas em sociedade não parecem ser modificáveis pela educação.

Sobre este ponto, parece-nos que Diderot não compreende a primeira dimensão da educação, a educabilidade ou o desenvolvimento do ser humano a partir das circunstâncias. Ao contrário, ele parece confundir o mote “*a educação pode tudo*” com *a educação pública pode tudo*²⁴. Isto, pois supõe que o projeto de Helvétius é modificar completamente os indivíduos a partir da educação como instrumento. Na realidade, como vimos, a primeira dimensão da educação não pode ser controlada pelas instituições, a não ser no sentido de minimizar as diferenças entre os seres humanos. O verdadeiro educador desta primeira dimensão é o acaso. Acaso esse visto por Diderot como determinação. Mas em ambos os casos, tanto Helvétius como Diderot nos dizem ser impossível controlar totalmente este desenvolvimento. Porém, Helvétius já considera esse processo educacional e transformador, enquanto o Diderot da crítica parece apontar para a determinação do indivíduo.

Após essa breve retomada sobre a educabilidade, devemos guardar como essencial para a crítica sobre a educação pública dois pontos: a negação da igualdade entre os seres humanos e a necessária determinação do indivíduos por suas características físicas – mencionadas em maior número e ênfase – e morais, que não seriam modificáveis.

Uma possível conclusão: a educação pública, seus objetivos e limites

²⁴ Tal engano mostra-se, por exemplo, na página 281, onde, ao mencionar a primeira dimensão, a educabilidade, Diderot o cobra sobre o poder da segunda dimensão: “**CAPÍTULO VI. Página 19.** *Dois irmãos educados por seus pais possuem o mesmo preceptor, possuem mais ou menos os mesmos objetos sob seus olhos, leem os mesmos livros. A diferença de idade é o único fator que parece pôr em medida sua instrução. Queremos torná-lo nulo. Supomos, para este efeito, irmãos gêmeos. Que seja. Mas possuem eles a mesma ama (de leite)? O que importa? Importa muito, como duvidar da influência do caráter da ama sobre aquele que ela amamenta?*”

Não, Sr. Helvétius, não importa nada, porque, segundo o Sr, a educação repara tudo. Tente entender-se. Raciocinaria justamente se convir que a diversidade da primeira nutrição, afetando a organização, o mal é sem remédio. Mas não é esse seu parecer” (DIDEROT, 1877, p. 281).

A educabilidade, reconhecida como diretriz natural a partir do primado das sensações em Helvétius o faz considerar que é a educação pública o modo de aproximarmos a sociedade da natureza²⁵.

Nas *Refutações*, temos também críticas de Diderot tanto a educação vigente na França de seu tempo, incluindo menções a sua experiência como aluno quanto críticas ao projeto educacional ali proposto. Por vezes, o autor parece associar ambas, o projeto e a prática atual, sem diferenciá-las ou atribuindo o problema de uma a outra. Em resumo, vemos que o cerne da crítica de Diderot ao projeto baseia-se na negação de três pontos principais: de que a educação pode tudo, do primeiro entendimento de educação (a educabilidade) e da igualdade natural entre os seres humanos. Para a prática educacional, temos como consequência que uma educação igualitária engessaria os indivíduos e impediria seu real desenvolvimento e o apelo a uma educação diferenciada pelo talento individual, que acaba por também se diferenciar por classes sociais. Nesse sentido, uma escola pública seria a ideal para quem não puder oferecer uma boa educação para os seus filhos, enquanto para os ricos, Diderot recomenda que sejam educados em casa. Baseado em suas experiências individuais, Diderot considera que quando os filhos de pais pobres e de pais ricos estudavam juntos, os primeiros tinham toda a atenção de seus professores, enquanto os segundos saiam no mesmo estado ou piores do que entravam, perdiam o tempo e a experiência de vida condizente com as atividades que exerceriam dali em diante. Imaginem se aumentarmos ainda mais o número dos estudantes, fazendo uma referência a suposta proposta de Helvétius, sem considerar a modificação das práticas e dos conteúdos. Além disso, o ensino universitário também só seria recomendado nos casos dos filhos de famílias ricas, que teriam a possibilidade de se dedicar a ciências e artes supérfluas. Ou seja, não é possível nem deve haver a pretensão de que o ensino seja igualitário. Isto porque a educação não é capaz de fazer tudo, como sugere Helvétius e talvez seja capaz mais de corromper os indivíduos do que de torná-los excelentes. Ao

²⁵ É também por confundir as duas acepções de educação que Diderot considera até certa crueldade no erro de Helvétius, ao considerar que a educação pode tudo e em seguida considerar o poder do acaso. Para ele, é transformar tudo em nada, é fazer sátira dos educadores: ” Se proposer de montrer l'éducation comme l'unique différence des esprits, la seule base du génie, du talent et des vertus; ensuite abandonner au hasard le succès de l'éducation et la formation du caractère : il me semble que c'est réduire tout à rien, et faire en même temps la satire et l'apologie des instituteurs.” (DIDEROT, 1877, p. 283).

O paradoxo baseia-se nisso. Ele constrói o paradoxo pensando opor dois conceitos da mesma educação, quando na realidade este opondo duas educações que são realmente opostas, mas que podem se tornar complementares pela ação humana: Sendo assim, a educação pública vem fazer frente ao acaso para a retomada da igualdade. Diderot parece ver como um erro crasso de considerar que ao mesmo tempo ela pode tudo e que também não pode nada.

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

que parece, porque Diderot considera inexistente – ou ao menos muito branda – a educabilidade do ser humano, ele parece julgar o lema “a educação pode tudo” apenas pela educação pública, o que torna a proposta risível, sem considerar a dimensão da educação que antecede as instituições.

A negação da igualdade pretende assegurar o direito dos indivíduos a desenvolver suas próprias potencialidades e realizar-se conforme a natureza e a determinação do meio pelas experiências – mesmo que em menor escala - determina. O indivíduo no ensino público de Helvétius seria forçado a aprender o que não condiz com suas fibras, com seu temperamento, com seu caráter. Como resultado, não teríamos apenas seres humanos medíocres, mas também infelizes.

Para os mentores também é prejudicial o projeto de uma educação igualitária, pois ao tentar torcer as crianças aos moldes que propõe estariam fadados ao fracasso e perderiam de vista os gênios que teriam se desenvolvido em outros moldes. Segundo Diderot, Helvétius teria feito sátira e apologia dos mentores, pois parece entregar a eles todo o poder ao supor que a educação pode tudo, ao mesmo tempo que diz que a educação está submetida ao acaso.

Sobre a educação moral, Diderot parece ser menos enfático em sua crítica, sem mencioná-la tanto quanto a educação cognitiva ou dos talentos. Mesmo assim, ele parece desacreditar do poder da educação em forjar paixões nos indivíduos que os levem à virtude. Se encontramos tanto nas outras obras de Diderot quanto nas Refutações certa consideração da moral do interesse, ele não é mencionado quando o autor trata da educação pública. Parece-nos que, como Diderot compreende a educação de Helvétius como completamente artificial e forjada, ele não considera possível forjar interesses nos indivíduos. Ao contrário, a adesão ao interesse geral só é percebida ou não pelos indivíduos em seu próprio desenvolvimento.

Porém, resta ainda a consideração do julgamento de valor de um sistema tão aberto quanto o de Helvétius, uma base universal de moral que se encontraria entre a destinação natural ao prazer e a construção humana dos costumes. Tal crítica não pode ser resumida às propriedades materiais, pois toca no cerne do desenvolvimento da sociedade. Além disso, o autor acredita que a educação pode aperfeiçoar a sociedade por seu papel negativo: nuançar as características maléficas dadas pela natureza.

A partir desta análise, consideramos que as Refutações demonstram que: a igualdade nos moldes colocados por Helvétius é um problema para Diderot tanto para o indivíduo quanto para a sociedade e não pode ser o objetivo da educação. A ideia de que

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

a “educação pode tudo”, por não considerar o período anterior à educação pública, faz com que Diderot veja a proposta de Helvétius como apenas de uma educação positiva e impositiva, negando sua dimensão de regulamentação e de controle dos efeitos do acaso. Isso o leva a ver as práticas educacionais propostas como prejudiciais ao desenvolvimento dos indivíduos (tanto dos alunos quanto dos mestres), da sociedade e de sua moralidade.

Ao comparar as noções de educação de ambos os autores, percebemos que defender a natureza não significa o mesmo para eles. Natureza e cultura possuem extensões e características diferentes para os autores e a dinâmica entre elas muda a concepção de ser humano. Se em Helvétius o princípio de prazer, diretriz natural de todo ser humano, nos leva ao que podemos chamar de uma abertura à cultura, o desenvolvimento dessa cultura de forma a trazer condições igualitárias é o indicado para um desenvolvimento integral do ser humano e da sociedade. Contudo, o cenário que Diderot considera natural é mais extenso e permanece com o ser humano mesmo quando a cultura se instala. Cabe à educação frear as imposições culturais para a proteção da natureza individual de cada ser, respeitando os limites naturais.

Referências bibliográficas:

BEILIN, A. **Denis Diderot**: La culture et l'éducation. Scérén. Paris, 2011.

CHATELET, F. **Présentation de “De l'Esprit”**. Verviers: Marabout Université, 1973.

DIDEROT, D. **Oeuvres complètes de Diderot**. Org. J. Assézat [et Maurice Tourneux]. Tome II. Ed. J. Claye. Paris. 1875-1877.

_____. **O sobrinho de Rameau, Diálogo entre D'Alembert e Diderot, O sonho de D'Alembert, Continuação do Diálogo, Suplemento à Viagem de Bougainville, Paradoxo sobre o comediante, Dos autores e dos críticos**. In: Diderot. Trad. Marilena Chauí. (Col. "Os Pensadores"). São Paulo: Abril. 1973.

_____. **Plano de Universidade**. In: Obras I- Filosofia e Política. Tradução: Guinsburg. Perspectiva. São Paulo. 2000.

HELVÉTIUS, C-A. **De l'Homme**. Paris: Fayard. 1989.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 32	Janeiro–Abril 2024	p. 13 - 35
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

NO HORIZONTE DO MATERIALISMO: OS LIMITES ENTRE...

Camila Sant'Ana Vieira Ferraz Milek

_____. **Do Espírito**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973.

_____. **Le vrai sens du Système de la nature** In : Oeuvres complètes de M. Helvetius. Tome premier [-quatrième]. 1777.

MARUYAMA, N. **A moral e a filosofia política de Helvétius**: uma discussão com J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas. 2005.

MESROBIAN, A. **Les conceptions pédagogiques de Diderot**. Université de Paris. Faculté des lettres. 1913.

O REMORSO NO PENSAMENTO DE LA METTRIE

Elizângela Inocência Mattos¹

Resumo: Em *O Homem-Máquina*, La Mettrie, trata da materialidade da alma e do corpo como uma máquina destinada a felicidade. Há nesse argumento um enfrentamento diante da compreensão da alma ser distinta dele, onde o médico-filósofo descreve que ela, como toda parte do corpo, seria afetada. O movimento do sangue no corpo a alcança e, quando o corpo dorme, ela dorme com ele. Esse argumento constitui o ponto de partida da presente exposição, que tem como objetivo compreender a origem do remorso em seu pensamento, se apresentando como uma reminiscência, como o resultado da experiência vivida. Em *Anti-Sêneca ou Discurso sobre a Felicidade*, o filósofo descreve a atuação da moral na máquina, de onde se propõe demonstrar o sentimento do remorso como um preconceito a ser combatido para o seu bom funcionamento. Cumpre demonstrar, a partir de uma revisão bibliográfica sobre o tema no pensamento de La Mettrie, o sentimento de remorso e de sua origem, pois ao naturalizar a alma humana, justifica ser o remorso um sentimento adquirido e alheio a máquina.

Palavras-chaves: La Mettrie. Remorso. Alma. Felicidade.

REMORSE IN LA METTRIE'S THOUGHT

Abstract: In *L'Homme-Machine*, La Mettrie discusses the materiality of the soul and the body as a machine designed for happiness. In this argument he confronts the understanding of the soul as distinct from the body, where the physician-philosopher describes it as affected like every part of the body. The movement of the blood in the body reaches it, and when the body sleeps, it sleeps with it. This argument is the starting point of the present presentation, which aims to understand the origin of remorse in his thought, which presents itself as a reminiscence, as the result of lived experience. In *Anti-Sénèque, ou discours sur le bonheur*, the philosopher describes the functioning of morality in the machine, from where he sets out to demonstrate the feeling of remorse as a prejudice that must be fought in order for it to function properly. Based on a bibliographical review of the subject in La Mettrie's thought, it is important to demonstrate the feeling of remorse and its origin, because by naturalizing the human soul, he justifies remorse as an acquired feeling that is distinct from to the machine.

Keywords: La Mettrie. Remorse. Soul. Happiness.

Introdução

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) médico e filósofo, defendeu a teoria de ser o corpo uma máquina, em uma discussão que corresponde a uma resposta à Descartes no que se refere a alma humana e, ao empreender um reducionismo ao reconhecido dualismo mente corpo, compreende a felicidade como resultado do bom funcionamento da máquina corporal, de onde o sentimento do remorso seria um impedimento e causa de

¹ Professora da UFT e do Mestrado Acadêmico em Educação PPGE/ UFT. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6574-9173> . Email: elizangelamattos@uft.edu.br.

sofrimento. Cumpre discutir de que maneira o sentimento do remorso é abordado na obra de La Mettrie, justificando em sua postura uma realidade que se apreende na materialidade única do corpo.

Sua produção filosófica, realizada no curto espaço de tempo de 1745 a 1751, compreende uma obra de fôlego, em discutir com autores de seu tempo e consigo mesmo, mostrando o movimento inerente ao fazer filosófico como primordial para se pensar o avanço de teorias e o debate como fundamentais para a apreensão da realidade. Assim:

A trajetória descrita pelo pensamento lametrieano, tal como o circuito do arco reflexo, volta de preferência sobre ela mesma, permanecendo dentro de um campo onde justamente o próprio autor deve se posicionar. Mas o filósofo, o que quer que possa parecer, não será na verdade um 'homem revoltado'; ao contrário, como o próprio La Mettrie que queria evitar o caminho de Rousseau levando a ruptura e alienação, será sociável e boa companhia². (VARTANIAN, 1969, pp.162-163).

O tema da felicidade entre os pensadores da modernidade encontrou no materialismo francês do século XVIII uma roupagem que permite apreender o estatuto de verdade no que compete ao indivíduo e sua responsabilidade cotidiana. Nesse breve cenário, a filosofia de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751) se instaura como determinante na leitura materialista que, ao romper com o dualismo mente-corpo ora professado no século precedente, oferece como um efeito principal a possibilidade de felicidade centrada no corpo. A compreensão de como o filósofo descreve a felicidade a partir de sua teoria do homem como uma máquina permite não somente adentrar a discussão que os filósofos das luzes realizaram acerca da temática proposta, mas também em detalhar as possibilidades de edificar os elementos constituintes do humano a partir de sua configuração corpórea. As ideias de La Mettrie representam a veia radical do materialismo onde, a partir de seus estudos de biologia e fisiologia da época, defendeu ser a matéria suficiente para justificar a razão do movimento e da organização, dos processos biológicos e de todos os fenômenos a que fica sujeita. Sendo o homem uma matéria organizada, sua filosofia rompe com o dualismo mente-corpo, define um pensamento pautado na suficiência da matéria para justificar a vida e, por conseguinte apontar um sentimento que seria inoportuno, um preconceito fortemente arraigado, como o remorso.

² Tradução minha, assim como nas demais citações onde os originais estão em língua estrangeira.

O estudo de sua obra fomenta o interesse em, ao abarcar a filosofia francesa do século XVIII, compreender como a defesa de uma matéria organizada pôde resultar em um ateísmo fomentado no conhecimento dessa organização bem como de uma ética descrita por ele de modo a oferecer junto ao tema um viés pertinente no que compete a ideia de uma ética pautada na unidade da matéria.

O homem como uma máquina

Em seu livro *O Homem Máquina*, texto de 1747, descreve a tese central de sua filosofia, a saber, que funcionamos tal como uma máquina e que, portanto, a felicidade decorre de seu bom funcionamento. Sendo assim, o materialismo descrito em sua obra enfatiza de maneira radical que a possibilidade de felicidade consiste em conhecer e primar pelo bom estado da matéria.

Essa obra, compreende um complemento de *História Natural da Alma*, texto de 1745 onde o filósofo apresentou as opiniões filosóficas partindo da natureza humana e dos sentidos como fonte de conhecimento, corroborando a tese da matéria como o princípio ativo de onde resulta a felicidade. Nele, há uma negação radical diante o argumento da alma ser imaterial. O reconhecimento do ser sensível como somente matéria e o conhecimento resultado da operação de seus sentidos predominam. Esse argumento aparece declarado em *O Homem Máquina*, onde a ruptura com a imaterialidade da alma se declara com evidência. “É em *O Homem-Máquina* que ele demonstra sem reticências e sem rodeios as relações e a dependência absoluta que existe entre os órgãos e o ser supostamente espiritual e imaterial que os filósofos decoram com o nome pomposo de alma”. (QUÉPAT, 1873, pp.119-120).

Em *História Natural da Alma*, La Mettrie justifica a fisiologia das funções intelectuais como resultantes de uma função natural, igualando para tanto, a alma às demais partes que compõem o corpo, desse modo operando em uma combinação de um lado, do animal como uma máquina, de Descartes e por outro, da força das impressões sensoriais da produção de conhecimento, tal como descrita pelo empirismo de Locke. Com isso, “La Mettrie pratica uma história natural da alma e uma história natural do homem, naturalizando o princípio interior e espiritual, desmonta os mecanismos da consciência”. (MARKOVITS, 2006, p.4).

O percurso de sua filosofia certamente resulta em romper efetivamente com a imaterialidade atribuída a alma. Para alcançar seu propósito, concentrou-se em três pontos fundamentais: o fisiológico, o psicológico e o moral. Respectivamente nas obras: *O*

Homem Máquina, O Homem Planta no campo fisiológico, *A História Natural da Alma*, no campo psicológico e o moral, nas obras: *Discurso Sobre a Felicidade, A Arte de ter Prazer e O Sistema de Epicuro*. A ruptura com o dualismo mente-corpo é fundamental, pois dela decorre toda a argumentação de tomar a matéria como o princípio ativo, compreendendo para tanto a materialidade da alma em seu pensamento. Sendo parte do corpo, a alma não seria compreendida como imperativo para o movimento do corpo. Assim apontou em *História Natural da Alma*: “ A monarquia da alma é apenas uma quimera. Há mil movimentos no corpo, cuja alma não é nem mesmo a causa condicional”. (LA METTRIE, 1987, p.187). Sua sistematização filosófica, refuta a metafísica tradicional a partir do conhecimento das faculdades do corpo e de sua organização, considerando uma base prática e concreta para reconhecer a verdade que ele demonstra como evidência para seu bom funcionamento. Desse modo, é possível apreender que, apesar de usar o termo *alma*, o médico filósofo a toma como parte do corpo e por isso, age e descansa como ele, sem ter uma função imaterial outrora reconhecida. Ademais, cumpre enfatizar, a alma necessita ser afetada pelos sentidos, para que possa se mover, sem ao qual ela, tal como todas as demais partes do corpo, experimenta a condição, ainda que momentânea de desligamento, de descanso ou mesmo, deixa de existir com ele.

Nas sensações residem o propósito da vida humana, a partir delas é possível, para o percurso materialista, tomar o prazer como referente ao que agrada o corpo, que causa deleite. A máquina corporal seria então compreendida a partir do elementar o papel conferido à experiência. Certamente que seus conhecimentos como médico lhe permitiram tomar as funções físicas e as influências do clima, da alimentação e do sono como elementos aos quais o corpo seria afetado sem nenhuma distinção com a alma que seria ao mesmo tempo, afetada por tais causas. A ruptura operada pelo filósofo com o dualismo mente corpo de Descartes, parte da supremacia dos sentidos no processo de conhecimento sobre o corpo, sem recorrer por isso a um a priori no que se refere a natureza humana. Assim:

O homem é uma máquina composta de tal forma que se torna impossível ter-se dele, à primeira vista, uma ideia clara – e consequentemente defini-lo. Por isso mesmo todas as observações que os nossos maiores filósofos fizeram a priori – isto é, querendo servir-se, por assim dizer, das asas do espírito – foram vãs. Sendo assim, só a posteriori, como se procurássemos desenredar a alma dos órgãos do corpo, se pode, não digo descobrir com evidência a natureza do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre este assunto. (LA METTRIE, 1982, p.52).

A passagem acima demonstra a efetividade dos sentidos na evidência do conhecimento humano. Ademais, corrobora a argumentação da materialidade como condição elementar de existência da máquina, sem que para tanto requeira um atributo alheio a ela. O corpo seria tão somente a realidade pela qual o intento de felicidade se realiza. Desse modo, o conhecimento do ser estaria na matéria e sua organização, bem como no modo como uma máquina seria afetada pelo clima, pelos humores, pela alimentação, fundamentais sua felicidade que, alheia aos preceitos morais, precisa compreender que “o bem e o mal não existem, que o pecado é uma intervenção dos padres”. (THOMSON, 1987, p.23).

Diante dos efeitos das interferências externas que encontramos a diversidade de seres que compõem a natureza. Por isso que “A verdade é que a melancolia, a bÍlis, a fleuma, o sangue, etc., segundo a sua natureza, a abundância ou a diferente combinação destes humores, fazem de cada homem um homem diferente”. (LA METTRIE, 1982, p.53).

Da influência do que é externo ao ser: a alimentação, o clima, as relações humanas, resulta a diferença entre as pessoas. Por isso que, o efeito causado por certas substâncias altera e molda o caráter e comportamento, atuando muitas vezes como remédio para determinadas dores, ao passo que pode corroborar a um estado de felicidade.

Do remorso

Senso a felicidade o propósito da vida humana, então da máquina corporal, cumpre refletir sobre o papel desempenhado pelas virtudes morais, pois elas atuam diretamente no corpo, ora permitindo ora ofuscando o ímpeto de felicidade, impetrando uma força que, exterior a ele, participa em sua felicidade.

Há uma pertinente reflexão sobre o sentimento do remorso, ao qual me debruço daqui por diante. Pois me parece oferecer uma reflexão que se altera ao longo dos textos³, demonstrando a eficácia do sentimento que primeiro ele reconhece ser da infância e levado para toda a vida. Em *L'Art de Jouir*, em uma ironia característica de seus textos

³ Há uma análise sobre a dificuldade em atribuir determinada corrente como efetiva ou mesmo uma postura definitiva no pensamento de La Mettrie, realizada por Francine Markovits em “La Mettrie, L’anonyme et le sceptique”. La Mettrie opera diante de hipóteses, nos textos que oferecem teses que por vezes o próprio autor busca refutar. Assim não há uma defesa de uma doutrina, mas no conjunto, uma obra eclética. “E esse ecletismo não tem o sentido pejorativo de um oportunismo porque é uma *teoria* de situações e disposições”. Cf. Markovits, Francine. **La Mettrie, L’anonyme et le sceptique**. In: Corpus, Revue de Philosophie – 5/6 – La Mettrie, 1987.

ele perguntou: “Oh Deus! Uma alma bem nascida pode se perder a si mesma? Oh Vênus! Por quê sou destinado a ser sua presa, como do remorso?” (LA METTRIE, 1987, p.308).

O sentimento do remorso seria inculcado na infância, fase da vida que para o filósofo não seria a idade permanente para a humanidade. Sua pergunta feita acima mostra a sujeição ao remorso, como se lhe fosse impossível não ter sido afetado por ele. Seria no entanto, a saída da infância a possibilidade de extirpar um sentimento que sob sua ótica, tende a denegrir a existência em lugar de enaltecê-la e fomentar sua felicidade. Sendo assim um sentimento infantil, qual seria efetivamente a sua base? Em *Anti-Sêneca ou Discurso Sobre a Felicidade*, texto de 1748, escreveu:

Retrocedamos para a nossa infância – nós temos muito pouco a fazer por ela – e acharemos que ela é a época dos remorsos. Primeiro era apenas um simples sentimento, recebido sem exame e sem escolhas, e que tão fortemente se gravou no cérebro como um carimbo numa cera mole. A paixão, amante soberana da vontade, pode bem asfixiar este sentimento por um tempo, mas ele reaparece quando ela cessa, e, sobretudo, quando a alma rendida à ela mesma reflete a sentido frio, pois estão os primeiros princípios que formam a consciência, dos quais ela foi imbuída, retornam, e isto é o que se chama remorso, cujos efeitos variam ao infinito. (LA METTRIE, 2013, p. 87-88).

Recebido sem exame e com o entendimento receptor, o remorso constitui um entrave nas ações humanas, pois não tem forças para impedir uma ação, interfere causando um temor, quando não um simples receio, um medo, sobre a ação praticada. Por ter sido inculcado na infância, o remorso seria uma ideia difícil de se romper, tal como um preconceito ou uma superstição. Por ser desnecessário, não resulta em boas sensações, atrapalhando a felicidade da máquina corporal.

O remorso é desnecessário para impedir uma ação. Ele só leva ao sofrimento psicológico, como culpar das ações que foram incapazes de evitar. Então, se socialmente é preciso punir os criminosos para preservar a ordem social, no plano individual e médico deve ajudar os homens liberando-os do remorso”. (THOMSON, 1987, p.23).

Um sentimento cujo efeito seria impedimento para a felicidade, então um preconceito a ser reconhecido como prejudicial. Ele não tem força para, mais uma vez, impedir a ação, fazendo muito, quando age, em interferir na felicidade com seus efeitos negativos para ela. No âmbito do desejo, ele continuaria latente, sofrendo as interferências do remorso. Essa fragilidade deveria então ser definitivamente eliminada do entendimento, pois sem incorrer a algo positivo, apenas faz diminuir os efeitos de determinada ação.

Se a máquina existe enquanto em movimento, pois nisso consiste sua felicidade, e nas ações é compreendida a própria organização da máquina e da interferência permanente dos sentidos, o remorso constituiria um inimigo para a liberdade.

La Mettrie denuncia isso claramente afirmando que, quando alguém se abstém de mil coisas quando não pode (por remorsos que daí advirão), nem por isso deixa de desejar e querer da mesma forma que quando respeita a lei por medo das consequências. Mas a grande diferença está aí: a lei tem um efeito tangível que inibe a busca do prazer. O remorso só tem efeito para quem acredita, e não tem efeito tangível algum. O remorso é puramente imaginário, e só serve para bloquear o prazer e a felicidade. (MONZANI, 2013, p. 49).

Um sentimento negativo para a felicidade individual, visto serem seus efeitos, como já mencionados, danosos e por isso, desnecessário para o propósito de felicidade. Estaria no próprio indivíduo esse sentimento antigo, pois recebido na infância, mas que sempre se faz presente diante das ações a serem tomadas. Assim, o remorso deveria ser eliminado do entendimento de maneira efetiva, mas dada a sua dificuldade em fazê-lo, seria condição também da saída da infância a sua superação. A felicidade almejada seria mais facilmente alcançada se superado tal sentimento que, inibidor somente, não pode impedir, mas age sob a égide da punição, enfraquecendo as inclinações individuais.

Ora, se o remorso consiste em um sentimento apreendido na infância, e mesmo sem poder impedir uma ação, incorre em um efeito negativo ao indivíduo, por onde se aprenderia qual ação seria boa para então poupar o indivíduo do remorso? Mas, em *O Homem Máquina*, o filósofo se refere a lei natural, que “É um sentimento que nos ensina o que não devemos fazer por meio daquilo que também não gostaríamos que nos fizessem”. (LA METTRIE, 1982, p.78). Seria então pensar na referida obra que haveria um princípio norteador da vida humana, que antecede toda experiência dos sentidos e os efeitos da educação? Pois desse modo o sentimento do remorso estaria no próprio indivíduo, quando após praticar determinada ação, lhe viria a tona com seus efeitos.

A lei natural permitiria apreender um princípio inerente ao ser e, portanto, independente da ação exterior, ao passo que tomar o remorso, efeito de uma ação que, benéfica ao indivíduo, como adquirido, seria melhor compreendido como um modo artificial de tomar a punição ou o apagamento de certas ações.

Nos perguntamos então que critério vai escolher os homens para julgar suas ações e as relatar do ponto de vista da moral pura, bom ou mal, muitos concordam escolher a noção de utilidade para a sociedade; tudo o que é útil é virtude: não resolve a questão, mas simplesmente reverte o obstáculo. (BOISSIER, 1931, p.149).

Ora, no pensamento do médico-filósofo, o remorso, tal como apontou em *Anti-Sêneca ou Discurso Sobre a Felicidade*, seria uma ideia apreendida na infância e teria muita força em determinados indivíduos, o que compreende considerar a organização física de cada um e os efeitos da experiência dos sentidos, e mais fraca em outros, devido aos mesmos fatores.

O corpo enquanto uma máquina seguiria tão somente a natureza de sua organização e os efeitos da experiência para sua felicidade. Desse modo, não poderia lamentar ou mesmo, arrepende-se das ações que poderiam lhe proporcionar a felicidade. A causa física e a organização da máquina determinam as suas inclinações, de onde os efeitos da moral e da educação atuam *a posteriori*, sem, contudo, lograr êxito em todas as situações. Cumpre efetivamente considerar os elementos que compõem o corpo enquanto uma máquina: sua fisiologia, organização e inclinações, de onde decorre seu propósito de felicidade. A ação realizada pela máquina a remete à paz, de modo que, mais uma vez, o sentimento do remorso não teria nenhuma pertinência, pois faria tão somente, em tentar enfraquecer seus efeitos, sem, contudo, impedir sua ocorrência.

A ação praticada seria oportuna para o indivíduo somente. Somente àquele corpo determinada ação poderia incorrer a algo positivo, destituído, no entanto, os referenciais morais da vida em sociedade como medidores para tal ação. Assim,

Não havendo referências morais naturais, 'bem' e 'mal' não têm qualquer sentido absoluto no reino natural, e ele poderia falar sobre se esse homem é mal, ou seja, amoral (não imoral). Se, apesar de tudo, La Mettrie continuou usando tais termos, é em sentido relativo, na medida em que a sociedade denomina bem ou mal a quem respeita ou viola, respectivamente, seus códigos que, como tudo sobre a sociedade é relativo e alterável, de acordo com os interesses dominantes. (CORDERO DEL CAMPO, 2003, p.237).

Desse modo, a ação que acarreta na felicidade permitiria a máquina corporal a paz resultante, um efeito positivo diante a tranquilidade da ação praticada e sem remorsos. A ação amoral seria, portanto, a evidência de que o remorso não poderia compor a organização da máquina corporal e se haveria dificuldade em eliminá-lo, junto a outros preconceitos, se deve certamente ao momento em que foram inculcados sem nenhum exame e propostos como verdade indubitável. Se em dado momento tomou o sentido de uma lei natural a compor todos os seres, por outro toma o remorso um aprendizado recebido na infância, isso não interfere no cerne da argumentação de não haver

precedentes para o sentimento de remorso, mas antes, uma variação em sua tese que invalida o remorso em toda situação.

Enquanto em *O Homem-Máquina* o remorso foi considerado uma resposta automática a uma violação do sentido natural do certo e do errado, o *Discurso sobre a Felicidade* o considera uma reação não natural inculcado durante os primeiros anos da infância. Uma vez que nossos desejos e a conduta, determinados como são pelo organismo, não podem, de qualquer modo, ser escolhidos livremente, não há justificativa racional para o remorso. (VARTANIAN, 1960, p.52).

Resta somente ser o remorso um sentimento artificial, com propósito definido de impedir algo e quando não o pode fazê-lo, inculcar outros sentimentos decorrentes, como a culpa e o medo das consequências de uma ação que não poderia ser evitada. Sendo um sentimento adquirido, pela experiência, pela educação, o remorso seria então um sentimento alheio a natureza e sua organização.

Considerando a organização da máquina corporal e o propósito de felicidade, La Mettrie empreendeu uma filosofia que toma o indivíduo sem a tutela das imposições exteriores à ele, enaltecendo a realidade concreta da realização de ações que primem por sua felicidade e bem estar. A base estaria na organização de cada corpo e da experiência atuando nele. Sua moral é uma

Moral otimista que não opõe a alma do corpo. Sua fisiologia e psicologia mostram sua unidade, a continuidade das necessidades, dos desejos, das ações, das ideias e dos sentimentos. Elas não opõem o indivíduo à sociedade – o homem é naturalmente bom, quando a sociedade não o deforma por uma educação de escravos. (TISSERAND, 1954, p.35).

Há o empenho em realizar uma filosofia que possa superar o obscurantismo de uma época, reconhecendo as peculiaridades individuais como primordiais para a felicidade. Ao tomar o corpo como uma máquina, oferece uma reflexão oportuna sobre a felicidade que, a despeito da organização do corpo e dos efeitos causados pelos fatores externos resultam em uma ideia de felicidade que somente pode ser experimentada por cada um, com sua própria máquina e disposição para determinadas ações.

Conclusão

A felicidade individual descrita por La Mettrie, resultado de suas sensações, não culmina em uma ruptura com o espaço social, mas antes, em considerar as ações que resultem na felicidade possível, a da máquina corporal. A moral da natureza descrita por

ele resulta na necessidade de eliminar efetivamente o remorso, que pode, ainda que, como apontado acima, não possa evitar uma ação, pode lhe interferir enfraquecendo sua positividade.

Em tomar a matéria como única realidade existente, há uma filosofia de cunho prático, onde o propósito de felicidade alcança êxito no bom funcionamento do corpo e suas atribuições. Reduzir alma e corpo a uma única substância lhe permitiu realizar, a partir das necessidades do corpo, uma filosofia que descreve a felicidade individual como a única possível a se realizar. Ademais, extirpar o remorso, o sentimento adquirido na infância, permite ao indivíduo a felicidade objeto de sua ação. No corpo se realiza essa possibilidade e somente nele reside os efeitos das ações praticadas. Por isso, “Para La Mettrie, o desejo tem efeito no reconhecimento de si e do outro como máquinas: se colocar como desejo implica o reconhecimento do outro como desejo”. (ASSOUN, 1981, p. 106). Pertencer a um corpo com uma organização única implicaria certamente reconhecer que ele se destinaria ao bem-estar e que cada corpo teria um modo ímpar de alcançar a felicidade.

Ademais, em considerar o sentimento do remorso um efeito da experiência, resultando em um preconceito para o corpo, o filósofo opera, tal como realizou com seu processo de naturalizar a alma, tomar o remorso como um elemento exterior e sem função para a felicidade. Tomar o corpo como uma máquina e a matéria como a realidade possível lhe permitiu: “a desmistificação do remorso e da consciência como preconceitos de educação”. (MARKOVITS, 2011, p.251). Dessa maneira, cumpriria ao filósofo destituir os preconceitos e as superstições. Pois se a infância, como o próprio filósofo descreveu, foi a época dos remorsos, não poderia ser ela o lugar de morada da máquina destinada à felicidade.

Referências Bibliográficas

ASSOUN, Paul-Laurent. **Lire La Mettrie**. In: La Mettrie – L’Homme-Machine. Paris: Denoël, 1981.

BOISSIER, Raymond. **La Mettrie – Médecin, Pamphlétaire et Philosophe (1709-1751)**. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

CORDERO DEL CAMPO, Miguel Angel. **Materialismo y Voluptuosidad en la Filosofía de Julien O. de La Mettrie**. León: Universidad Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 2003.

O REMORSO NO PENSAMENTO DE LA METTRIE

Elizângela Inocência Mattos

____. **Le Philosophe Selon La Mettrie.** In: Dix-Huitième Siècle: Revue Annuelle. Paris: Garnier, 1969, pp.161-178.

LA METTRIE. **O Homem Máquina.** Tradução de António Carvalho. Introdução e notas de Fernando Guerreiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

____. **Oeuvres Philosophiques.** Tome I et II. Paris: Fayard, 1987.

____. **Anti-Sêneca ou Discurso Sobre a Felicidade.** Tradução de Arthur Araújo. In: Francisco Verardi Bocca e Arthur Araújo (orgs.) **La Mettrie ou a filosofia marginal do século XVIII.** PR: Curitiba: CRV, 2013.

MARKOVITS, Francine. **La Mettrie, L’anonyme et le Sceptique.** In: Corpus, Revue de Philosophie – 5/6 – La Mettrie, 1987.

____. **La Mettrie et le Theme de l’Histoire Naturelle de L’homme.** In: Matérialistes Français du XVIII Siècle. Paris: Puf, 2006.

____. **Le Décalogue Sceptique.** L’universel en question sur temps des lumières. Paris: Éditions Hermann, 2011.

MONZANI, Luiz Roberto. **Sade – ou a individualidade desejanete.** In: Francisco Verardi Bocca e Arthur Araújo (orgs.) **La Mettrie ou a filosofia marginal do século XVIII.** PR: Curitiba: CRV, 2013.

QUÉPAT, Nérée. **Essai sur La Mettrie Sa Vie et Ses Oeuvres.** Paris: Librairie des Bibliophiles, 1873.

THOMSON, Ann. **La Mettrie ou la Machine Infernale.** In: Corpus, Revue de Philosophie – 5/6 – La Mettrie, 1987.

TISSERAND, Marcelle. **La Mettrie Moraliste.** In: La Mettrie, Textes Choisis. Paris: Éditions Sociales, 1954.

VARTANIAN, Aram. **Introductory Monography.** In: La Mettrie’s L’Homme Machine. A Study in the Origins of an Idea. Princeton University Press, 1960.

O MATERIALISMO DO ENCONTRO DE ALTHUSSER

Jean-Claude Bourdin¹

Resumo: Os últimos textos de Althusser defendem a existência de um materialismo chamado materialismo do encontro ou aleatório. Esse materialismo se distingue do idealismo, do materialismo da necessidade e do materialismo dialético. Ele recusa as noções de Origem, de Fim, de Sujeito, a teleologia, o princípio de razão e recusa a negatividade dialética e a contradição. Recorrendo ao léxico de Epicuro-Lucrécio, ele coloca a contingência dos encontros que constituem o mundo (a história, as instituições, os dispositivos). Fortemente inspirado por Maquiavel, Althusser coloca esse materialismo “sob a conjuntura” que abre o pensamento a seu exterior (as lutas de classe). Ele decorre de novas categorias, o vazio, o centro e suas margens, o encontro, os deslocamentos, o todo sob a contingência. Quero mostrar que esse materialismo é mais do que um novo materialismo. Analisando a metáfora do “prato” utilizada por Althusser, compreendo que ele constitui uma lógica *para* o materialismo e *para* o marxismo, apartada de suas teses necessitaristas.

Palavras-chaves: Althusser, Marx, Engels, Filosofia, materialismo, prato ou forma de reflexão, princípio de razão.

LE MATÉRIALISME DE LA RENCONTRE D'ALTHUSSER

Résumé: Les derniers textes d'Althusser défendent l'existence d'un matérialisme appelé matérialisme de la rencontre ou aléatoire. Ce matérialisme se distingue de l'idéalisme, du matérialisme de la nécessité et du matérialisme dialectique. Il récuse les notions d'Origine, de Fin, de Sujet, la téléologie, le principe de raison et refuse la négativité dialectique et la contradiction. En ayant recours au lexique d'Épicure-Lucrèce il pose la contingence des rencontres qui constituent le monde (l'histoire, les institutions, les dispositifs). Fortement inspiré par Machiavel Althusser place ce matérialisme « sous la conjoncture » qui ouvre la pensée à son dehors (les luttes de classe). Il en découle de nouvelles catégories, le vide, le centre et ses marges, la rencontre, les déplacements, le tout sous la contingence. Je voudrais montrer que ce matérialisme est plus qu'un nouveau matérialisme. Analysant la métaphore de l'« assiette » utilisée par Althusser, on comprend qu'il constitue une logique pour le matérialisme et pour le marxisme, dépouillé de ses thèses necessitaristes.

Mots-clés: Althusser, Marx, Engels, philosophie, matérialisme, assiette ou forme de réflexion, principe de raison.

A publicação em 1994, quatro anos antes depois da morte de Althusser, de *Sur la philosophie*², versão francesa de um livro de entrevistas com a filósofa Fernanda Navarro *Filosofia y marxismo*, depois no tomo I dos *Écrits philosophiques et politiques*³ do mesmo ano, de textos permanecidos datilografados, intitulado “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” e “Portrait du philosophe matérialiste”, bruscamente

¹ Professor emérito de Filosofia na Université de Poitiers, onde foi chefe do departamento de Filosofia. Foi pesquisador no Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme allemand. Email: jclbourdin@gmail.com. ISNI: 0000-0001-2131-0938. Tradução do texto por Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, professor de Filosofia do CODAP-UFS e do PPGF-UFS.

² Louis Althusser, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/NRF, 1994. Doravante *SP*.

³ Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994. Doravante *Écrits I*. Um inédito « Du matérialisme aléatoire » foi publicado na revista *Multitude*, sob a direção de François Matheron, n° 21, été 2005, p.179.

Jean-Claude Bourdin

colocou à tona esta surpreendente noção de “materialismo aleatório” ou “materialismo do encontro”. A surpresa vinha do fato que, desde sua internação no hospital e na clínica, após o assassinato de sua mulher (em 1980), para um leitor que tinha seguido por vezes com interesse e paixão suas publicações Althusser pareceu decidir ficar em silêncio. A aparição do materialismo aleatório ou materialismo do encontro (doravante MA/ME⁴) tinha com o que surpreender, ela dava a impressão que Althusser se fazia de historiador do materialismo e, na leitura desses textos, parecia que ele acrescentava a esta história um novo materialismo. Enfim, lia-se com espanto que esse materialismo estava em ruptura com o racionalismo, do qual participavam os outros materialismos modernos, os do século XVIII, qualificados de “materialismo pronunciado”, e o de Marx e de Engels. A impressão dada por esses últimos textos de uma ruptura em relação a seus trabalhos sobre a dialética materialista e ao fato que ele não pareceu ter modificado ou criticado a concepção marxista da matéria, deve ser relativizada quando é sabido que é nesses anos 1980 que ele redigiu o que aparecerá em *Sur la philosophie*, que o texto datilografado “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” é de 1982. Podemos remontar ainda mais longe e salientar que, em sua conferência “Solitude de Machiavel” (1977) Althusser credita ao Florentino ter antecipado “a hipótese ao mesmo tempo necessária mas impensável que o Estado novo podia começar não importa onde, *sobre o caráter aleatório da formação dos Estados nacionais*”⁵. Uma anterioridade cronológica maior é exposta por François Matheron, que sublinha que o tema do encontro está presente nas análises sobre a história e o modo de produção em *Pour Marx* e a contribuição de Étienne Balibar, “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique” em *Lire le Capital*. Ele indica que notas de trabalho de 1966 mostram já um interesse pelas noções de “conjunção (= gênese) (cf. Épicure, clinamen, Cournot)” (*EP I*, 21), de acaso e de “conjuntura” (= estrutura) [...] a filosofia como teoria geral da conjuntura (= conjunção)” (*idem*). Esses conceitos são retomados em seus últimos escritos, de sorte que seríamos tentados a reconstruir com eles uma constância no pensamento de Althusser. Ces concepts sont repris dans les derniers écrits, de sorte qu’on serait tenté de reconstituer avec eux une constance dans la pensée d’Althusser. Enfim, G. M. Goshgarian reduziu

⁴ Devido à tradução, o E de “encontro” em português equivale ao R do termo original em francês “rencontre” em todas as ocorrências no texto (N. do T.).

⁵ Louis Althusser, « Solitude de Machiavel », in *Solitude de Machiavel*, Yves Sintomer éd., Paris, Actuel Marx/Confrontation, PUF, 1998, p. 320. (Sublinhado por L.A.) Mais à frente, retorno sobre a importância que representou para Althusser a leitura de Maquiavel na constituição do MA/ME.

consideravelmente o efeito da novidade do MA/ME, mostrando que ele se insere em uma trajetória constante do pensamento sobre a “centralidade da ditadura do proletariado”, a reflexão crítica sobre as filosofias e o Estado, a determinação de uma nova prática da filosofia e a atualização no pensamento de Marx de uma filosofia do encontro aleatório.⁶

O materialismo do encontro, um novo materialismo ou um terceiro excluído?

De que se trata? Nos textos citados ele apresenta assim seu projeto: anunciar “a existência de uma tradição materialista quase completamente desconhecida na história da filosofia: o ‘materialismo’ (é preciso uma palavra para demarcá-lo em sua tendência) *da chuva, do desvio, do encontro e da tomada*. [...] Para simplificar as coisas, digamos até o momento: um *materialismo do encontro*, logo, do aleatório e da contingência, que se opõe como um outro pensamento aos diferentes materialismos, correntemente emprestado à Marx, à Engels, à Lenin que, como todo materialismo da tradição racionalista é um materialismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo” (*EP I*, 540; sublinhado por L.A. Ver *SP*, 42). A incompreensão que o MA/ME suscitou em alguns se apoiou em alguns representantes desse materialismo enumerados por Althusser. A passagem que é o indício da pouca seriedade que é preciso conceder a esse novo materialismo, diz isto: “[...] um tema profundo que corre através da história da filosofia e que foi logo combatido e repellido aí foi anunciado: a chuva (Lucrecio) dos átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a “chuva” do paralelismo dos atributos infinitos em Spinoza, e outros ainda, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger também e Derrida” (*Écrits I*, 539).

Na entrevista com Fernanda Navarro, ele escreve:

Minha intenção, aqui, é de existir sobre a existência de uma tradição materialista não reconhecida pela história da filosofia. A de Demócrito, Epicuro, Maquiavel, Hobbes, Rousseau (o do segundo *Discurso*), Marx e Heidegger, com as categorias sustentadas: as de vazio, de margem, de ausência de centro, de deslocamento do centro para a margem (e vice versa) e da liberdade. Materialismo do acaso, da contingência e, em

⁶ Ver *Philosophie et Révolution. Althusser sans le théoricisme*: entretien avec G. M. Goshgarian in <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/> e G.M. Goshgarian, Introduction à L. Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-1987*, Londres, Verso, Juillet 2006 », trad. francesa em *Cahiers du GRM* : <http://journals.openedition.org/grm/679> ; DOI : 10.4000/grm.679

suma, do aleatório, que se opõe aos materialismos reconhecidos como tais [...] (SP, 42).

Em uma outra passagem, ele acrescenta o nome de Wittgenstein. Heidegger e Wittgenstein são evocados, o primeiro por seus “desenvolvimentos em torno da expressão “es gibt”, do “é dado assim”, que “se abre sobre uma visão que restaura um tipo de contingência transcendental do mundo” (SP, 41); o segundo para a primeira “esplêndida” proposição do *Tractatus logico-philosophicus*: “*die Welt ist alles was das Fall ist*” que ele propõe traduzir “o mundo é tudo o que acontece” ou mais literalmente “o mundo é tudo o que nos cai em cima” (SP, 46) que Althusser identifica a um pensamento do acontecimento.

É verdade que para um historiador do materialismo esse bricabraque tem algo de desconcertante: Heidegger recrutado nesta história reprimida do materialismo, reaproximado de Epicuro e Lucrecio, Wittgenstein colocado na mesma linha que Rousseau, Hobbes, Derrida reaproximado de Maquiavel. Quaisquer que sejam as obscuridades e variantes do ultimo Althusser e suas precauções no momento de utilizar o termo “materialismo”, mantido, diz ele também, “por provisão”, eu sustento que as recusas e as críticas de seus últimos trabalhos repousam largamente em um mal-entendido sobre duas questões que ele não cessou de problematizar desde *Pour Marx e Lire le Capital* e de retomar até a conferência de Grenade “La transformation de la philosophie” (1976)⁷: elas concernem, ao mesmo tempo à filosofia ou à forma da filosofia, à existência de uma filosofia de Marx e a relação entre a filosofia e a política. De um lado, pode-se crer que Althusser propôs enriquecer as espécies do materialismo e fazer a obra de historiador do materialismo. É sabido que desde Marx e, sobretudo, Engels, em *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, a tradição marxista distingue, de um lado, “materialistas” da Antiguidade, o materialismo ditto “mecanicista” dos séculos XVII e XVIII⁸ do materialismo “dialético” que se afasta do sistema hegeliano idealista, o método dialético, crítico e revolucionário. Althusser viria a complicar esse esquema modificando a totalidade da história destacando uma corrente a qual a genealogia mostra que ela foi – e é sempre – reprimida. Sem entrar na análise da

⁷ Louis Althusser, « La transformation de la philosophie », in *Sur la philosophie, op. cit.*, p. 139-178.

⁸ Mostrei que a caracterização por Engels do materialismo das Luzes (La Mettrie, Helvétius, d’Holbach) como “mecanicista” (*Ludwig Feuerbach*) vem de Hegel, *Logique de l’Encyclopédie*, § 99, add., in *Hegel et les matérialistes français du XVIII^e siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992, p. 169-170.

“espantosa genealogia” dada por Althusser⁹, deve-se notar que sua apresentação de figuras descontínuas e reduzidas por alguns a um conceito, se opõe à história engelsiana.

A questão fundamental segundo Engels

No momento em que Althusser e seus colaboradores se dão ao trabalho que vai renovar a aproximação de Marx e essencialmente o materialismo dialético (ou a dialética materialista), para os marxistas na França, o materialismo é compreendido a partir de um conjunto de textos de Marx, Engels, Lenin, Stalin. Entre eles, creio que pode-se privilegiar o segundo capítulo de *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888). Engels se volta à ruptura com o idealismo hegeliano representado por Feuerbach e *L'esprit du christianisme*, e o tipo de materialismo professado por Feuerbach. É neste quadro que ele expõe uma definição do materialismo que se tornará canônica nos materialistas marxistas. Duas afirmações principais podemos destacar :

- 1) A questão fundamental (*Die grosse Grundfrage*) de toda filosofia é a da relação entre o pensamento e o ser ou a posição do pensamento em relação ao ser (*Die frage nach Stellung des Denkens zum Sein*).
- 2) Esta questão fundamental especifica-se sob a seguinte forma : do espírito ou da natureza, o que é primordial ? (*Was ist Ursprüngliche, der Geist oder die Natur?*)¹⁰

A partir daí, dois “campos” se afastam segundo a resposta dada à primeira questão: o idealism afirma o caráter primordial do espírito ou do pensamento, o materialismo coloca que a natureza é a base primordial: na relação do pensamento com o ser é o ser que é determinante. Reconhecer que o pensamento é derivado, subordinado ao ser define uma posição materialista. Poderia muito bem ser retomada aqui esta formula

⁹ André Tosel estudou com fineza a “espantosa genealogia” desse materialismo em “Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser”, in *Sartre, Lukacs, Althusser, des marxistes en philosophie*, Eustache Kouvelakis et Vincent Charbonnier, dir., Paris, P.U.F., 2005, traduzido em inglês “The hazards of aleatory materialism and the philosophy of the encounter”, in *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, editado por Diefenbach, Katja et al. London and New York, Bloomsbury, 2013.

¹⁰ Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Karl Dietz Verlag, Berlin, Band 21, 5. Auflage 1975, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1962, Berlin/DDR, p. 274.

célebre de Marx no Prefácio de *La critique de l'économie politique* (1859): “Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o inverso, seu ser social que determina sua consciência”. Antes de fazer algumas observações, destaquemos que se Engels tem razão de colocar a *grosse Grundfrage* como sendo comum à toda filosofia, decorrer que o idealismo e o materialismo, que dão respostas inversas, aceitam a mesma questão, seu conteúdo impondo-se aos dois campos que formam o *Kampfplatz* (Kant) da filosofia.¹¹ Evidentemente, esta apresentação de Engels não pode ser qualificada de materialista, muito menos de marxista. O que não é uma censura, mas nos convida a nos questionarmos de onde provém esta questão fundamental. Ela é uma interpretação do todo da história da filosofia antecipada retrospectivamente desde “a filosofia moderna”. Dito de outro modo, é recentemente que a filosofia exprimiu claramente o que estrutura toda a história da filosofia como se, chegada a um momento de seu desenvolvimento, ela tinha a capacidade de afastar a verdade disto: as filosofias dividem-se em materialismo e idealism segundo a resposta dada à questão. Se for questionada qual é esta filosofia moderna que teve a clara consciência que uma e única questão, discriminante, se impôs a todas as filosofias, pode ser destacado que, em 1801, Hegel na *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* afirmou que é na era moderna que veio a se apresentar, sob o efeito do pensamento abstrato (*Verstand*) as oposições entre o espírito e a matéria, a alma e o corpo, a liberdade e a necessidade, etc., sob uma forma absoluta, a da subjetividade e da objetividade absolutas, que a razão (*Vernunft*) tem, como tarefa, superar em uma totalidade vivente absoluta.¹² Assim, se associarmos a apresentação de Engels à de Hegel, veremos que é uma filosofia particular, quer seja a de Fichte, de Schelling ou de Hegel que reduz a diversidade e as oposições entre sistemas e escolas particulares segundo o modo de responder à grande questão. Em segundo lugar, sempre segundo Engels, o materialismo como idealismo aparecem como filosofias que satisfazem ao princípio de razão suficiente. Dito de outro modo, sua resposta oposta à questão, desempenham a mesma função, a de remontar a um primeiro determinante, originário em si, último, *ursprünglich*, que serve de justificação em última instância ao conhecimento, que assegura a garantia de uma significação última, que dá conta do “porque” das coisas. O

¹¹Eu analisei esta formulação por Engels da oposição do materialismo ao idealismo em “Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture. Au-delà de Marx”, in *Althusser: une lecture de Marx*, coordenada por J.-C. Bourdin, Paris, PUF, 2008, p. 215-220.

¹² Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, édition Lasson I, p. 13-14.

MA/ME nos permite reparar nessa necessidade assumida por Engels de um discurso de verdade fundado no ser ou no pensamento uma estrutura que liga as categorias de origem, de fim, de sentido, de ordem e a certeza que o que existe, o que se passa é o movimento da realização necessária de uma essência. Enfim, se essas observações são exatas, devemos reconhecer que Althusser viu que um materialismo que corresponde ao critério principal de Engels é um idealismo inverso.¹³

A apresentação de Engels é marcada por uma lógica teleológica herdada de Hegel, que apresenta o último materialismo de Marx como ultrapassando as “limitações” do materialismo anterior, ele representa um progresso no pensamento e o aplica na natureza, as formações econômicas e sociais, a história.¹⁴ Em compensação, a seleção operada por Althusser visa a colocar em evidência outra coisa senão a doutrina transhistórica da matéria. O embaraço que ele diz sentir em continuar a falar de “materialismo” é significativo pelo fato de que ele não propõe uma tese historiográfica: após o materialismo atomista da Antiguidade, o materialismo vitalistas de alguns Renascentistas, o materialismo ditto mecanicista das Luzes, os materialismo científicos e, enfim, o materialismo dialético de Marx, Engels, Lenin, etc., chegaria a vez do MA/ME. Com prudência, ele fala de uma “corrente subterrânea”, de uma tradição “reprimida”, “ocultada”. Mas, simultaneamente, ele se situa em uma posição que não somente o opõe ao idealismo mas ao materialismo, introduzindo, assim, um terceiro que desempenha, face ao próprio materialismo, uma função crítica, o que o leva a distinguir um materialismo da contingência de um materialismo da necessidade. Sustentando que o MA/ME foi reprimido, aí compreendido pelo materialismo, que ele chama “pronunciado”, no qual é permitido reconhecer o das Luzes, ele deixa a entender que esse materialismo não é uma espécie ou uma ramificação. No texto datilografado “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, é evidente que ele não o considera como uma doutrina (materialista):

Livrar de sua rejeição o materialismo do encontro, descobrir se é possível o que ele implica *e sobre a filosofia e sobre o materialismo*,

¹³ E daríamos razão à Hannah Arendt, que considera que a temática da “reviravolta”, da “inversão” utilizada por Marx para distinguir sua dialética da de Hegel é não somente um procedimento antigo, remonta à Caverna de Platão, mas um jogo intelectual não muito interessante.

¹⁴ Ver Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach, op cit*, p. 278 e seguintes sobre o “matérialisme mécaniste”, sobre o progresso assegurado por Feuerbach e o capítulo IV, p. 291 e seguintes sobre a relação de Marx com Hegel, sua crítica à Feuerbach e o novo materialismo dialético.

reconhecer os efeitos ocultos onde eles agem surdamente, tal é a tarefa que eu queria me propor (*EP I*, 540; sublinhado meu).

Adotar esse materialismo então não é expor e defender uma filosofia contra outra (ou duas outras), mas é produzir efeitos “e sobre a filosofia e sobre o materialismo”. O ME/MA é então o instrument de uma prática do materialismo. Para retomar uma distinção esclarecedora de Pierre Macherey, dir-se-á que o ME/MA não é uma filosofia materialista, mas um modo de fazer filosofia como materialista.

O materialismo do encontro como expressivo da crise do marxismo

Certamente pode denunciar uma abordagem escolar, encerrada na leitura dos textos, ao passo que seria fundado em esperar efeitos sobre outros domínios do saber e da prática do que somente sobre a filosofia e o materialismo. Para responder, seria preciso mostrar que nos anos 1970-1980, após a autocrítica de seu período teorista e o abandono da teoria como prática teórica dominante arquetonicamente as práticas científicas e políticas, após o conceito de marxismo não como filosofia da praxis mas nova prática da filosofia (Lénine et la philosophie, p. 57), Althusser se engaja em uma profunda retomada em causa do marxismo o qual a conferência de Veneza “Enfin la crise du marxisme!” (1978) é o testemunho. A crise do marxismo é sua incapacidade de dar conta da crise do movimento comunista internacional (URSS *versus* China), da extensão do neoliberalismo com as transformações do Estado capitalista mal compreendidas pelo conceito marxista canônico de Estado, enquanto se assiste ao recuo das forças operárias revolucionárias um pouco por toda parte e ao fracasso da conquista do poder pela via de uma aliança eleitoral (Chile 1973), a despeito da Revolução dos cravos em Portugal (abril 1974). Essas derrotas recolocam o problema da articulação da “ciência marxista” e do movimento operário. Enfim, é a época em que Althusser endereça abertamente ao Partido comunista francês, do qual pernamenteu membro malgrado a hostilidade mais ou menos forte contra ele, uma crítica frontal concernente à sua organização (*Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, 1978), significando que ele reconhece sua derrota em mudar a política do Partido passando pela discussão sobre a teoria (o marxismo). Não se pode esquecer que a gestação do MA/ME teve lugar em um momento de profunda crise política e teórica que Althusser teve a coragem de formular e enfrentar com as armas da teoria. O MA/ME

pode nos parecer muito abstrato, retornar ao pensamento especulativo que o materialismo de tendência científica tinha buscado ultrapassá-lo, ele exprime, entretanto, a busca de uma renovação do pensamento da política e como diz Althusser sem ambiguidade: “um dia chegará em que os jogos serão para redistribuir, e os dados de novo para lançar sobre a mesa vazia” (EP I, 547). Esta esperança é fundada sobre a ideia que “o materialismo aleatório [é] requisitado para pensar a abertura do mundo para o acontecimento, a imaginação inaudita e também toda prática vivente, aí compreendendo a política” (SP, 46).

O materialismo do encontro e suas teses

Vejam mais precisamente o que Althusser diz esperar deste ME/MA. Ele intenta três objetivos: dar ao marxismo sua filosofia; buscar um pensamento capaz de enfrentar a crise do marxismo; libertar uma tradição materialista, oposta ao idealismo e ao materialismo, que se desenvolve para além do princípio de Razão. O primeiro, que se inscreve na continuidade de seus trabalhos desde os textos de Pour Marx, consiste em dar ao marxismo sua filosofia. O ME/MA não é, sobretudo, a filosofia marxista enfim encontrada mas uma “filosofia para o marxismo” (SP, 39, sublinhado por L.A.), que esteja à altura dos efeitos que a ciência de Marx (o materialismo histórico) produz no campo da filosofia. O segundo se apresenta como a busca de um pensamento que esteja à altura da crise que afeta o marxismo, o movimento operário revolucionário, as promessas de Outubro, a ligação, em si sempre problemática, da teoria com a luta de classes. Trata-se de encontrar quais são os pontos de ruptura e de recomposição do mundo capitalista. É notável que é estudando o pensamento de Maquiavel, pensamento da conjuntura, “sob a conjuntura” e não “sobre a conjuntura” que Althusser criou os instrumentos de uma crítica da dialética materialista, do marxismo em sua totalidade. O conceito de conjuntura é crucial, torna-se com Althusser o conceito que permite articular o materialismo e a prática. A conjuntura é o sistema contraditório das circunstâncias que coloca o problema político e designa a tarefa prática que está na solução histórica. Este objetivo, longe de ratificar um fracasso da empreitada teórica e política althusseriana, exprime uma consciência aguda e da crise que Althusser foi um dos únicos a encarar, e da necessidade de dispor de um pensamento que discerne na “merda” na qual “os melhores” se debatem, dos pontos de resistência e de libertação. Não se trata mais de buscar em uma ciência das

formações econômicas e sociais instrumentos de análise de uma conjuntura revolucionária, nem de apoiar-se sobre as iniciativas provenientes da luta das massas; a conjuntura da crise força a mudar a própria orientação da teoria e a substituir o pensamento da contradição dialética por um outro pensamento, o do encontro de elementos não determinados pela totalidade, de elementos que o modo de produção combina (Verbindung) independentemente de sua origem e de sua gênese. Como escreve Étienne Balibar:

A independência relativa e a verdade histórica dos processos de constituição do capital são reunidos por Marx em uma palavra: a constituição da estrutura é uma “descoberta” ; o modo de produção capitalista se constitui “encontrando” (vorbinden) todos encontrados os elementos que combinam sua estrutura [...] Esta descoberta evidentemente não implica nenhum acaso: significa que a formação do modo de produção capitalista é totalmente independente na origem e na gênese dos elementos dos quais ela tem necessidade, que ela “encontra” e que ela “combina”.

O que busca Althusser sob o nome de ME/MA é como elementos *a priori* independentes uns dos outros tomam consistência e dão Nascimento a uma estrutura. O ME/MA é a filosofia que se propõe a seguir o acontecimento de um processo de produção de uma realidade dada e, para isso, se colocar na realização do processo e não no processo realizado ou na reprodução da estrutura. Compreende-se que o atomista epicurista-lucreciano dá a esse materialismo uma lógica própria para conceituar o “encontro aleatório” e não para fazer deste um simples herdeiro daquele. Os conceitos epicuristas, todos submetidos à contingência, elementos, vazio, queda, encontro (clinamen), combinações, dão um mundo ordenado no qual as sequências necessárias se constituem, secundariamente, por “pactos da natureza, naturae foedera”, Lucrécio) que não obedecem a nenhuma finalidade. O MA/ME é a projeção sobre a realidade da lógica epicurista. Esta constitui “o espaço da pura teoria” face ao espaço tornado opaco da prática das lutas de classes, a abertura de um novo começo pela ação e pela teoria. Esse começo é o de uma teoria que coloca a tese de uma ontologia constituída por encontros de elementos, sob a modalidade da contingência. Para sair da crise e recomeçar a filosofia tem necessidade de um espaço no qual o vazio foi feito. Não se trata de retomar as famosas palavras da Internacional “Do passado façamos tábula rasa!”, nem de se entregar a uma dúvida hiperbólica à la Descartes, mas de sair da dominação da necessidade, da submissão à ausência de alternativa, de possíveis. Se seguimos até aqui a empreitada de Althusser

justificando a descoberta do ME/MA, perguntaremos porque é questão de “materialismo” nesta busca de um pensamento que enfrenta radicalmente a perda disso que o marxismo se baseava: uma teoria científica da história e uma lógica da derrocada das relações de correspondência e de expressão no seio de um modo de produção como relações de contradição dialética. Por que continuar a falar de “materialismo”, arriscando a introduzir confusões? Em que sentido o ME/MA é um “materialismo”? O terceiro objetivo tentado por Althusser pode nos ajudar a responder a esta questão e nos permitirá voltar ao segundo.

O MA/ME como “prato”¹⁵

O terceiro objetivo perseguido por Althusser vem a considerar que o ME/MA é o “prato” do qual o materialismo tem necessidade para retomar o estranho termo que ele utiliza. Althusser no “*Courant souterrain du matérialisme de la rencontre*” de 1994:

De Epicuro à Marx sempre subsistiu [...] a “descoberta” de uma tradição profunda que buscava seu prato materialista *em uma filosofia do encontro* [...], logo na rejeição radical de toda filosofia da essência (*Ousia, Essentia, Wesen*), isto é, da Razão (*Logos, Ratio, Vernunft*), logo da Origem e do Fim” (*EP I*, 561).

57

Todas as críticas do ultimo Althusser curiosamente ignoraram esta noção-imagem de “prato”. Se lermos bem, é confirmado na ideia que o ME/MA não é um novo materialismo que, ao mesmo tempo, não é um, ou ainda um materialismo que é um prato para o materialismo. “Mas as teses de Epicuro ainda são elas materialistas?” pergunta Althusser. “Sim, pode ser, sem dúvida, mas com a condição de acabar com esta concepção de materialismo que o torna, no fundo de questões e de conceitos comuns, a resposta ao idealismo”. De que se trata então se essa corrente pode reunir Epicuro e Heidegger?

É um “prato”, diz Althusser. Tentemos passar da imagem a um conceito. Um prato é o que dá uma base a elementos, conceitos, categorias, para lhe assegurar um equilíbrio ou uma estabilidade. A noção bachelardiana de “problemática” corresponderia bastante, mas ela não dá conta do fato que os conceitos e as categorias filosóficas do MA/ME tem um alcance global, totalizante porque fornecem uma visão do mundo e não uma

¹⁵ No original “assiette” (N. do T.).

explicação de fenômenos. Por outro lado, ela é anterior às categorias, não as determina mas lhe dá uma orientação, um uso específico. Enfim, o prato não é um fundamento último, certamente não o equivalente de um princípio de razão, mas ela traça uma percepção particular da realidade. Por exemplo, se pensarmos no materialismo das Luzes, a categoria de matéria pode se encontrar sobre um prato da necessidade, em Holbach, por exemplo, ou sobre um prato da contingência em Diderot. Ou o conceito de educação, colocado sobre um prato da necessidade em Holbach e Diderot, se opõe ao prato da contingência em Helvétius. Notemos o caso de Diderot que os pratos coexistem. Althusser mostra que ocorre o mesmo em Marx (ver *EP I*, 569-573).

Poderíamos imaginar que sem este “prato” os conceitos entrariam em colapso ou desapareceriam, como as estátuas de Dédalo, imagens de retas opiniões em Platão: não encadeadas, diz Sócrates à Menon (*Ménon*, 97d- 98a), as retas opiniões se dispersam e desaparecem da alma porque “elas têm tão pouco valor que não se as encadeiam pelo conhecimento raciocinado de sua causa” (98a). Mas no contexto althusseriano, não é a verdade (pela causa) que é determinante e o prato não tem como função garantir o acesso (pela causa) trazendo às opiniões somente retas alguma coisa que elas não têm nelas. Em qual sentido será ditto, então, que toda filosofia se apoia em um “prato”, que toda filosofia tem necessidade de um “prato” para seus conceitos? A estabilidade trazida pelo “prato” não é oposta a sua suposta volatilidade, mas ela afeta os conceitos, segundo uma diferença que depende da natureza do “prato”. Por exemplo, a formação, a gênese histórica da força de trabalho separada dos meios de produção que lhe permitem realizar-se e, realizando-se, criar valor, não terá a mesma explicação e as mesmas consequências se ela é pensada em uma história na qual a contingência domina ou em uma história governada pela necessidade. Althusser adora citar (*EP I*, 570-572) a passagem do livro I do *Capital* na qual Marx fala da necessidade para o “homem rico de ‘encontrar’ no mercado o trabalhador livre, vendedor de sua força de trabalho, e esta única condição histórica encerra uma história universal”¹⁶ Para não se deixar encantar com a metáfora, mesmo se como o diz Althusser, “só se pensa em filosofia sob metáforas”¹⁷, proponho compreender o “prato” althusseriano fazendo uma breve digressão mediante o que escreve o jovem Marx em sua Dissertação de doutorado sobre uma questão que pode esclarecer a nossa.

¹⁶ Karl Marx, *Le capital*, livre I, 2^{ème} section, chapitre IV, « 3. Achat et vente de la force de travail », p. 191, trad. fr. sous la dir. de Jean-Pierre Lefebvre à partir de la 4^{ème} édit. allemande, 1890, Paris, P.U.F.. Ver *idem* p. 190.

¹⁷ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 79.

Em sua dissertação de doutorado, a Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, Marx chega muito rápido às dificuldades relativas à identidade da filosofia da natureza nos dois atomistas e ele assinala um

estranho enigma, insolúvel. Dois filósofos ensinam absolutamente a mesma ciência, de uma maneira absolutamente semelhante, mas – que inconsequência! – eles são diametralmente opostos em tudo que concerne à verdade, a certeza, a aplicação desta ciência, *a relação do pensamento com a realidade em geral*¹⁸.

Após ter examinado as divergências entre os dois filósofos à propósito da “verdade e da certeza do saber humano”, e relativamente à sua “energia e prática científica” respectiva, ele analisa as oposições concernentes ao que ele chama “a *forma de reflexão*, que representa *a relação do pensamento com o ser, sua aproximação*”. Ele distingue então Demócrito que “emprega como forma de reflexão da realidade efetiva *a necessidade*” e Epicuro que se recusa a “reconhecer qualquer necessidade”. O resultado é que “Demócrito faz intervir a necessidade, Epicuro o acaso”¹⁹. Se a necessidade e o acaso são as duas formas de reflexão em um e no outro dos dois atomistas, isto quer dizer que a necessidade e o acaso são as formas sob as quais a natureza aparece ao pensamento. Seria entender como formas *a priori* ou categorias kantianas. Mas a ancoragem do conhecimento na sensação concede uma forma de objetividade aos conceitos da natureza. A noção de “forma de reflexão” é interessante em si: ela tem por objeto o que Engels apresentará como a questão a-histórica, transcendental da história da filosofia, a relação do pensamento com o ser.²⁰ Ela é definida por duas categorias que Marx tira dos testemunhos e dos textos, a necessidade e o acaso que exprimem menos um estado real das coisas separado da organização do conhecimento, do que o encontro dos dois. Necessidade e acaso determinam o modo o qual o pensamento se relaciona com a realidade e o qual esta se relaciona reflexivamente com o pensamento.

A “forma de reflexão” corresponde ao que Hegel chama “*die dem Denken zur Objektivität gegeben Stellungen*”, “as posições dadas ao pensamento relativamente à

¹⁸ Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. de Jacques Ponnier, Éditions Ducros, 1970, p. 223 (sublinhado meu). Ver também na edição de Maximilien Rubel, *Œuvres III-Philosophie*, Gallimard, 1982, p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, p. 228, 229, 230 (os sublinhados são de Marx). Ver édition Rubel, *op. cit.*, p. 26, 28, 29.

²⁰ Ver mais abaixo.

objetividade”²¹. E é manifesto que Engels, quando expõe o caráter primordial da “questão da relação do pensamento com o ser”, para diferenciar o materialismo e o idealismo, fala da “posição do pensamento em relação ao ser” (*Die Frage nach der Stellung des Denkens zum Sein*): Engels especifica a noção de “questão” graças ao conceito de “posição”, a questão diz respeito tanto à posição como à relação hierárquica dos termos. Geralmente, uma questão exige respostas, enquanto falar de posição significa um engajamento do pensamento para um termo da escolha e contra o outro, e nisto a posição reencontra seu sentido militar (a guerra de posições, ocupar uma posição). Ocupar uma posição em filosofia supõe um engajamento lógico, antes de ser um engajamento ontológico como, por exemplo, em favor da matéria. Evidentemente, é impossível identificar pura e simplesmente a noção hegeliana de posição com a forma de reflexão de Marx e a questão da posição de Engels. Não era o escopo desta digressão que queria mostrar que a relação do pensamento com o ser, que remonta...à Parmênides, não é considerado, com Hegel, Marx e Engels, antes de tudo, como o objeto de doutrinas mas como o engajamento prévio a toda doutrina, seu pressuposto se assim quiserem. Esta digressão nos permite compreender o que quer dizer “o prato para o materialismo.

Compreendendo o “prato” como uma tese que afirma um modo de relação privilegiada do pensamento e da realidade, nos expomos à objeção segundo a qual uma tese, como o faz de resto voluntariamente Althusser, quando ele distingue o discurso filosófico das ciências ou das ideologias²², é em sua formulação imediata perfeitamente arbitrária. Por que reter o acaso como “prato” ao invés da necessidade? Podemos responder dizendo, como Althusser, que uma tese é sempre polêmica no interior do “campo de batalha” que é a filosofia, e que é em sua contrariedade com uma outra tese, tendo a mesma pretensão de ser um “prato”, que é verificado seu valor. É por isso que uma tese engendra como consequências ou implicações que ela se justifica, do mesmo modo que ela rejeita. Além disso, a afirmação de uma tese significa que é visado um recomeço da filosofia em uma conjuntura que torna possível o feito não de “fazer tábula

²¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), « Concept préliminaire », § 25. Je souligne *Stellungen*.

²² Ver Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, François Maspéro, 1974, p. 13-16 et 55-64; *Être marxiste en philosophie*, texte elaborado por G. M. Goshgarian, Paris, P.U.F., 2015, p. 111-112, 121-127.

rasa”, mas de “fazer o vazio”²³ a fim de que sejam criadas as condições de novas ligações no pensamento e em sua relação com seu exterior, seu fora.

Não é preciso hesitar em reconhecer que um “prato” é arbitrário, ele não depende de demonstração, ele é somente principal, ele coloca teses as quais a verdade é o resultado de suas intervenções ou de seus efeitos para o conhecimento e para a prática. Expliquemos esse ponto. Vimos que o MA/ME é dirigido contra o Princípio de razão, ou mais exatamente ele se expõe à parte desse princípio, é-lhe estranho. Compreende-se que é impossível de apresentá-lo como um fundamento, uma Razão última – ou primeira. Não é então uma filosofia no sentido o qual se tem o hábito de compreender aí um corpo de doutrinas visando a dar conta dos seres em sua totalidade. Retomando o vocabulário que utilizava Althusser em sua conferência *Lénine et la philosophie*, mas que ele depositava na conta da filosofia, podemos dizer que um “prato” é constituído de posições ou de reses e que, nesse sentido, são tomadas de partido no pensamento. Logo, toda tomada de partido reflete também uma posição em relação ao exterior do pensamento. Devemos à Althusser reconhecer o problema das relações da filosofia e de seu exterior (*SP*, 61 et 63), um dos problemas mais difíceis e mais importantes para a filosofia e para os filósofos marxistas, visto que ele engaja a questão da “ligação” da teoria e das forças tomadas na luta de classes até a ditadura do proletariado. Se Marx, com a afirmação do caráter fundamental da prática, na segunda “Tese sobre Feuerbach” balançou toda filosofia, não é porque ele teria fundado uma “filosofia da *praxis*”, mas porque ele coloca a filosofia diante do que ela não pode superar, ao que sempre excede suas categorias mais asseguradas e a toma constantemente pelo avesso (ver *EP I*, 62). Logo, para escrever a segunda “Tese”, é preciso que o sujeito deste enunciado seja ele mesmo tomado, por escolha e decisão arbitrárias, em um processo que é o do acabamento/realização/desaparecimento da filosofia, no caso a de Hegel. Reconhecer, como o fez em seus textos de juventude, que a filosofia (hegeliana, isto é, o acabamento do racionalismo ocidental) chegou a seu esgotamento e que é tempo de criticá-la para “transformar o mundo”, supõe que ele escolheu o partido dos que, filósofos e não filósofos, continuam a pensar mas na perspectiva da transformação do mundo, isto é, os comunistas, fora das categorias da tradição filosófica dominante.

²³ Na distância tomada por uma posição ou um prato se estabelece um “vazio” que se torna o desafio de um combate entre as posições antagonistas. O vazio é necessário para desenvolver as consequências de sua posição. A noção de vazio é introduzida por Althusser a partir de sua conferência sobre *Lénine et la philosophie* Paris, François Maspéro, 1969, p. 51.

Retornemos ao ME/MA compreendidos doravante não como novo materialismo mas como “prato”, para o marxismo ou para todo materialismo. Se é então um “prato” nesse sentido, é menos surpreendente que suas teses se encontrem nos filósofos que não são considerados como materialistas, ou para que esta determinação lhes é estranha (Heidegger, Derrida, Wittgenstein), ou os quais a ligação ao materialismo é problemática e por esta razão polêmica, instável e produz efeitos perturbadores para o materialismo. Pensar sob a condição do aleatório ou da necessidade da contingência a história, as lutas, os próprios filósofos, as relações sociais, a constituição da subjetividade significa por um lado e, negativamente, desfazer-se das categorias racionalistas idealistas de Origem, de Sentido, de Fim, de Destinação última, de Razão suficiente, finalmente: renunciar ao privilégio abominável que a filosofia se deu, frequentemente em luta contra a religião, mas em posição de alternativa, de fundar e legitimar uma Ordem ou a Ordem das coisas e do mundo tal como vai. Positivamente, isto então significa, visto que o “prato” não é um fundamento, um começo, instalar-se na facticidade mais radical, tomar o curso das coisas em seu processo e colocar que a origem = nada (*EP I*, 561). De uma parte, a categoria de “nada” significar remontar ante o fato realizado do mundo e dos acontecimentos para pensar a realização do fato em sua completa contingência. Por outro lado, ater-se à pura facticidade significa reconhecer o primado do afirmativo, da positividade aí compreendido, evidentemente, do mal, quaisquer que sejam as suas formas. Enfim, o “prato” coloca a universalidade do “desvio” o *clinamen* de Epicuro e Lucrécio²⁴, na origem de todo encontro. Mas a vontade de Althusser de relativizar fortemente a categoria da necessidade legal o leva a sustentar que o “desvio” não pode ser primeiro. O elogio que ele endereça à Marx de ter encontrado “a expressão genial” de “lei tendencial” (da baixa taxa de lucro) o mostra: ela é capaz de infletir (não de contradizer) a primeira lei tendencial, o que significa que uma tendência não possui a forma ou a figura de uma lei linear, mas que ela pode bifurcar sob o efeito de um encontro com uma outra tendência e, assim, até o infinito. A cada intersecção, a tendência pode tomar uma via imprevisível, já que é aleatória (*SP*, 45). A categoria de tendência contém a potência permanente do desvio. O recurso que Althusser faz ao atomismo epicurista vai até mostrar que mesmo os átomos não são os primeiros, visto que antes de seu encontro

²⁴ Althusser sabe que, segundo os textos disponíveis de Epicuro, o *clinamen* permanece a invenção genial de Lucrécio. Ver *EP I*.

eles não têm realidade. Não se trata de dizer que eles não existam, mas que eles ainda não acederam à esfera da experiência do encontro e, nesse sentido, eles não são = vazio²⁵.

O materialismo do encontro: pensar sob a conjuntura

O ME/MA é o esforço que faz Althusser para propor não um novo materialismo, mas para construir, com algumas raras categorias, um espaço da pura teoria, encontrar, no fundo, o que as filosofias idealistas e materialistas pressupõem: a tese da necessidade ou a da contingência. A escolha de Althusser pelo encontro aleatório significa, por um lado, um recesso extremo das categorias de nada, vazio, desvio, tendência, e de outro, uma abertura mais exposta no exterior da filosofia, as práticas de emancipação, políticas por exemplo. O ME/MR é “requerido para pensar a abertura do mundo ao acontecimento, à imaginação inaudita e também toda prática vivente, aí compreendida a política” (*EP I*, 46). A abertura do mundo ao acontecimento é o outro nome da conjuntura, isto é, “uma conjunção, [...] um encontro aleatório de elementos em parte existentes, mas também imprevisíveis” (*SP*, 45).

Começamos, talvez, a ver onde está a novidade trazida por Althusser. Se o MA/ME é o que permite pensar a conjuntura em sua radical imprevisibilidade, é porque está aberto aos desvios e aos encontros e que, por isso, supõe um pensamento o qual a “lógica” não é nem dialética nem transcendental, mas a da conjunção (encontro) e da contrariedade (desvio). Esta novidade é, sem dúvida, difícil de perceber porque ela implica um pensamento que podia ter curso em um pensamento estratégico, o qual Maquiavel pode fornecer o paradigma: o da conjuntura que reúne contrários como a estabilidade das coisas do mundo e as vicissitudes dessas mesmas coisas do mesmo mundo. Althusser, na conferência dada sobre Maquiavel, dizia querer mostrar que Maquiavel é um grande filósofo, semelhantemente aos maiores, embora reconhecendo sua “solidão”²⁶. Embora realizando esse programa concernente à Maquiavel, Althusser foi levado a passar, como se tivesse seguido um anel de Möbius, da filosofia enfim descoberta do autor d’*O Príncipe* à determinação do ME/MA como “prato”, centrada

²⁵ Seria interessante esclarecer a distinção entre existir e ter realidade pelo conceito de inexistência de Badiou: inexistência no sentido de in-existir.

²⁶ Permito-me assinalar que escrevi a esse respeito, in *La Pensée*, « Althusser, 25 ans après », n° 382, avril/juin 2015.

sobre a categoria de conjuntura²⁷. Tal foi a lição de Maquiavel: é a conjuntura que governa o mundo e o pensamento do mundo. As recusas em prestar atenção aos textos do último Althusser ou de lê-los “caridosamente” sejam, talvez, porque este pensamento é profundamente não religioso, nem fundando nem legitimando nada, não sustentando seu exercício em nenhuma promessa de Reconciliação nem de garantia de uma Realização. É completamente notável que o padre Stanislas Breton, filósofo amigo de Althusser e padre da congregação dos padres passionistas, possa sugerir que a especificidade desse novo materialismo consiste em questioner nos anos 1984-1985 o “círculo encantado que liga, com uma solidariedade inabálavel, a teologia e a filosofia, a ontologia e a ideologia” na qual se atinha a própria fé radical da Teologia da libertação²⁸ (165). O filósofo do aleatório “assiste a tudo o que se passa, de maneira imprevista, aleatória e registra seqüências de encontros aleatórios” a fim de tirar “constants gerais que permitem, por sua variação, apreender o verdadeiro de tal ou tal caso” (SP, 65-66), diz Althusser, definindo muito bem o que poderia ser chamado de uma prática clínica da filosofia.

Perguntar-se-á, para terminar, porque ter, apesar de tudo, o termo “materialismo”. Sem evocar as múltiplas respostas possíveis, desejo privilegiar uma, concluindo. Olivier Bloch explica que uma das características de toda filosofia materialista é o reconhecimento que o real é estruturado segundo princípios independentes do espírito e não produzidos por ele.²⁹ Diderot o dizia em sua linguagem: “não é preciso confundir o possível como ideia e o possível na natureza” o qual o grande texto de Marx sobre “Méthode de l'économie politique” da *Critique de l'économie politique* de 1859 é como o eco: é preciso distinguir o processo da produção do conhecimento da realidade e o processo de produção da realidade. Em última análise, é sempre, para um materialista, o real (seja qual for o nome que lhe deem, se resume à produção dos homens por eles

²⁷ É em função da análise apresentada aqui do “prato” que é o MA/ME que devo renunciar a escrever que é, antes de tudo, uma ontologia. Em compensação, que tenha efeitos sobre uma ontologia do encontro generalizado e da contingência dos encontros é uma consequência aceitável. Mas vale mais destacar, parece-me, o fato que com o materialismo do encontro a filosofia passe em um estatuto inédito, difícil talvez de ser aceito por filósofos, o de uma filosofia que não é mais uma, visto que se renuncia a assumir sua muito antiga função : dire o Sentido, o Verdadeiro, a Ordem desde sua Origem e seu Fim, segundo a necessidade das razões da Razão. Nova “ferida narcísica” talvez.

²⁸ Ver Stanislas Breton, « Althusser et la religion », in *Althusser philosophe*, dir. Pierre Raymond, Paris, Actuel Marx/Confrontation, P.U.F., 1997, p. 165.

²⁹ A questão da produção do pensamento pelo real, ou o que exterior a ela, é um outro problema tão temível como é o da produção do ser pelo Eu. Em compensação, a intervenção do real no pensamento é o objeto da psicanálise (com Lacan, em particular). Slavoj Žižek pôde mostrar que a doutrina do último Schelling em *Les âges du monde* sobre o fundamento pré-ontológico do *Logos*, é materialista. Ver *Essai sur Schelling, le reste qui n'éclôt jamais*, trad. d'Élisabeth Doisneau, Paris, L'Harmattan, 1996.

mesmos em condições determinadas, isto é, a categoria da prática) que decide e do valor epistemológico dos conceitos e da justeza das categorias filosóficas, de modo que, à questão de saber se a ordem de exposição dos conceitos deve seguir a ordem histórica de aparição das formas econômicas ou, ao contrário, ser apresentado segundo um encadeamento lógico racional, Marx pode escrever: “Isso depende”. Althusser aí vê um belo exemplo de atitude fiel aos efeitos do aleatório no campo da lógica e da epistemologia (SP, 43-44).

Os textos de Althusser sobre o MA/ME são, ao mesmo tempo, muito ricos, sugestivos, rápidos e enigmáticos. É preciso ter em conta que são elementos que pediam desenvolvimentos, precisões e, talvez, retificações. Ainda que o seja, é claro que o materialismo do encontro representa uma tentativa de ir além de Marx e de lançar as bases para um modo de praticar a filosofia como uma clínica de nosso tempo, disponível por ações para emancipação sob todas suas novas formas.

Referências bibliográficas:

ALTHUSSER, Louis. *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/NRF, 1994; « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Études philosophiques et politiques*, tome I, présentés par François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994; « Du matérialisme aléatoire », in *Multitudes*, n° 21, été 2005.

BOURDIN, Jean-Claude. - « The uncertain materialism of Louis Althusser », in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for social research, vol. 22, n°1, New York, 2000 (en anglais); « La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser », *Multitudes*, n°21, été 2005; « Présentation » de *Althusser : une lecture de Marx*, coordonné par Jean-Claude Bourdin, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2008; « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture », in *Althusser : une lecture de Marx*, coordonné par Jean-Claude Bourdin, Paris, PUF, « Débats philosophiques », 2008; « Vers un matérialisme de la rencontre ? », in *Europe*, « Marx et la culture », Paris, n° 988-989, août-septembre, 2011; « Althusser épicurien ? », in *Lucrèce et la modernité*, sous la direction d’Alain Gigandet, Paris, Armand Colin, 2013; « Machiavel philosophe sans guillemets », in *La Pensée*, « Althusser, 25 ans après », n° 382, avril-juin, 2015.

GOSHGARIAN, G. M. Introduction à L. Althusser, *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-1987*, Londres, Verso, Juillet 2006 », trad. française In *Cahiers du GRM* : <http://journals.openedition.org/grm/679> ; DOI : 10.4000/grm.679.

IBRAHIM, Annie. (dir.) *Autour d’Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Paris, Le Temps des Cerises, 2012 (contributions d’André Tosel, « Matérialisme de la rencontre et pensée de l’évènement-miracle », Jean-Claude Bourdin, « Ce que fait la rencontre au matérialisme et à la philosophie », Irène Pereira

Jean-Claude Bourdin

« Une contestation sans lois de l'histoire ni téléologie: la radicalité pragmatique dans les mouvements sociaux du XXI^e siècle, Isabelle Garo, « " Il pleut " — Matérialisme de la rencontre et politique du vide chez le dernier Althusser »)

MATHERON, François. « La récurrence du vide chez Louis Althusser », in Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Texto, 2009.

MORFINO, Vittorio. « La causalité structurelle », in *La Pensée*, « Althusser, 25 ans après », n° 382, avril-juin, 2015.

PIPPA, Stefano. *Althusser Contingency*, Mimesis International, Philosophy N°27, 2019

TOSEL, André. « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », in *Sartre, Lukacs, Althusser, des marxistes en philosophie*, Eustache Kouvelakis et Vincent Charbonnier, dir., Paris, P.U.F., 2005, traduit en anglais, « The hazards of aleatory materialism and the philosophy of the encounter », in *Encountering Althusser, Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, edited by Diefenbach, Katja et al. London and New York, Bloomsbury, 2013.

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo¹

Resumo: O manuscrito clandestino *Jordanus Brunus redivivus ou Traité des erreurs populaires* foi publicado em 1771, não trazendo indicação alguma de sua autoria. Entretanto, a despeito do anonimato da obra, ela tornou-se um dos textos mais famosos dentre a filosofia clandestina do século XVIII, aludindo a um filósofo que foi uma das maiores vítimas da superstição e do fanatismo de sua época: Giordano Bruno. O título do escrito é uma espécie de homenagem ao pensador italiano, mas não há no decorrer da obra uma menção sequer que comprove que o autor anônimo tenha lido uma linha de suas obras, mesmo que seja considerado o elo filosófico de união entre o brunismo da primeira metade do século XVII e o da segunda metade do século XVIII. É em um encadeamento de ideias progressivo no *Jordanus Brunus* que nos permite encontrar o fio condutor das reflexões do autor: a sua formulação do ateísmo caracteriza-se por sua abordagem não dogmática, dissimulada, preparando o solo para o racionalismo ateu que estaria por vir. O presente artigo limitar-se-á à terceira e quarta partes do manuscrito, nas quais o autor anônimo vai tratar diretamente da questão da existência de deus e fazer diversas objeções às provas de sua existência.

Palavras-chave: *Jordanus Brunus*, filosofia clandestina, ateísmo.

THE ATHEISM IN THE MANUSCRIPT *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Abstract: The clandestine manuscript *Jordanus Brunus redivivus ou Traité des erreurs populaires* was published in 1771, providing no indication of its authorship. However, despite the anonymity of the work, it became one of the most famous texts among the clandestine philosophy of the 18th century, alluding to a philosopher who was one of the biggest victims of superstition and fanaticism of his time: Giordano Bruno. The title of the writing is a kind of homage to the Italian thinker, but there is not a single mention throughout the work that proves that the anonymous author has read a line of his works, even though it is considered the philosophical link between the Brunism of first half of the 17th century and the second half of the 18th century. It is in a progressive chain of ideas in *Jordanus Brunus* that allows us to find the guiding thread of the author's reflections: his formulation of atheism is characterized by its non-dogmatic, dissimulated approach, preparing the ground for the atheistic rationalism that was to come. This article will be limited to the third and fourth parts of the manuscript, in which the anonymous author will directly address the question of the existence of god and make several objections to the evidence of his existence.

Keywords: *Jordanus Brunus*, clandestine philosophy, atheism.

¹ Docente de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe (CODAP-UFS) e Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFS). E-mail: marceloprime@academico.ufs.br. Orcid: 0000-0002-7406-5371.

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

“No primeiro momento de estupefação, acreditou-se em tudo. Depois, porém, tendo-se refletido, percebeu-se que um ser tal como Deus é impossível. E, no entanto, se ele não é tudo aquilo que seus partidários dizem que ele é, ele não é Deus”.

Jordanus Brunus Redivivus, V.

“Onde estão, pois, os homens convictos da existência de seu deus? Quem são aqueles nos quais encontraremos uma certeza completa dessa pretensa verdade, tão importante para todos? Quais são as pessoas que se deram conta das ideias que elas formaram sobre a divindade, sobre os seus atributos, sobre a sua essência? Lamentavelmente, não vejo em toda parte senão alguns especuladores que, à força de se ocuparem com isso, acreditaram loucamente identificar alguma coisa nas ideias confusas e descosidas de sua imaginação”.

Barão de Holbach, *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e e do mundo moral*, II, x.

“Nunca devemos admitir como causa daquilo que não compreendemos algo que ainda entendemos menos”.

Marquês de Sade, *História de Juliette ou As prosperidades do vício*, I.

INTRODUÇÃO

O manuscrito clandestino *Jordanus Brunus redivivus ou Traité des erreurs populaires* foi publicado em 1771, não trazendo indicação alguma de sua autoria.² Apesar do anonimato da obra, ela tornou-se um dos “mais conhecidos clássicos da filosofia clandestina”, (SCHÖPKE; BALADI, 2008, p. 17-18) fazendo alusão a um filósofo que foi uma das maiores vítimas da superstição e do fanatismo de sua época: Giordano Bruno.³ Contudo, se o título é uma espécie de homenagem ao pensador italiano,

² A redação do presente texto baseia-se em duas edições do manuscrito. A primeira é uma tradução para o português direta do manuscrito original feita por Regina Schöpke e Mauro Baladi, fazendo parte de uma compilação de textos intitulada *Filosofia clandestina: cinco tratados franceses do século XVIII*, pela Companhia das Letras, 2008. A segunda é uma edição francesa modernizada e crítica, com o título *Philosophes sans Dieu: textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, organizada por Gianluca Mori e Alain Mothu, Honoré Champion, 2010. Nesse sentido, se a edição em português é de mais fácil acesso ao público brasileiro interessado nos temas filosóficos abordados nos textos reunidos na edição brasileira, contudo, a edição francesa a complementa trazendo um prefácio mais denso e com notas críticas a respeito tanto do contexto histórico dos textos escolhidos como quanto a respeito das possíveis influências filosóficas sobre determinados argumentos apresentados pelo autor do *Jordanus Brunus redivivus*.

³ Segundo Mori/Mothu, o título do manuscrito faz uma tripla menção à tradição dos *libres penseurs*, a saber, “pela menção do ‘inovador’ mártir da Inquisição Giordano Bruno, do inimigo dos erros populares

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

não há no decorrer da obra uma menção sequer que comprove que o autor anônimo tenha lido uma linha de suas obras, mesmo que seja considerado “o *trait d’union* entre o brunismo da primeira metade do século XVII e o da segunda metade do século” (RESCIA, 2016, p.283). Seus argumentos são extraídos de um capítulo chamado “Novateurs” do escrito *La Perfection de l’homme*, de Charles Sorel, surgido em 1655, e também do verbete “Bruno” do *Dictionnaire* de Bayle (MORI/MOTHU, 2010, pp.277-78). Somente no fim do “Avertissement”, há uma reflexão breve sobre o tema da pluralidade dos mundos, tema tratado por Bruno e também por Fontenelle em seus *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*.⁴

Quanto ao conteúdo e estrutura da obra, o ateísmo afirmado no *Jordanus* reúne os temas filosóficos mais radicais em relação às críticas das limitações e imposições de dogmas aos sábios, dividindo-se em 5 partes: 1) “Da pluralidade dos mundos”; 2) “Os conhecimentos humanos nada têm de certo”; 3) “Da existência de Deus”; 4) “Sequência do mesmo assunto: Deus não é imutável” e 5) “Não seria possível conciliar a ciência de Deus, seu conhecimento e seu governo absoluto com o mal que está no mundo.” É nesse encadeamento de ideias progressivo que nos permite encontrar o fio condutor das reflexões do autor: a sua formulação do ateísmo caracteriza-se por sua abordagem não dogmática, dissimulada, tornando-se “um monumento ateológico original, insidiosamente bastante poderoso, [...] fertilizando profundamente o racionalismo ateu por vir” (MORI/MOTHU, 2010, p. 285). Todavia, o presente trabalho limitar-se-á à terceira e quarta partes do manuscrito, nas quais o autor anônimo vai tratar diretamente da questão da existência de deus e fazer diversas objeções às provas de sua existência.⁵

69

O QUESTIONAMENTO DA EXISTÊNCIA DIVINA

Pomponazzi e do monumento da literatura clandestina ateia que é o *Theophrastus redivivus*, escrito em 1659” (2010, p. 277.)

⁴ Os organizadores da edição francesa sustentam que o teor filosófico do escrito tem uma forte influência do Barão de Holbach no que concerne a certas menções a fatos históricos – como o terremoto de Lisboa ocorrido em 1755 - em relação ao vocabulário, ao estilo literário e à defesa do ateísmo, contudo, descartam a hipótese de a obra ter sido redigida pelo próprio Holbach ou seus pares (2010, p. 279.)

⁵ No que concerne especificamente à terceira parte do manuscrito, Michael W. Hickson entende que o “epicurismo antiprovidencialista logo se torna um ateísmo sem rodeios [...] o qual oferece uma história natural da crença em Deus e, finalmente, um ataque filosófico à toda crença” (2013, p. 15). Contudo, não penso que o manuscrito clandestino tenha unicamente uma estrutura de uma história natural. Penso que o *Jordanus Brunus* consiste em uma obra filosófica materialista composta de ataques contundentes às provas da existência de deus fornecidas por deístas e teístas.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 32	Janeiro–Abril 2024	p. 67 - 81
--------------------------	--------	-------	--------------------	------------

Na transição do final da segunda parte para a terceira parte do *Jordanus*, o autor já anuncia, com certa ironia, que o primeiro burburinho espalhado pelo mundo a respeito da existência de uma divindade desorientou todo o universo. Se determinadas ideias vão sendo nutridas e ganhando vigor desde a sua gênese, seria um ato imprudente entrar em conflito com os autores de tal descoberta, principalmente no que concerne ao empenho na tentativa de demonstrar a existência de um ser divino e providente

Quando se espalhou pelo mundo o primeiro boato sobre a existência de Deus, ela deve ter lançado o universo na mais profunda perplexidade. Como as melhores ideias vão se aperfeiçoando desde seu nascimento, teria sido uma demonstração de mau humor contestar os autores dessa descoberta sobre o valor das provas que eles apresentavam da existência desse ser. Nossa imaginação é suscetível de alguns conhecimentos que de início parecem quiméricos, mas que a experiência realiza em seguida. E acontece muitas vezes de termos uma espécie de convicção da existência de alguns objetos antes de encontrar os termos apropriados para demonstrar aos outros essa mesma existência. A opinião sobre a existência de Deus é muito antiga para estar nesse caso. Seus partidários tiveram todo o tempo necessário para levar à perfeição uma hipótese que, tendo como objeto a felicidade de todos os homens – sem exceção –, deve ser de uma tamanha simplicidade que todos possam compreendê-la (2008, pp. 111-112; 2010, p. 317)⁶.

Segundo o anônimo, à imaginação é possível conhecer algumas coisas que à primeira vista pareciam fabulosas, porém, posteriormente concretizadas pela experiência. E, da mesma forma, acontece de se estar convencido de que determinados objetos existem mesmo na ausência de termos adequados para provar a outrem a existência deles. Entretanto, em relação à opinião da existência de um deus, ela é deveras antiga para enquadrar-se nos casos anteriores, devido a seus defensores terem possuído todo o tempo necessário para pensar e aprimorar uma ideia que, visando à felicidade da humanidade como um todo, talvez seja uma ideia demasiado simplória para não escapar à compreensão de todos. Contudo, a convicção antecedendo a demonstração torna comprometedor e questionável a validade das provas da existência de uma divindade que pretenda promover um consenso entre todos. Nesse sentido, eis uma primeira faceta

⁶ “Le premier bruit qui se répandit dans le monde sur l’existence de Dieu dut jeter l’univers dans la plus profonde perplexité. Comme les meilleures idées ne se perfectionnent pas dès leur naissance, il y aurait eu de la mauvaise humeur à chicaner les auteurs de cette découverte sur la valeur des preuves qu’ils apportèrent sur l’existence de cet être. Notre imagination est susceptible de certaines connaissances qui d’abord paraissent chimériques mais que l’expérience réalise ensuite, et il arrive souvent que nous avons une sorte de conviction de l’existence de certains sujets avant d’avoir trouvé des termes propres à démontrer aux autres cette même existence. L’opinion de l’existence de Dieu est trop ancienne pour être dans ce cas. Ses partisans ont eu tout le temps convenable pour porter à sa perfection une hypothèse qui ayant pour objet le bonheur de tous les hommes sans exception, doit être d’une simplicité qui soit telle que tous la puissent comprendre”.

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

do ateísmo que surge nas entrelinhas argumentativas do *Jordanus*, a saber, uma espécie de ateísmo cético, que consiste na exigência de provas a respeito de algo que lhe é ininteligível, porém, imposto:

não há, portanto, nada de odioso no procedimento de um homem que, de boa-fé, pede provas da existência de um ser desconhecido que lhe é anunciado, Todo o aspecto odioso estaria do lado dos partidários dessa existência se, como única resposta, ordenassem que o curioso fosse enviado para o suplício (2008, p. 112; 2010, p. 317).⁷

Na terceira parte do manuscrito, quando o autor anônimo vai tratar especificamente sobre a questão da existência de um deus, afirmando que os primeiros seres humanos estavam muito próximos do estágio inicial da natureza para buscarem alhures uma causa primeira para a sua existência. Na verdade, todos os que viveram no intervalo temporal que a natureza dispensou para fixar-se também não significou que tentaram elaborar um sistema causal da natureza:

Os primeiros humanos que existiram estavam muito próximos do parto da natureza para procurarem fora do seu seio uma causa para a sua existência. Aqueles que lhes sucederam e, em geral, todos aqueles que viveram durante o lapso de tempo que a natureza empregou para situar-se de uma maneira fixa, também não devem ter tentado constituir nenhum sistema da natureza da causa do seu ser (2008, p. 117; 2010, p. 323).⁸

71

Primeiramente, pela observação sucessiva da eclosão de novos seres, quando o fogo agindo conduz ao último grau de formação os embriões que não poderiam obtê-lo em uma massa geral. E, em segundo lugar, a diversidade de corpos que constituíam seu globo, indo em direção para sua esfera particular, o seu entrecchoque teria sido inevitável, assim, fazendo com que surgissem diversas calamidades no planeta. Dessa reflexão, o anônimo infere que uma calamidade que é resultante de um efeito em nada ajuda para se ter conhecimento da causa que a ocasionou e, mais do que isso, supor uma causa primeira é a incapacidade manifesta de se poder pensar em outras causas diversas:

⁷ “Il n’y a donc rien d’odieux dans le procédé d’un home qui de bonne foi demande des preuves de l’existence d’un être inconnu qu’on lui annonce. Tout l’odieux serait du côté des partisans de cette existence, si pour toute réponse ils ordonnaient qu’on envoyât le curieux au supplice”.

⁸ “Les humains qui existèrent les premiers étaient trop voisins de l’accouchement de la nature pour chercher hors de son sein une cause de leur existence. Ceux qui leur succédèrent, et en général tous ceux qui vécurent pendant le laps de temps que la nature employa à se placer d’une manière fixe, ne durent point non plus essayer à former aucun système sur la nature et la cause de leur être”.

Ora, o mal que resulta de um efeito não prova de maneira nenhuma a sabedoria da causa que o produziu. Aliás, o sistema da existência de uma causa primeira é o resultado da impotência para se distinguir uma infinidade de outras causas (2008, pp. 117-118; 2010, p. 322).⁹

Dessa forma, os defensores da existência de uma causa primeira sendo supostamente infinita em bondade, sabedoria e potência, não poderiam sustentar tal opinião devido aos homens observarem constantemente os efeitos maléficos que ela produzia no seio da natureza. E os males resultantes de determinados efeitos, não permitindo provar que houvesse uma causa única que os tenha produzido, mostra o quanto é ineficaz concebê-la diante da possibilidade infinita de outras causas para o mal.

NATUREZA OU DIVINDADE? O EQUÍVOCO ACERCA DA CAUSA PRIMEIRA DE TODAS AS COISAS

Segundo Miguel Benítez, no *Jordanus* há a clara condenação da “confusão de Deus com uma causa universal de todos os seres” e assim “proclama a sua inexistência” (2006, p. 28). Nesse sentido, devido a tal constatação o autor anônimo reconhece que não foi possível à humanidade ver a natureza em seus primórdios e, vendo-a em seu estado atual, poderia surpreender-se já que o percurso regular e harmônico dos corpos no globo terrestre, diversas produções e reproduções sucessivamente infinitas e a própria existência humana e de outros animais devem ter ensejado as mais variadas reflexões dentre os primeiros espectadores do universo. Entretanto, se a curiosidade inerente ao homem fez que com ele se empenhasse em entender mais profundamente a causa de tudo que observava, a natureza, em contrapartida, não lhe concedia a menor possibilidade de sondar e decifrar seus mistérios inexplicáveis. E trabalhando inutilmente para decifrar os códigos da natureza, ele

tomou o partido insensato de considerá-la um cadáver sem força nem vigor, um ser que não tem nenhuma existência própria e que, por conseguinte, é incapaz de proporcioná-la a qualquer outro sujeito. Por fim, ele supôs, de acordo com as qualificações que conferiu à natureza, que ela não passava de

⁹ “Or, le mal qui résulte d’un effet ne prouve point la sagesse de la cause qui l’a produit. D’ailleurs, le système de l’existence d’une première cause est le résultat de l’impuissance ou l’on s’est trouvé d’en démêler une infinité d’autres”.

um puro nada, subordinada à vontade onipotente de um outro ser que a havia animado, comunicando-lhe o movimento (2008, p. 119; 2010, p. 324).¹⁰

Se a natureza tivesse continuado a produzir criaturas do mesmo modo como fizera inicialmente, das duas, uma: 1) ou o mundo e a sua constituição seriam bem diferentes do que são, culminando em uma privação do poder da vida de se propagar; 2) ou instaurar-se-ia no mundo uma desordem inigualável. Para o anônimo, a impossibilidade da natureza de engendrar seres de forma idêntica como o fez em seu estágio inicial é evidente, pois a natureza é cega, insensível e age sempre ao acaso.¹¹ A isso não atentaram os partidários de uma causa primeira e, frustrados diante da impossibilidade de sondar a natureza, mesmo ela estando ao seu redor, optaram por reconhecer como princípio primordial “um ser do qual eles ignoravam até o nome, em vez de se considerarem filhos da natureza” (2008, p. 121; 2010, p. 326).¹²

O autor do *Jordanus* afirma que esse rebaixamento da natureza a uma instância de ordem sobrenatural é resultado direto da inevitabilidade do caráter do homem em supor uma causa primeira para todas as coisas, devido à preguiça, ao amor-próprio e à ignorância. Visando a livrar-se da incerteza, a humanidade inventou um ser inacessível à experiência – a qual é destruidora absoluta de qualquer invenção de um “sistema” da natureza – através da plena onipotência de uma divindade que servisse de fundamento a todos os efeitos da natureza que eram incompreensíveis ao homem:

Adotando a ideia de uma causa primeira, eles não tiveram o cuidado de ver que não apenas tiravam de si próprios a faculdade de responder às objeções contra a natureza, ao interditar a via da experiência, como ainda geravam uma multidão de dificuldades insuperáveis. Não existe nenhum homem de boa-fé que não reconheça que, além dos obstáculos frequentes que se encontram no desenvolvimento do sistema materialista, a partir do momento em que se admite um Deus, apresenta-se um grande número de impossibilidades que toda a arte dos sofistas não seria capaz de destruir (2008, pp. 122-123; 2010, pp. 326-327).¹³

¹⁰ “[...]il prit le parti insensé de la considérer comme un cadavre sans force ni vigueur, comme un être qui n’a point d’existence propre, et qui par conséquent est incapable de la procurer à aucun autre sujet; enfin, il prétendit, d’après les qualifications qu’il donna à la nature, qu’elle n’était qu’un pur néant subordonné à la volonté toute-puissante d’un autre être qui l’avait animée, en lui communiquant le mouvement.”

¹¹ Il y a impossibilité démontrée dans la production continuelle de la nature de la manière qu’elle a produit en premier lieu: aveugle e insensible comme elle l’est, c’eût toujours été au hazard qu’elle eût répandu les germs” (2010, pp. 325-326.)

¹² “[...] un être dont ils ignoraient jusqu’au nom, plutôt que de se regarder comme les enfants de la nature”.

¹³ “En adoptant l’idée d’une première cause, ils ne prirent pas garde que non seulement ils s’ôtaient la faculté de répondre aux objections contre la nature en s’interdisant la voie de l’expérience, mais qu’encore ils faisaient naître une foule de difficultés insurmontables. Il n’est point d’homme de bonne foi qui ne

Além dos obstáculos encontrados em um *sistema materialista* quando se é admitida a existência de um deus, uma gama de dificuldades se apresenta aos partidários de uma causa primeira e seus argumentos sobre sua vontade e onipotência divinas sempre atribuídas a tal causa. Nesse sentido, é aqui que mais uma vez acontece a *mise en scène* do ateísmo no *Jordanus Brunus*: se seus adversários valem-se de todos os recursos lógicos e retóricos possíveis para demonstrar a vontade e a onipotência de uma suposta causa primeira, o primeiro passo – e, sem dúvida, exige-se o ônus da demonstração argumentativa sólida e convincente para quem defende com veemência tal posição – é *provar* o que afirmam e, caso a prova seja convincente, isto é, se as consequências desse princípio são realmente resultadas deles, é forçoso aceitá-lo. Respondendo às questões objetadas a um sistema é que se pode estabelecer consistentemente a sua veracidade, e o anônimo é categórico: perseguições e suplícios impostos aos que procuram a verdade não são prova de coisa alguma, somente demonstrando que quem os aplica não tem melhores argumentos para apresentar. Daí, a questão: “Com efeito, que luz se lança no espírito de um homem que pergunta se existe um Deus se não lhe apresentam, como garantia dessa existência, senão o suplício de alguns filósofos que a negaram?” (2008, p. 124; 2010, p.328).¹⁴

74

A INFINITUDE DIVINA E O NADA

Em um subtópico da terceira parte, o anônimo vai tecer algumas considerações sobre a *infinitude* de uma divindade, a saber, sendo definida pelos religiosos como um ser

conviene qu'outre les obstacles fréquents qui se rencontrent dans le développement du système matérialiste, dès que l'on admet un Dieu il se présente un grand nombre d'impossibilités que tout l'art des sophistes ne saurait détruire”. Comparemos essa questão da necessidade da experiência com uma passagem do *Sistema da natureza* de Holbach, escrito em 1770, um ano antes do aparecimento do *Jordanus*: “É, pois, à física e à *experiência* que o homem deve recorrer em todas as suas investigações: são elas que deve consultar em sua religião, em sua moral, em sua legislação, em seu governo político, nas ciências e nas artes, em seus prazeres e dores. A natureza age através de leis simples, uniformes e invariáveis, que a *experiência* nos coloca ao alcance de conhecer. É pelos nossos sentidos que estamos ligados à natureza universal. É pelos nossos sentidos que podemos fazer *experiências* com ela e descobrir os seus segredos. A partir do momento em que abandonamos a *experiência*, caímos no vazio para onde a nossa imaginação nos desvia” (2010, I, i, p. 35, grifos meus).

¹⁴ “En effet, quelle lumière jette-t-on dans l'esprit d'un homme qui demande s'il y a un Dieu, si on ne lui donne pour garant de cette existence que le supplice qu'ont souffert quelques philosophes qui l'ont nié?”

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

infinito, que compreende tudo e não existindo nada alhures, ou melhor, o nada não simplesmente não existindo, já que a infinitude engloba tanto a existência quanto a possibilidade de existência. Entretanto, é levantada a questão: o que seria o nada? Partindo do pressuposto de que só é possível raciocinar sobre algo cognoscível pela experiência, o nada não poderia estar em um deus, pois, do contrário, sua existência não seria infinita, havendo em sua essência o ser e o não-ser. Por outro lado, o nada também não poderia estar fora da divindade, senão, da mesma forma, ela não seria infinita já que o nada tornar-se-ia uma possibilidade fora da esfera divina:

Deus é um ser infinito! Que triunfo para os materialistas! Além do infinito não existe nada; tudo está compreendido no infinito. É mesmo possível afirmar, de acordo com a proposição de *que existe um ser infinito*, que não existe de modo algum o nada, porque, como o infinito abrange igualmente tanto a existência quanto a possibilidade da existência, não se concebe nada além dele nem mesmo um único ponto matemático, nem um único espaço racional. Meu leitor percebe que não é para alegrar a matéria de que estou tratando que me divirto discutindo sobre o nada. Basta, para fazer desabar o edifício que os filósofos deístas ergueram sobre o nada, fazer-lhes uma única pergunta: o que é o nada? Eles se calam diante dessa proposição, pela razão – que repito tantas vezes nessa obra – de que só podemos raciocinar sobre as coisas que conhecemos, não importa de que maneira (2008, p. 128; 2010, p. 331, grifos do autor).¹⁵

O autor avança mais na sua argumentação: se o nada não possuísse existência alguma, ou redundantemente, se não fosse nada, ele não poderia sofrer alguma ação divina, já que não é possível que uma coisa seja e não seja concomitantemente. Todavia, se é atribuído pelos céus ao nada um ser ou uma possibilidade de ser, o nada era e não era, logo, um deus concebeu as duas coisas ao mesmo tempo, o nada era nada e alguma coisa. Se sua existência fosse somente possível *fora* de um deus, compromete-se a infinitude divina, visto que fora dela, há uma possibilidade de existir o nada. E caso contrário, se o nada existisse dentro de um ser divino, também sua infinitude tornar-se-ia contraditória, já que é a existência infinita-real que constitui a infinitude-real, e aí

¹⁵ “C’est un être infini que Dieu? Quel triomphe pour les matérialistes! Au-delà de l’infini il n’y a rien, tout est compris dans l’infini. On peut même affirmer d’après cette proposition, qu’il y a un être infini, qu’il n’y a point de néant, car l’infini embrassant également et l’existence et la possibilité de l’existence, on ne conçoit pas au-delà de lui un seul point mathématique même, pas un seul espace rationnel. Mon lecteur sent assez que ce n’est que pour égayer la matière que je traite, que je m’amuse à discuter le néant. Il ne faut, pour renverser l’édifice que les philosophes déistes ont élevé sur le néant, que leur faire une question. Qu’est-ce que le néant? Ils restent courts à cette proposition, par la raison que je répète si souvent dans cet ouvrage, que nous ne pouvons raisonner que sur les choses que nous connaissons, n’importe de quelle manière”.

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

encontrar-se-ia um ser não-real, com uma existência somente possível. Nesse caso, a infinitude divina seria somente uma possibilidade, devido à ausência de um nada que possuiria para ser um infinito real. Nessa altura, o anônimo argumenta: se um deus atribui um ser ao nada, ele abdicou do predicado “infinito”, pois desse nada, surgiu a natureza sendo material e com extensão, porém, esse deus é imaterial. Na verdade, criando a natureza, ele reduziu a sua infinitude para engendrar a matéria, ou faz-se necessário admitir que ele conservou a matéria na infinitude de seu caráter espiritual:

A partir do instante em que Deus deu o ser ao nada, ele renunciou à sua infinitude ou à sua espiritualidade. Que paradoxo!, exclamam meus adversários. No entanto, não se trata de paradoxo, e eu o provo. Não importa em que recanto da infinitude existisse o nada, ou seja, a possibilidade que *nada* tinha para *ser*. Desse *nada*, Deus fez a natureza. Ela é material, existe e tem extensão, mas Deus é puramente espiritual. A partir dessa criação foi necessário, portanto, que ele *diminuísse* sua infinitude para dar lugar à matéria, que ocupa um espaço, a menos que se prefira admitir que ele conservou a matéria na infinitude da sua essência espiritual. Entre esses dois pontos, deixo à escolha dos nossos adversários aqueles que melhor lhes convier; porém eles terão que optar por um” (2008, p. 129; 2010, p. 332, grifos do autor).¹⁶

Aqui fica evidente um outro aspecto do ateísmo no *Jordanus*, a saber, a equipolência entre ateísmo e materialismo, quando é afirmado que “logo de início, eu digo: se a matéria existe de fato, Deus não é infinito” (2008, p. 130; 2010, p. 333).¹⁷ A matéria sendo extensa, ela ocupa um espaço, logo, um deus e a matéria não podem ser confundidos, já que suas respectivas existências são absolutamente distintas, permanecendo em lugares diferentes. Contudo, a matéria é ampla em extensão, sendo necessária a redução na infinitude da divindade em prol da matéria. O anônimo aborda um outro aspecto da infinitude divina, a saber, se ela for infinita, sê-lo-á em suas perfeições:

O que é que poderia constituir a infinitude de um ser? É a infinitude das perfeições. Ora, como a matéria não é nem um único instante a mesma em nenhum ser, ela não poderia ser chamada de perfeita com uma perfeição de natureza e absoluta, porque a perfeição é imutável. É contraditório que um ser

¹⁶ “Dès l’instant que Dieu a donné l’être au néant, il a renoncé à son infinité, ou à sa spiritualité. Quel paradoxe, s’écrient mes adversaires! Ce n’en est pas un. Je prouve. N’importe dans quel recoin de l’infinité existât le néant, c’est-à-dire la possibilité que *rien* avait à *être*, de ce *rien* Dieu a fait la nature. Elle est matérielle, elle existe et a de l’étendue, mais Dieu est purement spirituel; dès cette création il a donc fallu qu’il *rapetisse* son infinité, pour faire place à la matière, qui occupe un espace, à moins qu’on n’aime mieux convenir qu’il a gardé la matière dans l’infinité de son essence spirituelle. Je laisse à choisir celui de ces deux sentiments qui c onviendra le mieux à nos adversaires ; mais qu’ils optent”.

¹⁷ “Et jê dis d’abord: si la matière existe réellement, Dieu n’est pas infini.”

perfeito mude, porque o que ele poderia adquirir com essas mudanças? Não há nada além da perfeição; ele só poderia adquirir, portanto a imperfeição – o que não é admissível. Por conseguinte, os filósofos partidários da Divindade reconhecessem, para salvar sua infinitude, que ela compreende a matéria, esse reconhecimento seria apenas para a sua infinita extensão, e não para a sua infinita perfeição, que estaria – desde então – destruída pela admissão da matéria em sua substância. E o que seria um Deus que não fosse infinito em suas perfeições? Não poderia ser um Deus, porque nós poderíamos conceber um ser de uma natureza superior à sua, ou seja, um ser que compreendesse em sua essência a infinitude das perfeições (2008, p. 131; 2010, pp. 333-334).¹⁸

Dessa maneira, o autor anônimo coloca em xeque o que tanto deístas e teístas entendem pela infinitude das perfeições divinas. Sendo admitida a *coexistência* da infinitude de um deus com a matéria, mas esta sendo sempre mutável em todos os seres, ela não poderia ter uma perfeição plena, já que perfeição e imutabilidade são equivalentes, sendo um paradoxo algo perfeito sofrer alguma metamorfose. Se não há nada além da perfeição, a única coisa que restaria a ser obtida seria a imperfeição, e se ainda quisessem salvar o conceito de infinitude divina de todas essas contradições admitindo a matéria, sê-lo-ia unicamente para a extensão e não para a perfeição da matéria. Um deus que não seja infinito em perfeições, não seria coisa alguma, dando margem à possibilidade de supor um ser de natureza maior do que a sua, que englobasse em sua essência a infinitude das perfeições Assim sendo, o anônimo constata a distância absurda entre o que se profere e entre o que se prova: “Deus existe e é infinito: isso é afirmado, mas não é provado. A matéria existe e ela é imensa: afirma-se isso e demonstra-se. Portanto, Deus não é infinito” (2008, p. 133; 2010, p. 335).¹⁹

¹⁸ “Qu’est-ce qui pourrait former l’infinité d’un être? C’est l’infinité des perfections. Or la matière n’étant pas un seul instant la même dans aucun être ne saurait être appelée parfaite d’une perfection de nature et absolue, car la perfection est immuable. Il est contradictoire qu’un être parfait change, car que pourrait-il acquérir dans ses changements? Il n’y a rien au-delà de la perfection. Il n’acquerrait donc que de l’imperfection, ce qu’on ne peut supposer. Par conséquent, lorsque les philosophes partisans de la divinité avoueraient, pour sauver son infinité, qu’elle comprend la matière, cet aveu ne ferait que pour son infinie étendue, et non pour son infinie perfection, qui serait dès lors détruite par l’admission de la matière en sa substance. Or qu’est-ce qu’un Dieu qui ne serait point infini en perfections? Ce ne pourrait être un Dieu, car nous pourrions concevoir un être d’une nature supérieure à la sienne, savoir, un être qui comprendrait en son essence l’infinité des perfections”.

¹⁹ “Dieu existe, il est infini. Cela est posé, mais cela n’est pas prouvé; la matière existe, elle est immense: on avance Ceci et on le démontre. Donc Dieu n’est point infini.” Nesse sentido, Segundo Antonella Del Prete, “Se as perfeições divinas são contraditórias em si mesmas e com o mundo, não faz mais sentido afirmar a existência de um infinito entendido como a plenitude de todas as perfeições. O único infinito aceitável é aquele que pode ser adaptado ao mundo material, o espacial e o temporal, vinculado à existência necessária. Nesse ponto, é inútil argumentar a necessidade de uma causa geradora do mundo, que deve remediar sua imperfeição, já que o pressuposto comum a esses textos é o de que a natureza é autossuficiente, ou seja, é capaz de gerar a movimento e vida, e pode mantê-los” [“Se le perfezioni divine sono contraddittorie in se stesse e con il mondo, non ha più senso asserire l’esistenza di un infinito inteso come pienezza di tutte le perfezioni. L’unica infinità accettabile è quella che si può adattare al mondo materiale,

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Das considerações sobre a infinitude de um ser divino, na quarta parte do manuscrito, o anônimo vai refletir acerca da *imutabilidade* divina, afirmando que quem entende que a divindade é imutável, ela não pode sair do lugar, podendo ser afirmado que ela é totalmente destituída de movimento. O autor do *Jordanus Brunus* ilustrará seu argumento com uma metáfora do “vaso infinito”: se um deus infinito está dentro desse vaso, ele não se moverá e, mesmo com sua essência infinita, ele se movimentar é porque o mundo é mais infinito do que ele:

Após ter dito de um ser que ele é infinito, dizer que ele é imutável não pode dar a entender que ele se mova do seu lugar, porque, sendo infinito, ele ocupa todo o espaço possível, além do qual não existe nenhum espaço. É possível afirmar até mesmo que Deus, sendo infinito, é absolutamente privado de movimento. O movimento, diz Descartes, nada mais é do que a aplicação sucessiva dos corpos uns contra os outros. Entretanto, enchei completamente um vaso com os corpos que vos agradar e vereis a impossibilidade em que estareis de pô-los em movimento, porque a aplicação sucessiva que constitui o movimento exige que, para ser feita, intervalos que faltarão em vosso vaso totalmente cheio. Ora, supondo a máquina do universo, a natureza inteira como um vaso infinito, se Deus infinito está contido nele, ele não pode se mover. Se, apesar de sua infinitude, Deus tem algum movimento no mundo, é porque o mundo é mais infinito do que ele (2008, p.146; 2010, pp. 344-345).²⁰

Quando é usada uma expressão qualquer visando a denominar os seres, o que contém é sempre maior que o conteúdo. Diante da objeção que consiste que matéria alguma pode conter em si um deus, a infinitude será contraditória, pois ela cessará devido ao espaço que a matéria ocupa ou que em sua essência contém algo material. Dessa reflexão, surgirá uma outra a respeito da eternidade divina: se um deus viu desde a eternidade o mundo como devendo existir, porém, ele não foi criado de toda eternidade, devido à uma negligência dos céus, simplesmente *não* o querendo. Todavia, em um certo momento, ele criou o mundo, *querendo* fazer isso. Logo, se ocorreu um momento em que ele não quis aquilo que desejou em um outro momento, sua imutabilidade torna-se

quella spaziale e temporale, legata all'esistenza necessaria. A questo punto è inutile sostenere la necessità di una causa generatrice del mondo, che dovrebbe porre rimedio alla sua imperfezione, visto che l'ulteriore presupposto comune a questi testi è che la natura sia autosufficiente, cioè sia in grado di generare da se stessa il movimento e la vita, e possa conservarli”] (1994, p. 226).

²⁰ “Après avoir dit d’un être qu’il est infini, dire qu’il est immuable ne peut s’entendre qu’il ne remue pas de sa place, car étant infini, il occupe tout l’espace possible, au-delà duquel il n’est aucun espace. On peut affirmer même que Dieu étant infini, est privé absolument de mouvement. Le mouvement, dit Descartes, n’est autre chose que l’application successive des corps les uns aux autres. Mais emplissez parfaitement un vase de quelques corps qu’il vous plaira et vous verrez l’impossibilité où vous serez de les mettre en mouvement, parce que l’application successive qui le forme exige pour se faire des intervalles qui manqueront dans votre vaisseau exactement plein. Or, supposez la machine de l’univers, la nature entière, un vaisseau infini, si Dieu infini y est contenu il ne peut s’y mouvoir. Si, malgré son infinité, Dieu a du mouvement dans le monde, c’est que le monde est plus infini que lui”.

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

contraditória, uma vez que renegou o que ele quis criar posteriormente. Segundo o anônimo, é possível encontrar uma multiplicidade de atitudes semelhantes que provam cabalmente que a imutabilidade divina é incoerente. E o argumento tanto da criação como do fim do mundo refuta todos os argumentos dos teístas, uma vez que se o mundo teve um começo ele deva ter um término, subentendendo-se que a divindade não mais quererá que o mundo exista, “de onde resulta ainda que ele não é imutável” (2008, p. 149; 2010, p. 346).²¹

Conforme à noção corriqueira de imutabilidade divina, não é possível que um deus imutável seja o regente da natureza, já que esta é cega e seus efeitos são o resultado de uma série de fatores que a própria natureza não pode se precaver. Nesse sentido, seria mais plausível admitir a existência de um deus com toda a sua onipotência, eternidade e poder de curar todos os males ocorridos ao passo que eles aconteçam (2008, p.152; 2010, p. 348). Todavia, a forte convicção oriunda da constatação pela experiência que determinados efeitos naturais ocasionam os mais horrorosos infortúnios ao redor do globo terrestre faz com que a imutabilidade divina seja, no mínimo, questionada: se a divindade fosse imutável porque por um lado, não poderia evitar calamidades naturais porque desejou que elas ocorressem, ou, se não quisessem que elas acontecessem, simplesmente tê-lo-ias evitado ou as minimizado. Pode ser que diante dos efeitos devastadores da natureza, alguém ainda argumente que os mais variados quererem estão na essência divina, mesmo com a sua presciência, isto é, sabendo de tudo que ocorre na terra. Mas o anônimo prontamente ironiza: “[...] se Deus tem, em seu espírito, ideias tão diversas sobre um mesmo assunto, pergunto por que ele, sendo onipotente, deixa a ideia do mal ser a primeira a se realizar” (2008, p. 152; 2010, p. 349).²²

79

À GUIA DE CONCLUSÃO: AS OBJEÇÕES ATEIAS DO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS* ÀS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O anônimo assevera que aqueles que acompanham de perto os escritos dos teístas sobre a existência de um deus supremo não tardarão a se aperceber que as respostas dadas às objeções que lhe foram feitas não foram consistentes, devido à imaginação aliada à

²¹ “d’où il résulte encore qu’il n’est point immuable”.

²² “Mais se Dieu a dans son esprit des idées si diverses d’un même sujet, je demande pourquoi étant tout-puissant il laisse l’idée du mal se réaliser la première.”

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

conveniência de atribuírem imagens e nomes que quiserem aos deuses. Contudo, são demonstrações sólidas da existência divina e de seus predicados que o autor do *Jordanus* exige no decorrer de todo o manuscrito: e, mais uma vez, o ateísmo é afirmado, mas em que sentido? Ora, longe de qualquer dogmatismo ateu em provar a inexistência de um deus por meio de argumentos circulares e sofismas, a definição de ateísmo do autor anônimo consiste no questionamento de determinadas proposições e na exigência da prova da parte de quem as afirma²³. Aos seus adversários, eis o recado:

[...] que me seja apresentada uma única demonstração, em todos os seus escritos relativos ao assunto que trato, e eu me renderei. Não basta dizer: existe um Deus, sua essência é tal, seus atributos são em tal número e de tal qualidade. São provas que peço. Contudo – dirão – o ateísmo não está mais bem comprovado que o teísmo. (p. 153; 2010, p. 350).²⁴

Assim sendo, as ditas provas da existência de um deus, do que o constitui e de suas características tem de se assentar eminentemente em demonstrações e não em convicções *a priori* excitadas pela imaginação. Tal exigência filosófica contra seus opositores manifesta o interesse do autor do *Jordanus Brunus Redivivus* em rechaçar o imaterialismo, quando eleva a experiência ao patamar de critério *par excellence* para mostrar o quanto a religião e a ideia de divindade lhe são opostas por natureza, lançando mão de “uma genealogia histórica e psicológica original da invenção deste ser supremo” (CHARLES, 2001, p. 63).

Quando é mostrado no manuscrito que há somente uma substância no universo, a questão seguinte é de determinar o que seja a natureza. Uma vez a matéria segundo recusada como capaz de preencher tal papel, aumenta exponencialmente a chance de se recair em absurdidades argumentativas como a negação da própria matéria, a existência de órgãos que sentem e de objetos que são sentidos. Desta feita, no *Jordanus Brunus* é argumentado que ou admitimos a existência de um ser espiritual infinito ou um ser material infinitamente extenso. Logo, se a matéria existe, a divindade não já que a existência da matéria não é deduzida nem demonstrada, mas posta. No caso de ainda

²³ Ceticismo ateu que vai muito mais além de, como defende John Spink, de ser “unicamente uma máscara que permite dissimular uma posição rigorosamente atea ou materialista” (CHARLES, 2008, p. 99).

²⁴ “[...] qu’on me montre une seule démonstration dans tous leurs écrits relatifs à l’objet que je traite, et je me rends. Il ne suffit pas dire: il y a un Dieu, son essence est telle, ses attributs sont en tel nombre et de telle qualité. Ce sont des preuves que je demande. Mais, dira-t-on, l’athéisme ne se prouve pas mieux que le théisme.

O ATEÍSMO NO MANUSCRITO *JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS*

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

exigirem uma prova da inexistência de um deus infinito, perfeito e imutável, onipresente, onipotente e onisciente, o autor nos lembra: “a não-existência de uma coisa não tem necessidade de provas: é a existência que deve ser demonstrada” (2008, p. 153; 2010, p. 350).²⁵

Referências bibliográficas:

BENÍTEZ, M. Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos. In: **Daimon: Revista de Filosofía**. Murcia: Universidad de Murcia, nº 41, 2007, pp. 25-40.

CHARLES, S. Ceticismo e clandestinidade. Trad. de Paulo Jonas de Lima Piva. In: **SKÉPSIS: Revista de Filosofia**, 2008, ano II, nº3, pp. 95-118.

_____. L'immatérialisme en terre ennemie: la pensée berkeleyenne dans le matérialisme des Lumières. In: **Lumen**, 2001, 20, pp. 49-69.

DEL PRETE, A. Il Jordanus Brunus Redivivus e il materialismo infinitista nel Settecento francese. In: **Filosofia e religione nella letteratura clandestina: secoli XVII e XVIII/a** cura de Guido Canziani; con la collaborazione de Maria Luisa Baldi e Gianni Paganini. Milano: Angeli, 1994, p. 209-236 (Filosofia e scienza nel Cinquecento e nel Seicento; 496.1.40). Disponível on line em: <https://dspace.unitus.it/bitstream/2067/430/1/Jordanus%20Brunus.pdf>

GIORDANO BRUNO REDIVIVO OU TRATADO DOS ERROS POPULARES (1771) In: **Filosofia clandestina: cinco tratados franceses do século XVIII/ César Chesneau de Marsais...** [et al.] Seleção, apresentação e tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 79-168.

JORDANUS BRUNUS REDIVIVUS OU TRAITÉ DES ERREURS POPULAIRES. In: MORI, G. & MOTHU, A. **Philosophes sans dieu: textex athées clandestins do XVIII^e siècle**. Paris: Honoré Champion, 2010, pp. 289-361.

HICKSON, M. W. A brief history of problems of Evil. In: MCBRAYER, J.P & HOWARD-SNYDER D. **The Blackwell Companion to the Problem of Evil**. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 3-18.

HOLBACH, B. de. **Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral**. Trad. de Mauro Baladi e Regina Schöpke. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RESCIA, L. Una traduzione francese dello Spaccio de la bestia trionfante: nota sul ritrovamento di un manoscritto settecentesco. In: **Intrecci romanzi: Trame e incontri di culture**. Torino: Nuova Trauben editrice, 2016, pp. 277-292.

²⁵ “La non-existence d'une chose n'a pas besoin de preuves: c'est l'existence d'une chose qui doit être démontrée.”

MICHEL FOUCAULT: CRÍTICO DO MATERIALISMO OU MATERIALISTA RADICAL

Pablo Severiano Benevides¹

Resumo: A partir da pergunta que dá título a este artigo, pretendemos posicionar o pensamento de Michel Foucault em relação ao materialismo através de uma análise que contemple as três fases de seu pensamento, a saber, a arqueologia, a genealogia e a ética. Mediante esta análise, concluímos não só pela filiação do pensamento de Michel Foucault no campo mais amplo e plural dos materialismos, mas também pela radicalidade que o filósofo assume em relação ao materialismo em todas as fases de seu pensamento. Do ponto de vista da arqueologia, argumentamos que a tomada do discurso não em seu caráter representativo, significativo ou teleológico, mas na concretude e singularidade de seu aparecimento, reforça de forma significativa o materialismo; em relação à genealogia, mostramos como a microfísica do poder, ao voltar-se contra os efeitos de hegemonia que produzem a abstração dos Grandes Conceitos e das Grandes Coisas, revelam a materialidade de um jogo de forças sujeito pelas formas oficiais do saber e do poder; por fim, do ponto de vista da ética, esclarecemos que o âmbito da análise da relação de si consigo não consiste no domínio da interioridade, refúgio último do imaterialismo, mas justamente no âmbito da produção de subjetividade determinada por uma relação com a exterioridade, a alteridade e o fora. Dessa forma, consideramos a noção de Materialismo Radical pertinente para compreendermos, de forma mais rigorosa, tanto certas características próprias ao pensamento de Michel Foucault, quanto sua indubitável filiação ao materialismo.

Palavras-chave: Michel Foucault, Materialismo, Arqueologia, Genealogia, Ética.

MICHEL FOUCAULT: CRITIC OF MATERIALISM OR RADICAL MATERIALIST

Abstract: Starting from the question that gives the title to this article, we intend to position Michel Foucault's thought in relation to materialism through an analysis that contemplates the three phases of his thought, namely, archaeology, genealogy and ethics. Through this analysis, we conclude not only from the affiliation of Michel Foucault's thought from the broader and plural field of two materialisms, but also from the radicality that the philosopher assumes in relation to materialism in all phases of his thought. From the point of view of archaeology, we argue that taking the discourse not in its representative, significant or teleological character, but rather in the concreteness and singularity of its appearance, significantly reinforces the materialism; in relation to genealogy, we show how the microphysics of power, turned against the effects of hegemony that produce the abstraction of the Great Concepts and the Great Things, reveal the materiality of a game of forces subject to the official forms of knowledge and power; finally, from the point of view of ethics, we clarify that the scope of the analysis of the relationship between self and self does not consist of the domain of interiority, the ultimate refuge of immaterialism, but precisely not the scope of the production of subjectivity determined by a relationship with the exteriority, the alterity e and the "out". In this way, we consider the notion of Radical Materialism relevant to understand, in a more rigorous way, both certain characteristics of Michel Foucault's thought, as well as its undoubted affiliation to materialism.

Keywords: Michel Foucault; Materialism; Archaeology; Genealogy; Ethics.

¹ Pablo Severiano Benevides é Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e do Departamento de Fundamentos da Educação – Setor de Estudos: Psicologia da Educação – da Universidade Federal do Ceará (UFC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8168-7315>. E-mail: pabloseverianobenevides@hotmail.com.

Introdução

Posicionar o pensamento de um filósofo como Michel Foucault no denso pântano em que se situa uma série de problemáticas características do *materialismo* pode parecer, para uns, uma tarefa curiosamente fácil. Afinal, muitos de nós escutamos, quase que sob a forma de um eco, a palavra *dialético* uma vez que se lê ou se ouve a palavra *materialismo*. E, talvez, esse deva ser justamente nosso ponto de partida: posicionar o pensamento de Michel Foucault frente ao *materialismo dialético* (e, assim, conceber deferência ao eco que ainda ressoa com frequência); e, em seguida, posicioná-lo frente ao *materialismo*, na tentativa de desvencilhar a palavra dita do eco não-dito que, por vezes, age de forma sub-reptícia. Se a primeira tarefa nos custará poucas linhas é porque, como se verá logo à frente, ela responde pouco aos objetivos desse trabalho; e, com isso, já anunciamos que nossos esforços em situar o pensamento de Michel Foucault frente ao materialismo – tarefa principal deste trabalho – terá por efeito, assim apostamos, certa ampliação no que diz respeito às múltiplas formas de compreensão acerca do materialismo.

A primeira tarefa nos impõe, de antemão, um diálogo explícito entre os marxismos, os neomarxismos, o pensamento marxiano e suas inúmeras críticas a Michel Foucault. Tomemos, para isto, um elemento central: a crítica à noção foucaultiana de *poder*. Segundo Fine (1993), o abandono da noção de luta de classes como noção fundante e codificadora do exercício do poder nas sociedades capitalistas levaria Foucault a uma espécie de “concepção sobrenatural do poder” (Fine, 1993, p. 24). Isso se daria por um certo caráter ao mesmo onipresente e não localizável do poder, diferentemente do que nos indica a noção *Aparelhos de Estado*: instância material, específica e concreta, a partir da qual o poder se reproduziria para a totalidade da vida social (Althusser, 1985). Assim, Foucault, segundo Poulantzas (1979), “dilui e dispersa o poder” – o que resultaria em um grave problema político, uma vez que essa diluição implicaria em um escape do poder aos próprios sujeitos, de modo que não somente *o poder* restaria etéreo e fetichizado, mas *o sujeito* resultaria enfraquecido e dissolvível, uma vez que não lhe seria mais atribuído o status de fonte do poder ou ponto de resistência da história (Anderson, 1988).

Em linhas gerais, este é, ainda, o sentido da crítica de Zizek (1996) a Foucault: por não localizar o poder em um grupo, em uma estrutura, em uma territorialidade ou mesmo em um sistema; por considerá-lo zigiguezagueante, anárquico e frequentemente descrito por suas reviravoltas e contragolpes; por, enfim, se recusar a operar uma

circunscrição ou localização do poder em termos de *hegemonia*, Foucault findaria por menosprezar a força dos grandes sistemas de dominação que se impõem no capitalismo. Isto, no limite, comprometeria até mesmo uma crítica foucaultiana ao capitalismo e ao neoliberalismo e findaria por posicionar o pensamento de Foucault, mesmo a contragosto próprio e daqueles que nele se inspiram, no contexto das formas de pensamento que reforçam o neoliberalismo. E isso ocorreria, justamente, por não indicarem as hegemonias concretas, os grupos específicos e as instâncias materiais de onde, efetivamente, o poder do capital surge e alça alto grau de propagação.

O golpe mais incisivo, todavia, parece vir com Habermas (2002), uma vez que o problema posto a Foucault aparece, a um só tempo, como *político* e *epistêmico*. Segundo o filósofo alemão, Foucault ataria o mais forte e nocivo nó entre *relativismo* e *ceticismo*. Por não propor uma alternativa ao poder, por não considerar que há um fora do poder e, como consequência, por não qualificar eticamente as formas de exercícios do poder como mais ou menos inclinadas à democracia, à civilidade e aos valores que devem ser universalmente buscados pela humanidade, Habermas (2002) considera que Foucault é um dos principais responsáveis pela desestabilização dos valores importantes à vida subjetiva, intersubjetiva e social. Indo além, alega que Foucault põe em cheque a própria noção de *verdade* ao proceder em sua analítica do poder – isso porque, mais do que uma analítica do poder, Foucault realiza uma genealogia que combate “os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento do discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, 2010, p.10). Ora, se “as genealogias são, muito exatamente, anticiências” (idem) e se as ciências constituem a forma de operar, em nossa sociedade, a mais importante distinção entre o verdadeiro e o falso de modo a orientar nossas decisões, como não considerar – pensará Habermas (2002) – que estamos, com Foucault, diante de um dos mais astutos e graves ataques ao mais valioso e imprescindível de todos os conceitos que a filosofia (teórica e política) emprestou ao Ocidente, a saber, o conceito de *verdade*?

Em linhas gerais, temos, aqui, um provisório e incompleto – porém esclarecedor – desenho da direção que as questões postas pelo *materialismo histórico-dialético* impõem a Foucault. Elas encontram seu corpo concreto no *funcionamento* de uma série de discursos, pensamentos e princípios filosóficos que, oriundos, em grande medida, do pensamento marxista, combatem certos aspectos do pensamento foucaultiano, como: a) a desconsideração da noção de luta de classes; b) a subestimação da formação de grandes sistemas de hegemonia; c) a relativização de conceitos éticos; d) o apagamento do sujeito

como agência capaz de operar o poder e produzir formas de resistências; e, por fim, o que talvez sirva de fundamento, e) um ceticismo acerca da noção de verdade – e, com ela, das noções de fato, de conhecimento, de desenvolvimento, de progresso, de ciência, dentre outras.

Nosso intuito, todavia, não é exatamente responder – pelo menos de forma direta – a esse tipo de interpelação a Foucault: nem para aceitá-la e nem para refutá-la. Mesmo porque, apesar de termos entendimento firmado sobre cada uma dessas posições, fındaríamos por incorrer em um debate para cujos encaminhamentos seriam necessários uma materialidade significativa de referenciais analíticos que desviassem este trabalho de sua função guardiã e primeira. Esta, repetindo, consiste em posicionar o pensamento de Michel Foucault frente às questões postas pelo *materialismo*; e, agora, podemos tornar ainda mais específico nosso objetivo: trata-se de, a partir de uma análise do pensamento de Michel Foucault que compreenda o momento arqueológico, o momento genealógico e o momento ético, responder à questão: seria Foucault um crítico ao materialismo ou um materialista radical? Deleuze (2009) já nos advertia que as disjunções exclusivas – que operam sob a forma do “ou, ou” e formam oposições binárias – reduzem o pensamento às escanzelas formas da identidade, da representação, da analogia e da negação. Entretanto, trata-se de uma disjunção estratégica, e não ontológica, que tem por função abrir um pouco mais a janela, já de algum modo entreaberta, daqueles que compreendem Michel Foucault como sendo um pensador materialista. E, indicando de forma nítida, já no início deste trabalho, o sentido da direção por onde iremos percorrer, somamos nosso entendimento àquele apresentado por Balibar (1992) – a saber, o de que não somente Marx e Foucault comungam do materialismo histórico como solo analítico comum, mas que Foucault seria materialista em dimensões nas quais Marx deixaria de sê-lo, o que nos leva a afirmar que, longe de ser um crítico ao materialismo, Foucault talvez seja um dos mais radicais pensadores materialistas. É precisamente isto que argumentaremos no que se segue.

A arqueologia materialista de Foucault

Não é, curiosamente, do ponto de vista da *genealogia* que encontramos majoritariamente, em nossa revisão bibliográfica, a filiação do pensamento de Michel Foucault ao materialismo – diferentemente, isso ocorre com muito mais frequência no contexto da *arqueologia*. Antes de adentrarmos nas sutilezas das argumentações, podemos

nos adiantar na afirmação de que o núcleo argumentativo dessas análises se refere ao fato de Foucault não considerar o discurso, o saber ou o campo geral dos enunciados como superestrutura, como esfera de reprodução, como derivada, representante ou reflexo de uma outra coisa. Por essa via, Pêcheux (1988) se refere a um “processo materialista do conhecimento” (p.196) nas obras arqueológicas de Foucault, Veyne (2004) situa o pensamento de Foucault como uma forma de “materialismo polêmico”, Monge (2017) compreende-o sob o signo de um “materialismo da conjuntura”, Jourdan (2019) e Gimbo (2018) fazem referência à existência de um “materialismo semântico” em Foucault e, por fim, embora pudéssemos citar inúmeras outras referências, temos que o próprio Foucault (1996), em sua aula inaugural no Collège de France, ocorrida em 2 de dezembro de 1970 e intitulada *A Ordem do Discurso*, faz referência à forma de fazer filosofia que pretende executar a partir de então, uma *filosofia do acontecimento*, como algo que deveria avançar no sentido de um *materialismo do incorporal*.

Certamente, o acontecimento não é nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é ato ou propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal. (FOUCAULT, 1996, p. 54).

O discurso, portanto, na atitude arqueológica que Foucault anuncia desde sua *Arqueologia do Saber*, em 1969, mas que também já aparece em *As Palavras e as Coisas*, de 1966, não se define por convenções, acordos, estruturas, regras ou elementos performativos que aparecem como *consequência*. O discurso não é, pois, elemento imaterial que produziria consequências materiais. O discurso é, ele mesmo, uma agonística, e as questões “quem fala?”, “onde fala?”, “quando fala” e “para quem fala?”, dentre outras, seriam próprias a uma arqueologia como analítica do discurso, uma vez que indicariam as condições materiais de aparecimento do discurso. Já em 1970, ano considerado chave para o deslocamento da arqueologia para a genealogia como formas de pensamento – que, antes de serem mutuamente excludentes, possuem uma importante conexão e afinidade entre si –, Foucault (1996) afirmava que suas preocupações não se voltariam ao conteúdo do discurso, à sua resultante, ao que o discurso diz, mas sim aos processos a partir dos quais se torna possível a tomada da palavra, a apropriação dos lugares de produção do discurso e de seus modos de propagação e, enfim, aos zumbidos,

burburinhos e cochichos de pouca glória, esquecidos ou excluídos pelos grandes sistemas e unidades discursivas – as disciplinas – que tomam corpo nas Narrativas Oficiais e são postas para funcionar nas instituições organizadas de nossa sociedade.

Ora, mas essa forma de pensar ainda não pressupõe uma cisão entre as condições para que o discurso apareça e o próprio discurso em si? Não estaria sustentada somente na diferença entre os modos de *luta pelo discurso* e os *conteúdos discursivos* que, inevitavelmente, refletiriam essas lutas? Não restaria, em tudo isto, portanto, uma espécie de restauração da oposição entre uma *infraestrutura material* e uma *superestrutura discursiva*? O caminho rumo ao entendimento de que Foucault adota um *materialismo radical* – na arqueologia, na genealogia e na ética – deve responder a questões dessa natureza. Assim, encontraremos um encaminhamento satisfatório a esses questionamentos somente quando entendermos o caráter insubstituível, não-interpretável e não-representativo do discurso – o que está expresso na *Arqueologia do Saber*, particularmente na *análise do campo discursivo* tal como expressa por Foucault (1997a):

A análise do pensamento é sempre *alegórica* em relação ao discurso que utiliza. Sua questão, infalivelmente, é: o que se dizia no que estava dito? A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar os seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas conexões com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação [este enunciado] exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (p.31 e 32).

Portanto, o materialismo radical de Foucault, quando referente à arqueologia, está sustentado no entendimento de que há uma *singularidade* em todo enunciado efetivo. É esta singularidade do enunciado efetivo, do enunciado posto, ou – se preferirmos o jogo dos substantivos e participios – do enunciado *enunciado*, que define o caráter material do enunciado, portanto do discurso, e afasta da arqueologia a prática da interpretação, da exegese e da teleologia. Em *Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault (2008a) situa o problema da interpretação como fundante do pensamento moderno e compreende os autores acima referidos como sendo aqueles que, justamente, por motivos distintos, produzem um curto-circuito na transparência da interpretação. A interpretação não cessa de afirmar, segundo Foucault (2008a) que: a) há discurso onde não há discurso e b) o discurso não diz o que diz. É, pois, no espaço de um *não-dito* – seja por sua ausência material seja por sua

latência – que a prática da interpretação *dubla* os discursos efetivos: substitui palavras, desvela longos significados não manifestos, encontra uma posição no curso evolutivo das ideias, suspeita do que o enunciado enuncia, desrespeita, despreza e desliza para outros caminhos a materialidade efetiva e singular da palavra dita. Para a prática da interpretação, tal como compreende Foucault (2008a), o discurso valeria menos pelo que ele *diz* e mais pelo que ele *quer dizer*.

É este, ainda, o sentido expresso pela crítica de Foucault (2009a) em *O que é um autor*, crítica que se expressa na recusa a um fundamento imaterial – compreendida enquanto unidade subjetiva – na figura do autor, do gênio e do “sentido obra” e no jogo especulativo e duvidoso das “influências”. A exterioridade do discurso não tem rosto: “o que é primeiro é um *diz-se*, murmúrio anônimo no qual as posições são apontadas para sujeitos possíveis” (Deleuze, 1988, p.64). Isto implica, pois, um deslocamento na prática da interpretação para a busca das *vizinhanças enunciativas* – os enunciados que se repetem quando outros enunciados são postos, o mapeamento do jogo de atrações e repulsões do campo magnético discursivo, a perseguição às formações discursivas e ao jogo de regularidades e transversalidades que compõem o discurso, as palavras que passam a aparecer fazendo com que outras desapareçam em um espaço discursivo sempre finito:

Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro das intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas sim pela diferença que o articula com os outros enunciados reais (Foucault, 2006, p.14).

Por fim, a radicalização do que podemos chamar de *materialismo arqueológico* aparece com nitidez em *O Nascimento da Clínica*, ocasião em que Foucault (2006) propõe uma arqueologia do olhar inseparável de uma arqueologia da relação entre o dizível e o visível. Ao analisar a diferença no uso da palavra “dor” nos laudos médicos em um intervalo de menos de 100 anos, na passagem do século XVIII para o século XIX, Foucault (2006) percebe o quanto esta palavra vai deixando de designar um objeto visível e material – passível de ser “extraído” tal como um tumor – e passa, vagarosamente, a designar um estado subjetivo, impreciso e privado. Desta transmutação da sintaxe clínica são retiradas considerações de estatuto filosófico da maior importância: trata-se, no decurso da obra, de traçar o campo da materialidade por um certo cruzamento entre o

dizível e o visível. Um “objeto” é o que aparece como o cruzamento entre as condições de dizer e as condições de ver – e “dizer” é nosso modo particular de abrir os olhos. Primado do enunciado sobre o visível? Sim. Recusa ao materialismo? De forma alguma.

Para ele [Foucault] o primado dos enunciados jamais impedirá a irreducibilidade histórica do visível, pelo contrário. O enunciado só tem primado porque o visível tem suas próprias leis e uma autonomia que o põe em relação com o dominante, com a autonomia do enunciado (Deleuze, 1988, p.59).

Em linhas gerais, o que está em jogo é a assunção de que a linha de definição entre o visto e o alucinado, entre a linguagem conotativa e a denotativa, entre os eventos públicos e os eventos privados, entre a realidade mesma e o discurso sobre a realidade é função de complexas mutações históricas e formação de dispositivos. E, aqui, recusa-se duas posições: a) aquelas que admitem a inexistência desta linha divisória e b) aquelas que admitem que é possível traçá-la de uma vez por todas, seja por decreto epistemológico, ontológico ou metafísico. O materialismo arqueológico, pois, não incide tanto na realidade ou no discurso sobre a realidade – no lado A ou no lado B – como na *linha divisória que cria as oposições irreducíveis: infraestrutura x superestrutura; discurso x realidade; ideia x acontecimento; concreto x abstrato*. O materialismo radical, no que diz respeito ao *âmbito arqueológico*, dá um passo aquém às formas consolidadas do ver, do dizer e do *dividir* – ele, portanto, não poderia fazer isso sem mostrar, ao mesmo tempo, a força e a fragilidade destas linhas cujas palavras que usamos para abarcá-las e abraçá-las não cessam de fal(h)ar.

A genealogia materialista de Foucault

No curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado no Collège de France em 1976, Foucault (2010) nos dá uma breve, porém importante, distinção entre *arqueologia e genealogia*: “a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir das discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (p.11). A genealogia, apresentada aqui como *tática*, consiste em desprender, pôr em visibilidade e lançar no espaço discursivo saberes, teorias, vanguardas, narrativas, pontos de vistas, linhas de análises que foram eclipsados pelo poder de exclusão que os saberes oficiais, especialmente as ciências, imprimem contra todo esse zumbido discursivo posto à margem.

Pois bem, eu acho que foi nesse acoplamento entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos destes últimos quinze anos a sua força essencial. Tanto num caso como no outro, de fato, nesse saber da erudição como nesses saberes desqualificados, nessas duas formas de saberes, sujeitados ou sepultados, de que se tratava? Tratava-se do saber histórico das lutas. [...] Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. (Foucault, 2010, p.9).

A análise genealógica é, pois, em primeiro lugar, uma análise necessariamente *insurgente* – e, portanto, implica em diagnóstico prévio, por vezes mais implícito ou mais explícito, sobre quais dispositivos de poder concentram certas forças responsáveis pela exclusão de tantas outras. Daí a atenção a uma série de temas, de cenas e de materialidades muitas vezes deixadas de lado pelas metanarrativas pouco atenta às sutilezas do poder e aos objetos de estudos pouco glorificados por certa Ciência e por certa História: o modo como se deu o surgimento das prisões, da guilhotina e das pequenas vigilâncias (Foucault 1997b); a forma como se articulavam os laudos psiquiátricos e o poder de fazer rir e fazer morrer que evocavam (Foucault, 2012); as práticas de confissão enquanto produtoras de uma prática jurídica e posteriormente científica (Foucault, 2009b); as técnicas do exame, do inquirido e de reconstrução do flagrante de delito; e, ainda, o modo como a construção progressiva de uma forma de fazer direito, correlativa de um modo de investigação nas ciências naturais e humanas, foi responsável pelo enriquecimento das monarquias europeias (Foucault, 2011a); as práticas de ascese e direção de consciência (como a *parresia*, a *paraskeuê*, a *máthesis*, a *áskesis*, etc.) enquanto fundadoras de uma filosofia agora redefinida e compreendida como forma do cuidado de si (Foucault, 2011b).

As genealogias, versem sobre os temas, problemas e objetos que versarem, não cessarão de buscar um ponto de vista contra-hegemônico que resgata, ressuscita e restaura, com vistas a uma nova e necessária batalha, antigos saberes outrora vencidos, mas agora a postos, prontos para fazer resistência aos consensos discursivos que deslizam de forma muito fácil. Temos aí, inevitavelmente, semelhanças com o anarquismo epistemológico de Feyerabend (2003) em seu clássico *Contra o Método*.

Especialistas e leigos, profissionais e diletantes, fanáticos pela verdade e mentirosos – todos estão convidados a participar do debate e dar sua contribuição para o enriquecimento de nossa cultura. A tarefa do cientista, contudo, não é mais “buscar a verdade” ou “louvar a deus” ou “sistematizar as observações” ou “aperfeiçoar as predições”. Esses não passam de efeitos colaterais de uma atividade para a qual sua atenção está agora principalmente

dirigida que é “*tornar forte a posição mais fraca*”, como diziam os sofistas, e, *desse modo, sustentar o movimento do todo* (Feyerabend, 2003, p. 44 e 45).

Embora importantes semelhanças saltem aos olhos, especialmente no que diz respeito a uma atitude frente ao saber que visa *impedir as posições mais fracas de desaparecerem*, queremos, aqui, fazer uma distinção fundamental: diferentemente do anarquismo epistemológico de Feyerabend (2003), com Foucault o desassujeitamento dos saberes, a tática de combate às hegemonias discursivas e, portanto, a própria ação da genealogia não será totalizante e universalizante. Não existem *todos* e, muito menos, *o todo*, cujo movimento deve ser sustentado. Existe parte contra parte – e, nesse sentido, o correlativo da atitude *agonística* própria à genealogia é, justamente, o seu caráter radicalmente *materialista*. Para as genealogias, ao contrário, o “todo” é justamente um efeito das formas de dominação que visam “totalizar” as relações de poder com vistas a diminuir o quão possível for as formas de resistência; e, com isso, sufocarem as tensões em uma harmonia sempre unilateral. Aí se encontra, pois, redefinida uma analítica do poder como microfísica que é, a um só tempo, uma análise positiva e antipositivista dos mecanismos de poder e uma crítica constante às perspectivas que enxergam o poder de muito longe, sempre pelos seus faustos e mediante os grandes conceitos consagrados da ciência política.

De uma maneira geral, os mecanismos de poder nunca foram muito estudados na história. Estudaram-se as pessoas que detiveram o poder. Era a história anedótica dos reis, dos generais. Ao que se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia. Ora, o poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, nunca foi muito estudado. (Foucault, 1988, p.141).

Não podemos, igualmente, permanecer neste nível de argumentação pleno de brechas, tal qual um queijo suíço, e não responder a questões tais como: qual o nível de especificidade e, ao mesmo tempo, de generalidade que a genealogia materialista de Foucault pode alcançar? Não restaria ela presa aos saberes locais, particulares e específicos de modo a pouco dizer e a dizer para poucos – não se constituindo, pois, como tática que efetivamente imponha resistência às formas hegemônicas dos dispositivos de poder, tal como propõe? E, mais: a genealogia não estaria fadada a sobreviver a ermo e a esmo, sem projeto e sem alvo, como uma flecha que vai perdendo sua força por não saber exatamente a sua direção?

Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1997b) situa seu empreendimento analítico como uma “microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo

de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade específica” (p.26). O que está em jogo, pois, no debate entre Foucault e Althusser sobre a noção de *Aparelhos de Estado* não é, de forma alguma, o materialismo, mas sim a questão acerca da localização, da multiplicidade, da origem e das formas de propagação do poder. Foucault tão somente indica que os chamados “Aparelhos de Estado” antes se *apropriam* de dispositivos e formas de poder produzidas pelas múltiplas instituições sociais do que propriamente os *inventam*; e que, portanto, o Estado não é uma *entidade que reproduz poder*, mas é algo em si mesmo *vazio* (Foucault, 2008b). O Estado, portanto, funciona como uma espécie de imã, polo atrator ou instância que busca sobrecodificar, de forma sempre falha, dispositivos de poder de poder fabricados na multiplicidade do tecido social. A singularidade com que Foucault discerne os diferentes dispositivos de poder utilizados pelo Estado se oporia à homogeneidade com que Althusser (1985) pensaria o poder do Estado funcionando em espaços outros – de um lado, Foucault e os *múltiplos dispositivos de poder*, de outro, Althusser e a *reprodução do poder pelos Aparelhos de Estado*. Esta clássica disputa no campo da análise do poder tem, de forma equívoca, funcionado como forma de excluir o pensamento de Foucault do campo dos materialismos quando deveria, ao contrário, pesar em favor do entendimento de que sua forma de pensar é ainda mais radicalmente materialista, e isto porque encontra com mais dificuldade o *mesmo, o uno, a lógica ou a função abstrata e geral do poder* que permitiria pensá-lo em termos de reprodução. Ao contrário, o materialismo estaria tão mais levado a termo e seria tão mais coerente consigo mesmo quanto menos rompesse o fio condutor dos acontecimentos, instrumentos e domínios efetivos (o que se encontra na multiplicidade dos dispositivos de poder) para encontrar a forma da unidade a ser reproduzida.

Talvez uma das obras mais materialistas de todos os tempos, *Vigiar e Punir* propõe uma genealogia das ciências humanas e da própria alma moderna do ponto de vista de instrumentos como a guilhotina, o panóptico e os cronômetros; de técnicas como a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame; de poderes que recaem sob o signo de *disciplinares* mediante a associação entre um poder de escrita, um poder de comparação de conjunto e um poder de observação; por fim, do ponto de vista que explica o surgimento glorioso dos magnos princípios iluministas pelas miudezas sem glória de um poder que se esconde: “as disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas [...] As Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”. (Foucault, 1997b, p. 183). Entramos, aqui, no âmago no

materialismo radical genealógico que deve ser, a um só tempo, uma crítica às análises que explicam as transformações sociais em termos idealistas – expressas na teleologia de uma “mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo, um desenvolvimento das ciências humanas” (idem, p.23) – e uma análise da formação dos saberes do ponto de vista da lógica de produção de nossa sociedade. É, pois, para se referir a uma lógica de produção material das sociedades modernas que Foucault (1997b) fala em *disciplina*.

A disciplina faz “funcionar” um poder relacional que se auto-sustenta por seus próprios mecanismos e substitui o brilho das manifestações pelo jogo ininterrupto dos olhares calculados. Graças às técnicas de vigilância, a “física” do poder e o domínio sobre o corpo se efetuam segundo as leis da ótica e da mecânica, segundo um jogo de espaços, de linhas, de telas, de feixes, de graus [...] Poder que é em aparência ainda menos “corporal” por ser mais sabiamente “físico” (p.148).

Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2012) já havia dito de forma clara: “o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (p. 19). Neste curso ministrado no Collège de France entre 1973 e 1974, Foucault (2012), levando a sério a crítica a ele feita por Derrida (2002) em *A Escritura e a Diferença*, faz a revisão de série de temas expressos em sua obra *História da Loucura* em termos de experiências originais, percepção da loucura, núcleo de representações, fantasmas, imagens tradicionais etc. Agora, Foucault (2012) se interessa não pela *loucura* como objeto de estudo, mas pela *psiquiatria* como condição de possibilidade material para o aparecimento deste objeto – e, indo além, busca não uma história das mudanças discursivas da Psiquiatria, mas uma história das *cenas psiquiátricas*:

O que eu queria fazer este ano é, no fundo, uma história dessas cenas psiquiátricas [...]. Parece-me que se se quiser fazer uma verdadeira história da psiquiatria, em todo caso da cena psiquiátrica, tem-se de situá-la antes nessa série de cenas (por cena, não entender um episódio teatral, mas um ritual, uma estratégia, uma batalha): cenas de cerimônia de soberania, dos rituais de serviço, dos procedimentos judiciais, das práticas médicas, e não dando como ponto essencial e ponto de partida a análise da instituição. Sejam bastante antiinstitucionalistas. O que me proponho este ano é mostrar a microfísica do poder, antes mesmo da análise da instituição. (p. 40 e 41).

As cenas psiquiátricas, o corpo do psiquiatra e do psiquiatrizado e os dispositivos de poder da psiquiatria (as “manobras psiquiátricas”) que perpassam as instituições e não se confundem com elas constituem, para Foucault (2012), o domínio de análise de uma

forma de saber que tenta, ao máximo, camuflar o caráter ubuesco de um saber que “faz rir e faz matar” (p. 35).

Se o que está em jogo nesses “estranhos saberes” são formas de gerir o corpo, o tempo, o espaço e o movimento a partir de uma transmutação do poder de punir (Foucault, 1997b), reencontraremos, ainda nos primórdios da década de 70, a genealogia materialista foucaultiana situando a relação entre os mecanismos de produção capitalistas e a forma-prisão que sobrecodifica, em rapidez assombrosa, as formas de punição de nossa sociedade. Essa questão é assim expressa no curso ministrado por Foucault em 1972 no Collège de France:

A introdução da prisão dos princípios gerais que regem a economia e a política do trabalho [fora dela] é antinômico de tudo o que até então foi o funcionamento do sistema penal. O que se vê aparecer, por essas duas formas, é a introdução do *tempo* no sistema do poder capitalista e no sistema penal. (...) Essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente, a existência da forma-salário. Foi preciso essa tomada de poder global sobre o tempo. Assim, o que nos permite analisar de forma integrada o regime punitivo dos delitos e o regime disciplinar do trabalho é a relação do tempo de vida com o poder político: essa repressão do tempo e pelo tempo é a espécie de continuidade entre o relógio de ponto, o cronômetro da linha de montagem e o calendário da prisão (Foucault, 2015, p.66 e 67).

A continuidade e comunicação entre a punição, o encarceramento, o trabalho, o tempo e o salário – como elementos estratégicos da forma de produção capitalista segundo a análise materialista radical de Foucault (2015) – revela o quão próximo a genealogia está não somente de questões e temas do materialismo (uma vez que, como argumentamos, a própria genealogia é materialista), mas, muitas vezes, de questões importantes para o próprio pensamento marxista. No ano seguinte, em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011a) expõe, com singularidade ímpar, a relação entre o aparecimento de certas figuras/cenas de uso jurídico (como a testemunha, o procurador, o flagrante de delito e a confiscação) com o enriquecimento das monarquias europeias e das grandes transformações econômicas no século XII. Sobre o mecanismo da *confiscação*, tal como aparece no Direito Romano em dessintonia com o que se passava nas sociedades feudais e em profunda sintonia com o que viria a ser as sociedades capitalistas modernas, Foucault (2011a) afirma que:

Há, ainda, uma última descoberta, uma última invenção tão diabólica quanto a do procurador e da infração: o Estado, ou melhor, o soberano (já que não se pode falar de Estado nessa época) é não somente a parte lesada, mas a que exige reparação. Quando um indivíduo perde um processo é declarado culpado e deve ainda uma reparação a sua vítima. Mas esta reparação não é

absolutamente a do antigo Direito Feudal ou do antigo Direito Germânico. Não se trata mais de resgatar sua paz, dando satisfação ao seu adversário. Vai-se exigir do culpado não só a reparação de um feito a outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano, o Estado, a lei. É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações. Confiscações dos bens que são, para as monarquias nascentes, um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades. As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação. Eis o pano de fundo político desta transformação. (p.67).

Se temos, pois, com Foucault, um *materialismo arqueológico* que incide sobre a linha divisória que instaura oposições binárias – em um primeiro tempo metafísicas e em um segundo momento reinscritas nas ciências humanas e empíricas – para mostrar-lhe a singularidade, a contingência e, assim argumentamos, a materialidade, temos também um *materialismo genealógico* que atinge as narrativas que explicam as grandes coisas pelas grandes coisas. Dizendo de outro modo, aquilo que é mais específico ao *materialismo genealógico* (poderíamos dizer *genealogia materialista* se houvesse qualquer possibilidade de uma genealogia não ser materialista) é uma certa forma de fazer com que a análise de tudo o que alçou estatuto de grandiosidade em nossa história – seja a noção de Estado, seja a Psiquiatria, seja a Justiça Penal, seja a Filosofia das Luzes, seja, em geral a Ciência – passe por uma microfísica do poder. E, ao passar por uma microfísica do poder, que seja, de alguma forma, quebrada em sua grandiosidade, decomposta no desfile de sua unidade e ameaçada na aparente calmária sustentada pelas metanarrativas, pelas grandes teorias e pelos discursos oficiais que estão, a todo instante, sedimentando com as mãos trêmulas – como quem esconde um segredo que nem sabe bem qual é – os Conceitos Obrigatórios que portam as sujeiras desabrigadas que tantos de nós se desobrigou a ver, ainda que, de tão perto, nos diga tanto respeito e nos diga tanto desrespeito.

A ética materialista de Foucault

Este trabalho resultaria amputado caso silenciássemos sobre o deslocamento – metodológico para alguns, temático para outros e, ainda, teórico para tantos – operado no pensamento de Michel Foucault a partir da década de 1980. Afinal, a afirmação de que estamos lidando com uma forma de Materialismo Radical implica, no nosso entendimento, também uma dimensão que tem a ver com a persistência da adoção de certo posicionamento. E, se assim compreendemos, este momento derradeiro do pensamento de Michel Foucault, tão referido como momento das análises sobre a

subjetivação, a estética da existência e o cuidado de si, momento em que alguns enxergam como um certo “retorno ao sujeito” (Cardoso Jr., 2005; Jodelet, 2009; Ramminger e Nardi, 2008) e que, neste trabalho, trataremos como o momento da *ética*, não poderia constituir, justamente, no abandono de Foucault ao pensamento materialista? Se resta esclarecido que as análises de Foucault sobre a psiquiatria, a prisão, as disciplinas, o aparelho judiciário e a governamentalidade neoliberal guardam relações com o materialismo, suas análises acerca das formas de subjetivação, das práticas de direção de consciência, do cuidado de si – tudo isso sob o signo de um “retorno aos gregos” – não o teriam afastado do pensamento materialista? Devemos, pois, responder de forma negativa a esta pergunta.

No curso ministrado em 1982 no Collège de France, intitulado *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2011b) situa o problema com o qual se debruçará intensamente nos seus últimos anos de vida: trata-se da relação entre o *conhecimento de si* e o *cuidado de si*. Em linhas gerais, no modo como essa relação foi ressignificada por aquilo que chamou ora de *momento cartesiano*, ora de *idade moderna*, ora simplesmente de *filosofia* (para se opor a espiritualidade) e no modo como essa ressignificação alçou uma certa hegemonia no interior da narrativa filosófica, subordinando o conhecimento de si ao cuidado de si – o que consiste, como veremos, em uma inversão de prioridades em relação ao que o próprio discurso platonista situava como *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).

Dessa forma, o movimento do pensamento ético de Foucault – e aqui pedimos licença para definir, provisoriamente, *ética* como *a relação de si consigo na medida em que esta relação é não somente mediadora, mas produtora de subjetividade* – se encontra com o pensamento genealógico. Trata-se de redesenhar a narrativa filosófica do ponto de vista contrário à hegemonia imposta pelo momento cartesiano; de trazer à tona a filosofia enquanto um conjunto de práticas em que aquilo que está em jogo é a transformação do sujeito com vistas à obtenção de certas virtudes; e de, estrategicamente, como golpe final, chamar de “filosofia” essa forma de narrativa já sob o comando dos temas ligados ao sujeito do conhecimento e reconhecer uma outra narrativa, sujeitada e esquecida, a que Foucault (2011b) chamou de “espiritualidade”.

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências, tais como as

purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (p.15).

O domínio a que tantos leitores, comentadores e pesquisadores do pensamento de Foucault – o tão referido *Terceiro Foucault* – chamam de *ética* tem a ver, portanto, com um conjunto de *práticas*. *Ética* não se refere tanto à relação com a alteridade, não diz respeito tanto à forma do dever e nem está tão relacionada à oposição entre universal e particular – diferentemente, *ética* diz respeito a um conjunto de práticas com vistas à transformação de si. E isso tem uma implicação fundamental: a *ética* é, antes de tudo, um hiato entre a forma puramente indeterminada de uma subjetividade livre, anárquica ou onipotente e a forma puramente determinada composta por um conjunto de pesos exteriores e interiores (os duros sistemas morais-civilizatórios e a razão prática como porta-voz da lei moral kantiana). A *ética* implica certa margem de liberdade e certo peso de determinação por regras de direção de consciência, e é justamente esse hiato que constitui o espaço do que se chama, com certo cheiro de anacronismo, de *produção de subjetividade*, e que, no contexto estrito do pensamento de Foucault da década de 80, tem a ver com a inseparabilidade entre a *autoconstituição de si* e a *constituição de si através de práticas éticas* (Candiotto, 2013; Galvão, 2014; Gros, 2011).

O que Foucault argumenta entre 1982 e 1984, ao longo dos cursos *A Hermenêutica do Sujeito*, *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*, é que o discurso filosófico, durante muito tempo, assumiu a forma geral de um discurso ético, do cuidado de si, da *epiméleia heautoû*. Dessa forma, embora constitua um caminho que trouxe operadores analíticos de grande importância, a *ética*, diferentemente da *arqueologia* e da *genealogia*, não parece constituir, no interior do pensamento foucaultiano, um deslocamento teórico ou metodológico. Talvez seja, portanto, muito mais prudente compreender que temos, a partir de 1980, a abertura de um campo temático e de problematização, mas não a adoção de uma diferente atitude metodológica que contrastaria com a *arqueogenealogia*, a saber, o acoplamento entre a arqueologia e a genealogia (Benevides e Siebra 2020).

Nas obras escritas de Foucault a que, em linhas gerais, correspondem os últimos cursos no Collège de France, a saber, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, temos, ainda, uma ênfase grande lançada sobre as *regras austeras* que compõem os sistemas morais de transformação de si: a *Erótica* (código de ética para o que tange às relações com os rapazes e à sexualidade), a *Econômica* (código de ética referente às relações com

a casa e com a esposa) e a Dietética (código de ética que diz respeito, de forma mais geral, à relação consigo, com o próprio corpo e com os prazeres). Essas regras, portanto, indicam a materialidade da prática de si e a desfiliação da ética de qualquer idealismo, transcendentalismo ou psicologismo (Benevides, 2013).

As considerações feitas sobre a ética não nos furtam, entretanto, de negar o quanto este aparente terceiro momento do pensamento de Michel Foucault abriu as portas para o psicologismo, o subjetivismo e um empirismo pouco atento às materialidades que compõem os dispositivos de poder e os discursos efetivos. Dessa forma, compreendemos que este trabalho tem uma função lateral: combater a fuga do materialismo que tantos trabalhos, de suposta inspiração foucaultiana, adotam quando fazem de um suposto “retorno ao sujeito” um pretexto para romperem o fio condutor da rigorosa análise foucaultiana dos dispositivos concretos e adentrar no reino do qualquercoisismo através da noção de *produção de subjetividade*. Esta noção de *produção de subjetividade* ou de *subjetivação*, tal como podemos extrair do pensamento de Foucault da década de 80, deve, ao contrário, sempre indicar a exterioridade, o fora e, portanto, a materialidade que está em jogo na subjetivação – que é, antes de tudo, uma *prática*:

A obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas o duplo nunca é uma projeção do interior; é, ao contrário, uma interiorização do lado de fora. Não é o desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um Eu, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (Deleuze, 1988, p.105).

Temos aqui, por fim, a explicitação do sentido da *ética materialista* foucaultiana: no processo de subjetivação, a produção do duplo atuante na relação de si consigo (no *si mesmo* que aparece como sujeito e no *si mesmo* que aparece como objeto), não há qualquer primado de uma operação interior, psicológica ou imaterial, mas sim de uma exterioridade, de uma alteridade e de uma relação com o fora – com o mundo material. Aqui, portanto, o materialismo atinge o âmbito que, usualmente, lhe é mais difícil penetrar, a saber, o âmbito daquilo que tantos discursos compreendem como sendo da *individualidade*, da *privacidade* ou da *interioridade*.

Sobre o materialismo e o materialismo radical: considerações finais

Os diversos usos do termo *materialismo* na tradição filosófica não devem ser, como já referira Deleuze (2010), um conjunto de boias lançadas a um naufrago que, antes de ajudá-lo, confundem-no em sua tentativa de escape de um afogamento. Entre o *materialismo vitalista* de La Mettrie, o *materialismo nominalista* de Thomas Hobbes, o *materialismo histórico-dialético* de Karl Marx e o *materialismo performativo* – que constitui posição marcante na discussão dos chamados “novos materialismos” e encontra duas de suas principais ancoragens no pensamento de Judith Butler e Beatriz Preciado (que, por sua vez, já propõe um *materialismo tecnológico fisicalista*) – haveria mesmo um traço comum que não fosse, ironicamente, deveras abstrato para confluir diversas posições filosóficas sob o termo *materialismo*?

Não tomaremos, pois, neste trabalho, a multiplicidade como signo da imprecisão. Diferentemente, a multiplicidade de usos e significados do *materialismo* como posicionamento filosófico, multiplicidade que, em nosso diagnóstico, está longe de ter esvaziado o significado do termo materialismo para tê-lo convertido no que Laclau (1996) considerou como *significante vazio*, indica justamente a força de um conceito. E, portanto, a pertinência em revisitá-lo – tal como propõe este dossiê – no contexto de uma interlocução com a tradição filosófica, com as questões contemporâneas e com as possibilidades de redefini-lo ou de reafirmar definições quando isto for pertinente.

É no contexto desse entendimento que trazemos, aqui, o pensamento de Michel Foucault. A compreensão de que seu pensamento consiste em uma forma de *materialismo radical* foi, justamente, aquilo que buscamos realizar no decorrer de todo este trabalho. Para tanto, traçamos três linhas de explicitação ou, se quisermos, três domínios analíticos, e argumentamos pela pertinência em situar o materialismo radical em cada um deles: na *arqueologia*, uma vez que nos mostra que a contingência das fronteiras discursivas, tantas vezes percebidas como metafísicas ou ontológicas, deriva de uma organização provisória da materialidade dos enunciados; na *genealogia*, na medida em que decompõe a abstração inerente à impressão de grandiosidade ou inevitabilidade que atribuímos a certos conceitos e a certas coisas através de uma microfísica do poder que, devolvendo-as às miudezas e baixeiras, devolve-as também à materialidade; e, por fim, na *ética*, uma vez que situa o âmbito da relação de si consigo, talvez um dos refúgios últimos do imaterialismo, não no domínio da interioridade, mas no da produção de subjetividades – e, portanto, da relação com a alteridade, a exterioridade e o lado de fora.

Tudo isto nos leva a concluir que o *materialismo radical de Michel Foucault* – vetor conceitual que lançamos neste rico jogo discursivo em torno do materialismo – é

mais materialista que o *materialismo vitalista* de La Mettrie, que o *materialismo nominalista* de Thomas Hobbes, que o *materialismo histórico-dialético* de Karl Marx e, ainda, que o *materialismo performativo* de Judith Butler e Beatriz Preciado? A ausência de qualquer coisa semelhante a um *materialistômetro* torna, pois, constrangedor a resposta a qualquer pergunta nesse sentido. Entretanto, sabemos que questões com este teor não cessam de retornar, curiosamente, nas “considerações finais” – local em que, usualmente, ou se bate o martelo com mais força, ou se suaviza a radicalidade dos posicionamentos que o meio de um texto nos dá a impressão de permitir. Nenhuma destas será nossa atitude. Não temos qualquer razão para, aqui, mudarmos a direção que construímos. Afinal, de que nos valeria o empenho em lançar, na ordem do discurso, um vetor que cuidamos para que voe na direção que tecemos com esmero, se, ao final, o desejo de que esse vetor determine com avidez a resultante de um complexo jogo de forças teria por efeito unicamente um desvio de sua direção? Ficamos, pois, com a direção do vetor, com o acréscimo conceitual que fizemos, com este lance que demos no jogo. E, uma vez firmada a persistência de nossa direção, teremos, neste jogo, toda a paciência que for necessária.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANDERSON, P. **Tras las huellas del materialismo histórico**. Mexico: Siglo XXI, 1988.

BENEVIDES, P. O Dispositivo da Verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault. Tese de Doutorado. Fortaleza, UFC, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.

BENEVIDES, P; SIEBRA, J., 2020. **A Pesquisa Arqueogenealógica: apontamentos para uma analítica do poder, do discurso e da subjetivação**. In: BARROS, J.; MELLO, R.; ANTUNES, D (Orgs.). *Políticas de vulnerabilização social e seus efeitos*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020, 284-301.

BALIBAR, É. **Foucault and Marx: The question of nominalism**. In: *Michel Foucault philosopher*. New York: Routledge, 1992, 38-56.

CANDIOTTO, C. **A genealogia da ética de Michel Foucault**. In: *Educação e Filosofia*, v. 27, n. 53, 2013, 217-234.

CARDOSO JR., H. **Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo**. In: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.18, n.3, 2005, 343-349.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988

- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2019.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FEYERABEND, P. **Contra o Método**. São Paulo: UNESP, 2003.
- FINE, B. **Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Foucault**. In: TARCUS, H. (Org.) *Disparen contra Foucault*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1993, 109-143.
- FOUCAULT, M. **Sobre a Prisão**. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, 129-144.
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1997b.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. In: FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos – Vol. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, 40-55.
- FOUCAULT, M. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. **O que é um autor?** In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos – Vol. III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a, 264-298.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade (Vol.1): A Vontade de Saber**. São Paulo: Graal, 2009b.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011a.
- FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.
- FOUCAULT, M. **O Poder Psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FOUCAULT, M. **A Sociedade Punitiva**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- GALVÃO, B. A. (2014) **A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência**. In: *Intuitio*, v. 7, n.1, 2014, 157-168.
- GIMBO, Fernando. **Para uma análise performativa do discurso: Foucault e o “materialismo do incorporal”**. In: *Sapere aude*, v. 9, n. 17, jan/jul 2018, 255-267.

MICHEL FOUCAULT: CRÍTICO DO MATERIALISMO OU...

Pablo Severiano Benevides

GROS, F. **Situação do Curso**. In FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JODELET, D. **O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais**. In: *Sociedade e Estado*. 24(3), 2009, 679-712.

JOURDAN, C. **Foucault e a ruptura com a representação**. In: *História, questões e debates*, n. 67, 2019, 43-67.

LACLAU, E. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996.

MONGE, J. **Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser**. In: *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 3, 2017, 91-118.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**. Campinas, Editora da UNICAMP, 1988.

POULANTZAS, N. **Estado, Poder, Socialismo**. Madrid: Siglo XXI, 1998.

RAMMINGER, T.; NARDI, H. **Subjetividade e trabalho: algumas contribuições conceituais de Michel Foucault**. In: *Interface*. v. 12, n.25, 2008, 339-346.

VEYNE, P. **Un arqueólogo escéptico**. In: ERIBON, Didier (Org.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004, 23-87.

ZIZEK, S. **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.

102

J.-J. ROUSSEAU – VERDADES, UNIDADE DE IDEIAS E PLASTICIDADE

Arlei de Espíndola¹

Resumo: O artigo trabalha com a ideia da unidade da obra de Rousseau envolvendo os escritos de diferentes naturezas que ele produz. Busca mostrar seu caráter dinâmico, multifacetado, plástico, mas também preso às verdades práticas, básicas, e interesses e convicções essenciais, urgentes, ligadas ao útil, ao necessário, para a felicidade do gênero humano, recusando que se faça pouco caso dos atributos que dignificam o homem e lhe cobram tomar partido ante os absurdos do tempo, envolvendo a responsabilidade que teria tudo para encontrar no indivíduo a referência que pode explorar suas saídas, fazendo-o um bom uso, elevando seus horizontes, tornando-se mais conhecedor de si mesmo e generoso. Precisa dos atropelos da vida para aprender com os erros, entretanto, que ameaçam sua subsistência, definem o esgotamento de recursos da natureza, privando-o de buscar meios capazes de lhe auxiliarem enquanto mediadores, levando-o a retomar o eixo que facilita o recurso aos remédios, pois nasce-se, virtualmente, para o bem moral, mas fica-se, no entanto, engeguecido, até se chegar ao eixo novamente.

Palavras-chaves: Iluminismo. Homem. Liberdade. Vontade. Sociedade Política.

J.-J. ROUSSEAU – TRUTHS, UNITE OF IDEIAS AND PLASTICITY

Abstract: The article works with the idea of the unity of Rousseau's work involving the writings of different natures that he produces. It seeks to show its dynamism, multifaceted, plastic character, but also attached to the practical, basic truths, and essential, urgent interests and convictions, linked to the useful, the necessary, for the happiness of the human race, refusing to take little attention to the attributes that dignify man and charge him to take sides in the face of the absurdities of time, involving the responsibility that would have everything to find in the individual the reference that can explore his exits, making it use, raising his horizons, becoming more knowledgeable of himself and generous. He needs the tramples of life to learn from the mistakes, however, that threaten his subsistence, they define the depletion of nature's resources, depriving him of seeking means capable of helping him as mediators, leading him to resume the axis that facilitates the use of remedies, because he is born, virtually, for the moral good, but is, however, bleed, until he reaches the axis again.

Keywords: Enlightenment. Man. Freedom. Will. Political Society.

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

A 4ª caminhada d'*Os devaneios do caminhante solitário*, último trabalho produzido em vida, por Rousseau, é donde se colhe a passagem que segue, fazendo-se nossa referência inicial:

¹ Prof. Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Est. de Londrina – UEL/PR. Tendo vínculo com a pós-graduação *stricto sensu* de filosofia, é membro do GIP- J.-J. Rousseau, cadastrado no CNPQ, e da ABES-XVIII. ORCID : <https://orcid.org/0000-0002-2126-8933>. E-mail: earlei@uel.br; earlei@sercomtel.com.br. Este texto, vale dizer, constitui-se em divulgação parcial e preliminar de pesquisa, cadastrada na PROPPG/UEL sob o nº 12944, intitulada *O papel de: As confissões; na construção da unidade da filosofia de Rousseau*, cujos ecos reverberam, estando, ela, em andamento.

Dos poucos livros que leio ainda algumas vezes, Plutarco é aquele que mais me atrai e que me é mais útil. Foi a primeira leitura de minha infância, será a última de minha velhice; é quase o único autor que nunca li sem extrair algum proveito (1995, p. 55).

Tornando-o gesto último, do genebrino Rousseau, enquanto escritor, entendendo-se que modelava ainda, no ano de 1778, quando veio a falecer subitamente, sua 10ª caminhada, significa algo muito estratégico no todo de sua obra produzida; assim como no quadro, também, de minha temática atual de pesquisa, razão pela qual, aliás, requer-se, e até cabe, este cuidado da delimitação para o caso deste presente artigo, em particular.²

1.

Busco aliar esse interesse, genericamente falando, pelos *Devaneios do caminhante solitário*, por Plutarco e sua obra, e nos temas que, por ora, a nós nos absorve. A motivação de reconhecer a figura de Plutarco talvez seja efeito da pretensa criatividade, num primeiro momento, para contornarmos essa emergência, desta cobrança, para falarmos, sendo pego de surpresa, num evento à parte, um pouco fora do nosso âmbito (ver anexo 1). Carecendo por considerar a dimensão, o aspecto, de cunho metodológico, e modelar, na redação do trabalho a desenvolver, articula-se a fala, visando chegar, no fecho, à composição do artigo. Agir, abrindo mão de se revelar erudito, considerando-se as exigências acadêmicas colocadas, estabelecidas, quando a realidade concreta, em nível global, mostra-se caótica, trazendo-se, igualmente, estes aprendizados e convicções, todos, que se acumulam, com os anos de labuta. Focaliza-se a expressão que passa, por certo, a se tornar possível, constituindo-se na mediação a ser cuidadosamente articulada.

Uma fonte de leitura assegurada, como Plutarco, não representa, todavia, algo qualquer, desprezível, ainda mais quando este consegue reivindicar seu valor, tendo sua importância levada em conta, isolando o perigo de ser julgado menor, mesmo aterrissando num campo que não adere estritamente ao teórico, ao filosofar perene, sendo tanto o caso

² O elemento confessional, autobiográfico, a busca do conhecimento de si, o ímpeto para sonhar, a efusão, é identificado sempre na escrita de Rousseau. Mas há três grandes obras que possuem essa característica específica do ato confessional e autobiográfico. Estaria isto nos *Devaneios*, juntamente n'*As confissões*, e igualmente em *Rousseau; juiz de Jean-Jacques: Diálogos*, fechando este rol. Os dois primeiros são de publicação póstuma, tendo acontecido 4 anos após a morte de Rousseau, em 1782. O último, os *Diálogos*, apenas agora encontrou uma edição integral no Brasil, com tradução e publicação por uma Editora Universitária, valendo conferir, nas referências deste artigo, ao final, porque se trata, notadamente, de um acontecimento!

do grego, do período helenístico, quanto os próprios *Devaneios*, bem como os textos e autores, que faltam participar do rol, aqui, a ser acoplado, efetivamente.

2.

Considero o aspecto metodológico, na redação do texto, aliando exigências acadêmicas estabelecidas; assim, busco expressar, valendo-me da clareza, tentando delimitar o raio de incursão, um pouco mais, ante o possível.

A filosofia precisa de abertura ao diálogo, e esta não aparece alheia, nos começos, à sabedoria, ao cultivo da amizade, encaixando-se a lembrança do grego, do período helenístico, com o tipo de fala apresentada, visivelmente, que utiliza, contribuindo com a reflexão de nosso autor atual, de língua francesa, marcado também, o do mundo antigo, por conectar: utilidade, profundidade, junto com o aspecto cristalino do texto, da transparência, no discurso, fazendo-se, no entanto, de gênero especulativo.

Rousseau manifesta, no século XVIII, admiração por Plutarco, e o quanto tem nele uma fonte diferenciada de leitura, vindo isso cooperar com sua formação autodidata. Neste texto, transformado em epígrafe, por figurar no começo da reflexão, reconheço almejar mantê-lo na sua companhia devido a relevância que tem, marcado neste ponto julgado final, de sua dramática existência, por este peso, dado à velhice, a julgar-se a expectativa de vida que se carrega à época, em que já não se está convidado a descobertas extraordinários, em sentido teórico, mas sim ao caráter de *aplicação do que se aprende*.

2.1.

Sabemos que essa não é, por ora, uma regra geral, pois os autores dos quais se beneficia, em seu pensamento, nem sempre figuram na proporção, à parte concentrar-se num ponto, delimitado, específico, que poderia acontecer, ou mesmo, quase não aparecem, sendo citados por ele. Veja-se o caso do nexu, por exemplo, com estoicos e epicuristas, dentre os quais se destacam Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio, e, depois, o próprio Lucrécio, ainda que isto implique em vencer, em ultrapassar, tornando-se um grande pensador, as fontes literárias, cogitadas, quando se consuma o avanço.

Com Sêneca, este débito, partindo dos estudos desta relação, foi só amenizado, reconhecendo-se hoje que o lera e que é importante para a formação de suas ideias. Agora, quanto a Plutarco, fomos dispensados, antes mesmo, pelo genebrino, desta dúvida, porém, sobre seu valor, e se o estudara efetivamente – ainda que visasse se

estabelecer enquanto um filósofo original, referente – não importando haver resistência em se fazer assim.

Pode-se argumentar sobre a presença, com efeito, de substratos materiais, palpáveis, experiência acumulada de vida, compondo estas escritas, e que serve para inspirar Rousseau na tentativa de resolver problemas que se coloca, enquanto filósofo, no século XVIII; sendo eles perseguidos igualmente por nós mesmos, aparecendo aqui, como homens do presente, situados no ponto, tempo, e espaço, onde estamos, fazendo-nos abertos ao despertar do pensamento, buscando sempre tangenciar o excesso do porte de máscaras, no sentido do artifício, em nível ao menos da intenção.

É claro que isso não retira o peso, entretanto, da presença do contato com os escritos, livros, e autores clássicos sempre.

3.

Mas volto nesta sequência da escrita, agora a Plutarco, nos *Devaneios do caminhante solitário*, nas linhas que abrem a 4ª caminhada. Ancoro exatamente onde Rousseau dá a chave maior do problema que o pensador grego lhe permite refletir, aqui, de forma mais detalhada. Vindo propiciar a conexão entre o proveito que se pode tirar da oportunidade deixada pelos inimigos – com a sabedoria acumulada –, fazendo-se indiferente às mazelas, e que todos podem de fato viver, arriscam passar, reeditando a máxima, então, do conhecimento da natureza humana, avança um ponto admitindo este exercitar-se, na contraposição, com a busca do alargamento da sabedoria, mas colocando em segundo plano a querela de sua perenidade, seu caráter abstrato, visando aquilo que é útil, independentemente da afronta que isso possa significar, representar, sugerir.

A

Pois indo em frente, ante uma manifestação falsa ou provocativa de um padre, que termina referindo, ao invés de se deixar enganar, opta seguir reconhecendo, todavia, que era válido conservar o princípio socrático, do conhece-te a ti mesmo, enquanto fundamento, não se fazendo conivente com a mentira, ousando ir atrás da verdade, ainda que não a obtivesse. Tendo enquanto mola propulsora, sim, do seu agir, mantendo-o em destaque, o que é mais de acordo, diga-se, com a natureza humana, ainda que a verdade de que fala seja mais o impulso do querer, mas não o fato consumado de algo que se conquista, sendo-se certo do que acontece no sentido do mais essencial, sólido, substantivo; pois mesmo sendo a disposição necessária, aliás, carecendo-se de juventude,

experiências de vida e adversidades, haverá aquela falta do estudo, este desejo de se voltar na direção da sabedoria. Assim:

Para pôr em prática as lições do bom Plutarco, resolvi usar a caminhada do dia seguinte para me examinar sobre a mentira e vim com a opinião já bem confirmada de que o conhecer-se a ti mesmo do templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir quanto o julgava nas minhas Confissões (Idem, p. 55).

Recuando agora até a caminhada anterior, a 3ª caminhada, dos *Devaneios*, Rousseau volta a encontrar Plutarco disposto a lhe dizer algo de valioso novamente, apelando a seus escritos. Aqui, optando pelo desfrutar que lhe seria de direito, ao se estabelecer na fase de encerramento da vida, ciente de que passou por experiências e adversidades, o genebrino, vendo-se situado na “*velhice*” e que aí, ao invés de estudar-se a sabedoria, “*é o momento*” de buscar aplicar aquela, isto é, “*praticá-la*” (3ª caminhada), mergulha no estado de afastamento dos homens. Fazendo sua crítica social agora, subjacentemente, quase no instante de completar seu ciclo de vida, beira cada vez mais a aproximação da morte, terminando por declarar ser anunciado o modo correto de gozar, pois, deste desfrute. Eis o alerta que o faz, porém, Sólon, o poeta, cujo sentido é representativo ao genebrino, sendo referido pelo bom Plutarco, que lhe é, como já disse, tão caro:

“envelheço aprendendo sempre” (Vida de Sólon, texto de Plutarco, Rousseau. *Os devaneios*; 3ª caminhada, epígrafe do texto. p. 41).

Essa escolha e opção de vida, implicando que nunca se sabe tudo, ao aproximar-se do fecho de sua jornada, passando a se encontrar solitariamente enquanto é possível, contém esta crítica do que é este mundo em que se subsiste, onde projetos esbarram exatamente nos obstáculos. Mas não somos afeitos, todavia, ao alheamento, ao desinteresse total, e mesmo a existência solitária, retirada, pondo de lado certas adversidades, é certo que convida ao saber. Isto porque a condição humana, com felicidade, implica algum discernimento, apesar de parecer, numa possível plasticidade das ideias, interessar apenas o desfrute deste sentir a existência em meia à natureza, experiência esta que poucos chegam, segundo Rousseau, a conhecer de fato. Contudo:

A meditação no retiro, o estudo da natureza, a contemplação do universo forçam um solitário a lançar-se continuamente para o autor das coisas e a procurar com uma doce inquietude a finalidade de tudo o que vê e a causa de tudo o que sente (Os devaneios, 3ª caminhada, p. 43).

São outras relações que se estabelecem e fica-se convivendo com saudades mantendo poucas esperanças de poder gozar da plenitude em qualquer canto, ainda que isso possa acontecer, desde que se conserve ileso, seja por tornar-se forte, resistir ou lidar com o que se apresenta, ou mostrar-se de outra maneira, cooperando com mudanças, como o foi auxiliar, a seu modo, para o cessar do arbítrio e o ruir da Bastilha, com suas tantas torres, símbolo do regime político despótico, autoritário, antecipando-se à sua morte, em 11 anos, seguindo-se simultaneamente, de modo efetivo, inusitado, e curioso, à do filósofo Voltaire. Eis o que seria o contraste da vida retirada, fantasiada de certa forma por ele, com a sociedade de poder político ilegítimo, de cunho histórico, simbólico, ou de existência hipotética, onde gozaria de outro estado de coisas. Malgrado pudesse experimentar tal elevação em outro lugar, a negatividade, quando menos se espera, aparece:

Quando meu destino me lançou na torrente da sociedade, nada mais encontrei que pudesse deleitar meu coração. A nostalgia de meus doces lazes me seguiu por toda parte e lançou a indiferença e o desgosto sobre tudo o que pudesse se encontrar ao meu alcance que fosse próprio a conduzir ao sucesso e às honras. Incerto em meus inquietos desejos, esperei pouco, obtive menos e senti, nos próprios vislumbres de prosperidade, que, mesmo quando tivesse obtido tudo o que julgava procurar, não teria encontrado esta felicidade de que meu coração estava ávido, sem saber distinguir seu objeto. Assim, tudo contribuía para separar minhas afeições deste mundo, mesmo antes das infelicidades que nele deviam tornar-me completamente estranho (Os devaneios, 3ª caminhada, p. 43).

Aqui aparece demarcado o limiar do tempo, donde se permitiu lutar por vencer, fazendo-se combativo, neste percurso, a fim de buscar trunfos, vitórias, e realizações de projetos importantes. Está na faixa dos 40 anos e não se dispunha aspirar outros feitos maiores, mais robustos, a partir daí. Rememora sua história curiosa de vida, sua constituição moral que fora percorrida até então, passando a projetar sua reforma, moral, carregando a perspectiva de que não aconteceu como gostaria, ao término do percurso, dependendo do auxílio de vários braços e mentes, saídos da independência e do

isolamento em sentido natural. O ano da escrita desta caminhada é 1777, quer dizer, pouco menos de um ano antes de falecer!

B

Suspendo a relação, por ora, do homem que é visto com a vida ditada pelos *Devaneios*, avançando à velhice, e retomo o homem que projeta buscar um lugar ao sol antes com um diagnóstico sobre os problemas. Valendo-se da escrita mais próximo do que seria a de ocasião, motivada pelo concurso acadêmico, primeiro este *Discurso sobre as ciências e as artes*, informado pela iluminação obtida a caminho de Vincennes, que carrega o germe, aliás, de sua filosofia. Tudo parece estar encubado, retido no interior de seu ser, ganhando o mundo externo ante a emoção súbita que sente ao se deparar com o anúncio do concurso promovido pela Academia de Dijon, em 1749, levando-o a sentar ao pé de um carvalho, pensando em encontrar-se contemplado com a oportunidade, quando o identifica no *Mercure de France*, interrompendo temporariamente seus passos até recobrar seu eixo de racionalidade.

A questão proposta valoriza o dispêndio de energia em torno do conhecido registro porque a questão, que vai gerar seu primeiro grande livro, permitindo se conectar o começo e o fim do trajeto, resultando na “*unidade de ideias*”, está relacionada às “*verdades que importam à felicidade do gênero humano*” (Prefácio, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 3). Ele diz respeito a uma verdade prática, de um saber que não se compõe de coisas vãs, de superfluidades, de elementos descartáveis, devendo a todos dizer algo [Se o restabelecimento das ciências e das artes, no mundo moderno, contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes?].

Mas nós nos enganamos se pensarmos que não existe uma “*essência*”, e que esta não esteja apresentada, para ser conhecida. Rousseau antecipou ali, cabe muito dizer, o valor de estudar “*o homem*” para saber, para se certificar efetivamente, sobre o que faz brotar tantos problemas. Menciona o grau de dificuldades já existentes que este projeto de estudos carrega, e do quanto é precário à época ainda.

Caminho ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que foi preparado para o concurso de 1754, e consigo agora entender o quanto é importante apreendê-lo para alcançar a gênese do mundo civilizado, do surgimento da vida política. O texto atinge outro estágio já, no desenvolvimento teórico do genebrino, operando com os conceitos do modelo dicotômico jusnaturalista, que pensa a política, aliás, como artifício, dando forma ao modelo que sabemos, neste ponto, qual é, resultando nos pares de opostos: estado de natureza *versus* estado de sociedade, este

restando dependente do ato de celebrar-se o pacto social, advindo do consentimento, do acordo mútuo!

O saudosismo é um traço bem saliente nestes dois textos, ante o reconhecimento, no segundo, de que o homem é um “*livre agente*” e marcado, depois, pela “*perfectibilidade*”, assim como em outros lugares em que se destaca uma visada romântica e sua fértil imaginação, tendo as origens como modelo sendo enaltecida a vida simples, com a abundância da natureza, no tangente aos recursos, gozando-se de necessidades moderadas, com paixões pouco ativas, tudo guardando um certo equilíbrio.

Eleva este momento em que se está subordinado à ação da natureza, a qual indica o que nos cabe ou não fazer se quisermos conservar a ordem do universo onde tudo guarda seu tempo e lugar. O ser humano se complica, em rigor, ao deixar sua condição própria de unidade natural e incorporar o modo ditado pela cultura exclusivamente, forjando-se enquanto um ser decaído e dilacerado.

Compete-nos destacar que o que produziria este tom é: ora a ação da “*providência*” no mundo, ora a “*lei da necessidade*”, ora a própria clareza de que a produção de recursos, tirando-se forças de que parece não se ter, fazendo-se daquilo algum tipo de virtude, que se fora aquela que receberá o nome de “*estrela bailarina*”, se faz importante para ter-se a presença de “*um novo homem*”, um homem para estes tempos modernos, atuais, ou melhor mesmo “*futuros*”, lembrando-se de Nietzsche, inspirado nos estoicos, trazendo o aprendizado da convivência com isso, aceite implicando em lidar com as dificuldades, este quadro um tanto caótico, sendo que as demandas nunca se resolvem, definitivamente, desde que haja vida.

Mas, o amor de si mesmo, o instinto de conservação, aqui evidenciado, não sendo egoísmo, maldade gratuita, individualismo, no pensamento de Rousseau, fala ora pela escrita representante da espécie, ora do indivíduo, ora da criança que chora e grita, ora do jovem, ora do homem na velhice, salvo apenas se a vida for ameaçada, o que não se pode dizer totalmente, a fim de ilustrar, para um especulador como Hobbes.

Entretanto, na ordem natural, a moralidade apresenta seu contrapeso com a ação simultânea da piedade, que é bondade, podendo ser presente sempre, desde que haja cuidado, respeito, etc. No excesso do artifício, este visa um puro individualismo, egoísmo, amor-próprio, caminhando para o abismo da miséria, da falência, do mal uso de suas “*vocações naturais*”. A síntese perfeita almeja ver brotar, porém, o amor universal, a convivência pacífica, a unidade, mas sem ser próprio à vida concreta uma solução definitiva, senão a finitude que a acolhe.

Está na reflexão de Rousseau tal lição que reverbera produzindo ecos, gerando reflexos, na filosofia da contemporaneidade, expandindo-se ao próprio universo geral da cultura, desde o século XVIII; e o iluminismo, chegando em outros autores de grande importância, a exemplo de Feuerbach, que já se sabe ser mais do que mero ponto de passagem entre Hegel e Marx, mas agregando positivamente, uma vez que gesta sua própria contribuição, seu genuíno ganho, retirando-o da vulgaridade, e colossal estado de pequenez, daquele que segue, aliás, no limbo, ao ser lido por ele mesmo, sendo a leitura destes dois gigantes, naquilo que se associa ao genebrino, algo que viria instruir de fato. Trazendo outro modo de lidar com os conceitos de seu iluminismo, se mostra arredo às convenções simplificadoras e uniformizantes, pois é plural, diverso e dinâmico, ficando definido, no título já, enquanto um escritor plástico, no contrapeso ao que há de essencial, conceitualmente falando.

C

Ora, para fechar a reflexão, vale retornar ao começo de minha escrita aqui, antes mesmo de penetrar neste âmbito mais convencional do trabalho, isto é, antes de as ideias ganharem o fórum dos símbolos linguísticos: *“quando eu perguntei-me sobre o que poderia levar-me em ter interesse por produzir um escrito num quadro como o que se vive atualmente, precisando contar com a referência de Rousseau, por questões, quem sabe, formais!* Pois Rousseau está no passado da escrita filosófica, por meio de suas fontes de leitura, de escritos de que se vale, está no pensar posterior a ele, está noutros âmbitos da cultura.

Basta entender que isso o faz, com efeito, um iluminista às avessas, e por isso tanto é um defensor do iluminismo, no sentido convencional de um pensar racionalista, como nele este mesmo encontra um oponente, um adversário, visto que realiza a crítica de seu dogmatismo, de seu determinismo, de sua defesa do progresso; ora isso se dá pronunciando-se enquanto personagem imaginário, ora enquanto um ser hipotético, ora enquanto um indivíduo solitário, desejoso de que a vida se faça com liberdade, com a dignidade própria ao homem, com sua qualidade efetivamente de homem. Se assim não o for, de que há de valer para nós?

Se o *Emílio ou da educação* (1762) considerado por ele seu *“grande tratado”* é um mundo trazendo tudo de Rousseau, pode-se acreditar neste caráter plástico que ele encerra, mesmo contendo um fundo, uma base, essencial, nele devendo-se tudo colher, repaginando-o depois sempre. É por ironia, mas razoável fechar-se dessa maneira, justo com a epígrafe, extraída de Sêneca, mas que se assenta no seu texto, o qual é um mundo

nele mesmo, fazendo-se na relação, do mesmo modo, com aquilo que é pensado, aliás, por Rousseau.

Sofremos de uma doença curável, e, nascidos para o bem, somos ajudados pela natureza em nos querendo corrigir (Sêneca. De ira, Epígrafe. Emilio ou Da educação, p. 5).

O ideal ético dos estoicos e epicuristas reza por este “*viver segundo a natureza*” seguindo os ditames que são definidos por um movimento interno do humano, antes de acontecer sua derrocada, que conserva, pelo que se pode ver, alguma coisa de intocado, ileso, ao tempo que este, o homem, unido por esta dimensão cósmica, precisa da experiência, mas não sendo embalado, exatamente, por aquilo que está na moda, ainda que ficar fora da moda costuma incomodar bastante.³

Parece ser nisto mesmo que reside a ideia, pois o genebrino, estando no Século das Luzes, escreve para ser entendido, no presente, por um homem que não está ali para captar o sentido de seu discurso, segundo ele, motivo pelo qual se refaz este sempre a cada século, mas ganha-se, mesmo assim, ao se aceitar e perceber sua unidade teórica.

D

Atenhamo-nos, para fechar, ao ponto referido dos *Devaneios*, onde nos lembra de Sólon falando da velhice e depois avança, com a referência direta a Plutarco, na 4ª caminhada, dizendo de sua utilidade sempre, querendo ele aqui tirar proveito da mentira

³ O Cap. 13, livro II, do *Sobre a ira*, de Sêneca, cuja epígrafe se compõe no *Emilio* com a transcrição de Rousseau, bem merece ser lida na íntegra, fazendo-se texto instrutivo, sendo relativamente curto, razão pela qual brindo o leitor com sua transcrição aqui em tradução agora acessada: “*não há por que buscarmos para nós uma defesa e uma licença justificada, dizendo tratar-se de algo útil ou inevitável. A qual vício faltou, por fim, um defensor? Não há por que dizer que não se pode extirpar a ira: padecemos de males curáveis e, como nascemos para o bem, se quisermos nos emendar, a própria natureza nos ajuda. Nem é árduo e áspero, como pareceu a alguns, o caminho para as virtudes: facilmente nos aproximamos delas. Não venho até vós como mentor de ideias vãs. É fácil o trajeto para uma vida feliz: apenas empreendi-o sob bons auspícios e com a boa ajuda dos deuses. Muito mais difícil é fazer o que fazeis. O que é mais repousante do que a quietude da alma? O que é mais fatigante do que a ira? O que é mais leniente do que a clemência? O que é mais atribulativo do que a crueldade? A pudicícia descansa, a libido é ocupadíssima. Enfim, o cuidado de todas as virtudes é fácil, os vícios são cultivados com alto custo. A ira deve ser eliminada. Isso em parte reconhecem também aqueles que dizem que ela deve ser atenuada. Seja excluída por inteiro, não será de proveito algum. Sem ela, com mais justiça e com facilidade serão suprimidos os crimes, os maus serão punidos e modificados para melhor. Tudo o que o sábio deve empreender, ele o fará sem o auxílio de qualquer meio nocivo, e não irá introduzir nada cujos limites ele precise observar atentamente*” (SÊNECA, “*De ira*”, 2004, p. 126-127). Talvez Rousseau entenda-a enquanto algum componente da natureza e por isso representaria mutilar o homem pensar em ver-lhe sem este recurso totalmente, que poderia, em algum momento, servir enquanto mecanismo de proteção. O ponto, contudo, aqui, no *Emilio*, é residente na nossa inclinação para o bem moral, e, neste caso, basta estarmos atento aos sinais apresentados pela natureza para não nos extraviarmos, sem precisarmos da ação de ausência de apatia, preferindo-se haver esta ansiedade mesmo.

e desrespeito para com o conhecimento. Isso para buscar de fato o que é, desejando mesmo fazer o papel que caberia ao homem livre, com algum grau de sabedoria, fugir à regra, entendendo que o saber e a ignorância existem.

Ao buscar pôr em prática Plutarco, aterrissando, por ora, no ponto da 5ª caminhada, que associa “vida” e “movimento”, seria útil para entender esta relação com o plano do que acontece no afã de se certificar que é esta dita realidade concreta, algo que importa de fato considerar quando o risco da existência se apresenta devido a própria letargia provocada pela falta de movimento quando já se conserva alguma noção do que se passa por força do avançar do tempo e da experiência. Há um ponto ótimo de equilíbrio dessas coisas que afastam a letargia, a tristeza, o excesso, permitindo o desfrute do “*sentimento de existência*” (Os devaneios, 5ª caminhada, p. 76) capaz de transformar a vida em algo feliz que mais facilmente pode acontecer assim, mas não necessariamente, distante deste “*tumulto da vida social*” (idem, p. 78).

A crítica aqui aparece implícita à sociedade política do antigo regime, ou ainda a própria ordem civilizada, ou a sociedade política fora do plano do direito, pois ainda que não se faça necessária a vida tranquila em meio à natureza para tal condição, dificulta nela estando a possibilidade de separar-se o imaginário e o factual dada a elevação de nível, atingida aí no viver. De maneira que “*voltando pouco a pouco*” (idem, p. 77) a ele mesmo e ao que lhe rodeava neste espaço “*não podia marcar o ponto de separação entre ficções e realidades*” (Idem, p. 77) tanto que passa a apreciar demais o recurso desta vida retirada, da companhia ampliada consigo mesmo, que chegou levar no encerramento de seus dias neste âmbito de seu gozo, de sua almejada plenitude:

De que desfrutamos numa tal situação? De nada de exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego, é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade (Os devaneios, 5ª caminhada, p. 76).

Ainda seguirá havendo, pelo que se mostra aparentemente na escrita, a cobrança por um certo mérito, um devido discernimento, a fim de compreendermos estes enigmas. Não se isola de todo o ditame de que luzes próprias é que informam a inclinação por esta

busca muita elevada. Não é tratado de algo que chega de graça, por força do acaso, mas uma conquista e uma opção por este caminho, uma atitude, uma compensação, revelada pela ação virtuosa, que é o modo como é definida, segundo as *Cartas a Lucílio*, epístolas estas cunhada faz tempo, cabe indicar, por Sêneca, sintetizando suas ideias.

A plasticidade de que se fala aqui diz respeito ao poder de Rousseau de nos permitir a síntese desejada realizar lidando com os materiais bibliográficos que nos fornece, digerindo o que lê. Existe um substrato virtual de pensamentos, carregando alguma potencialidade em essência, cuja atualidade é dependente de quem a manipula e qual o grau de pudor possui em ativá-las, e devolvê-las, como outra, ao tempo que passa por outros filtros e mediadores.

Não por acaso ele demora tanto para ser entendido galgando o posto de filósofo efetivamente, não pelo julgamento que este empreende de si mesmo ou por repudiar um certo tipo de filósofo, alheio completamente ao mundo. Assim, tem-se ao final tantos Rousseau quantos de fato o leem, ainda que isto seja algo que parece carregar um exagero visto que o substrato conceitual, de base, que o define é existente, como é próprio de todo o filósofo que se preze.

E

Cabe acreditar que é assim mesmo que as coisas se dão, ou seja, é preciso que haja o ato do “*despertar*”, representando uma descoberta, uma experiência única, a que fala Karl Jaspers, na sua *Iniciação filosófica*, que não significa, por isso, ato de mera introdução. Alguém pode viver, sem experimentá-la nunca, portanto, ficando fora do plano da humanidade.⁴ Enfim, nos começos da vida, se o filosofar é uma prática, uma realidade, que não acontece, o ideal não se realiza, o desejo não gera tanto frutos, não promove, o impulso, e seguimos observando, então, o homem com sua vida precária, este tende a assimilar, então, seu estado que o leva a mergulhar em sua onda de *alienação*”.⁵

Deixo a pergunta sobre o que há de ser este “*despertar*”, considerando suas diferentes possibilidades teóricas numa vida que é dinâmica e que aparece sempre em

⁴ Eric Fromm também me permite essa lembrança, que tive com o prefácio de *Iniciação filosófica*, de Jaspers, utilizando-se da palavra “*despertar*”, mas este último, quer dizer, o adepto da psicanálise, a inseri no contexto humanista, mas mais dogmático talvez, porque otimista com relação ao homem em torno de suas possibilidades. Diz ele: “*Creio no aperfeiçoamento do homem, mas duvido que ele atinja esse objetivo, se antes não despertar*” (FROMM, E. 1986. p. 170)

⁵ Preciso dizer que é a figura de Ludwig Feuerbach que veio à lembrança, pois é a detecção da alienação religiosa o modo com o qual ele contribui ao desenvolvimento da filosofia crítica marxiana. Seria por essa esfera que o trabalho carecia ser começado, e ele o fez com êxito, segundo este último, testemunhando-nos com a *Essência do cristianismo* (1841).

movimento. É certo que neste momento presente se experimenta a carência do aceite das mediações melhores possíveis, e é preciso dar-lhes crédito e abertura também para saber de sua atualidade e fertilidade.

Retomo o pensar de Sêneca, curiosamente o preceptor de Nero, e afirmo que María Zambrano (1994) reúne elementos capazes de justificar que este foi exímio neste sentido, definindo-o assim: “*Sêneca mediador*”⁶, reunindo-o com suas condições, fazendo-se uma figura esperada realmente, dado este seu perfil, naquele momento histórico, cumprindo, segundo a intérprete, semelhante ditame, ora prescrito. “*Condição de mediador [...], é certo, pode surgir em qualquer tempo e ocasião, mas [...] o fizeram com mais abundância naquela época do florescimento de nosso filósofo*”. (Id., *ibid.*). E conforme o entendimento, finalmente, de Zambrano:

“Sêneca vem a ser assim a realização de algo cuja necessidade era sentida intensamente, o cumprimento do anelo disperso com todos os homens; vem a ser também, como a versão autêntica de muitos apócrifos. Entre todos os Sênicas da hora, o verdadeiro” (Id; ibid).

Ora, Rousseau teve oportunidade de notar, ao ler o estoico romano, no quadro do século XVIII, que este produziu uma cultura importante, gerando ele próprio a forma de seu estoicismo. Assim, faz-se digno de aparecer nestas nossas sugestões complementares de mediações, ainda mais quando já garantiu o caráter de algo que vale se debruçar efetivamente, começando por nos indicar o nome de Plutarco, mas se apresentando, originalmente, enquanto “*estoico*” e “*romântico*”. Isto na medida em que ao nos trazer a teoria cogitada por ele da “*soberania popular*”, com o trunfo, suposto, da “*vontade geral*”, em meio a suspeitas que, para o bem ou para o mal, inevitavelmente se fazem elementos que se desenvolvem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁶ “Não é Sêneca um pensador dos que pensam para conhecer, embalados em uma investigação dialética, nem tampouco o vemos lançado na vida, afogado em seus negócios e afazeres e alheio ao pensamento. E propriamente um mediador, um mediador, por suposto, entre a vida e o pensamento, entre esse alto logos estabelecido pela filosofia grega como princípio de todas as coisas, e a vida humilde e misteriosa” (ZAMBRANO, M. “Introducción”. p. 31-32).

Toda e qualquer clássico justifica sua leitura, e ler, um ou outro, é o modo de avançar o ponto de vista, sendo o caráter dogmático e o preconceito algo que produz o adiamento desta ampliação de horizontes mais efetivos.⁷ Enquanto isso acontece, sabe-se da existência de doenças conhecidas já de tempos, ou só agora vindas a cena, mas fica-se na expectativa da chegada de “*remédios*”. Em nosso caso, com o recurso a teorias, pensamentos, reflexões, é preciso incentivar o estudo, a realização das pesquisas, e o entendimento de que o “*paradoxo*” (E) não representa exatamente um problema, diferentemente do que é produzido pelo “*preconceito*” (E), devendo este último superar o pouco saber, ante as tantas dificuldades impostas pela ignorância e seus freios que não se apresentam, aliás, enquanto a ignorância feliz, “*que nos protege de males maiores*”(DCA), nos começos.

Estando na posição, finalmente, do teórico, seja da política, seja do direito, o que lhe cabe é “*escrever sobre política*”, pois caso tivesse na posição oposta “*não perderia*”, neste contexto, seu precioso “*tempo*” (CS) que dispunha para usar. É justo este talento e iniciativa de escrever que o leva a retornar com o proveito sobre a sociedade do tempo com o registro das tantas caminhadas, dos devaneios, do registro sobre o saber útil, sem ser pragmatista, das verdades morais, sendo um intelectual, um escritor, que experimenta o retiro do campo e, ciente do que pode fazer e influenciar, escreve, diagnostica, analisa, projeta, e mantém seu pensamento vivo, e dinâmico, único que de fato a nós realmente empolga, pois rejeita o dogmatismo.

Chega-se, aqui, ao genebrino, vendo-o pintado, todavia, por Romain Roland (1960) neste volume, traduzido por Cruz Costa, intitulado *O pensamento vivo de Rousseau*. Confirma-se então esta minha suspeita de que o Jean-Jacques Rousseau esperado no presente, para servir de mediador, como o faz Sêneca, Plutarco, é este cuja faceta do teórico só nos leva a meio caminho da verdade, requerendo este trânsito por estes meandros cheios de coisas que precisamos saber e considerar, porque, do contrário, não saímos do lugar, não trocamos a lente do óculos, e seguimos limitados em nossa

⁷ “Este horror ao dogma o faz relativizar aquilo em que mais acredita, a noção central de Sêneca e de todo estoico de razão. Razão cósmica da que a razão humana é unicamente reflexo. Não é o *logos* princípio do mundo, senão a medida, a lei da natureza invariável e inflexível” (ZAMBRANO, M. “Introducción”, p. 79). Sêneca, de acordo com Zambrano, torna-a “flexível até onde ele pode. Mas é que ao que regressar Sêneca é a antiga fé de Heráclito da razão como medida entre contrários, a harmonia dos contrários. E ao ser a razão medida e harmonia, a lei fica quase impossível de fixar-se. Daí que surge a verdadeira medida não pode encontrar-se em um dogma, senão em um homem concreto que percebe com sua harmonia interior a harmonia do mundo. É uma questão de ouvido, uma virtude musical a do sábio; é uma atividade incessante que percebe, e é um contínuo acorde. É, em suma, uma arte. A moral se resolve em estética e como toda a estética tem algo de incomunicável” (Id., *ibid.*, p. 80).

leitura, coisa que supomos superado, fazendo votos de que pese uma experiência relativamente grande de estudos, se este de fato importa ao leitor, ficando livre para deliberar, entendendo que as consequências, salvo fundamentação contrária, estão dadas.

Não seria por acaso que o genebrino é identificado por ele mesmo enquanto único, enquanto um ser diferente, e poder-se-ia considerá-lo na esteira, inicial, da pós modernidade, como o faz Trousson (1995). George May trata de asseverar: “*c’est parce qu’il unique que son portrait n’est mais finis*” (MAY, 1961, p. 162). Mas será preciso aderir-se ao caminho inverso não para gerar uma verdade dogmática, mas ao menos entrar no trilho, conduzindo-o a identificar, pouco a pouco, a unidade, que trará outro norte, para o problema da cisão do humano, sem ruptura com o aparecimento do novo, sempre enquanto forma de crescimento, de superação, de estado de maior alegria, de saúde, enfim, de aceitação, até, do que é, como é, etc., mas não enquanto uma trava, um freio, capaz de congelar, tornando-nos inertes, mas sim essa viva abertura para o movimento.

Referências bibliográficas :

BLOMM, Allan. **Jean-Jacques Rousseau**. In.: Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores). *Historia de la filosofía política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 529- 548.

BOULAD-AYOUB, J. et alii (eds.) **Rousseau; antecipateur-retardataire**. Québec/Paris: Les Presses de l’Université Laval/L’Harmattan, 2000

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau**. Paris, Vrin, 1973.

CASSIRER, Ernst. **La philosophie des lumières**. Trad Pierre Quillet. Paris; Fayard, 1970

ESPÍNDOLA, Arlei de. **Jean-Jacques Rousseau; gênese da moralidade, liberdade humana e legitimidade**. Passo Fundo, RS: Editora UPF, 2010.

_____. **Rousseau – Iluminista às avessas**. Campinas, SP; Editora Phi, 2019.

_____. **Nota sobre a amizade, a vida retirada, e a plenitude, a partir da filosofia de Rousseau**. Veritas, Porto Alegre, v. 62, n. 1, janeiro-abril 2017, p. 257-273.

_____. **Ludwig Feuerbach – confere aplicá-lo o rótulo de ateu inveterado?** Dialectus, ano 10, n 21, janeiro -abril 2021, p. 318-339.

FEUERBACH, Ludwig. **L’essence du christianisme**. Trad. de Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 2011

FROMM, Erich. **Meu encontro com Marx e Freud**. 7 ed. Trad. de Waltensir Dutra. RJ: Guanabara, 1986.

KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Trad. de Edmilson Menezes. SP: Editora UNESP, 2010.

MAY, Georges. **Rousseau par lui-même**. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

MARIA R. B. Bettiol e ANTONIO Hohlfeldt (orgs.). **O século das luzes; uma herança para todos**. POA/RS: Tomo Editorial/ Editora Movimento, 2009.

ROMAIN ROLLAND (Apresentador). **O pensamento vivo de Rousseau**. Trad. de João Cruz Costa. SP: Martins Editora, 1960.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; Du contrat social**. Oeuvres complètes., v. 3, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Émile ou de l'éducation**. Oeuvres complètes., v. 4, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Les confessions; Rousseau - Juge; de Jean-Jacques Les rêveries du promeneurs solitaires; Fragments autobiographiques; Ébauches des confessions; Mon portrait; Lettres à Malesherbes**. Oeuvres Complètes., v. 1, Paris, Gallinard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Lettre sur la musique françaises**. Oeuvres complètes., v. 5, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Org. e trad. de Fúlvia Maria Luíza Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

_____. **Textos autobiográficos & outros escritos**. Trad., introd. e notas Fúlvia Maria Luíza Moretto. SP: Editora da Unesp, 2009.

_____. **Rousseau juiz de Jean-Jacques: Diálogos**. Trad. de Claudio A. Reis e Jacira de Freitas. SP: Editora da Unesp, 2022.

_____. **As confissões**. 4ª ed. Pref. e Trad. de Wilson Lousada. RJ: Nova Fronteira, 2018.

SÊNECA, L.A. **Sobre divina providência; Sobre a firmeza do homem sábio**. Trad., introd. e notas de Ricardo da Cunha Lima. SP: Nova Alexandria, 2000.

_____. **Sobre a vida feliz**. Trad. Notas e introd. de João Teodoro D'Olim Marato. SP: Editora Nova Alexandria, 2005 (edição bilíngue).

_____. **Sobre a ira; sobre a tranquilidade da alma**. Trad, introd. e notas de José Eduardo S. Lohner – 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

STAROBINSKI, Jean. **A transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau**. Trad. de Maria Lucia Machado. SP: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Trad. de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TROUSSON, Raymond. **Jean-Jacques Rousseau**; gracia y desgracia de una conciencia. Versión española de Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

ZAMBRANO, María. **Séneca**. Madrid, Ediciones Siruela, 1994.

ANEXO I

Comemora-se em 11 de agosto o dia do estudante, e a versão inicial deste escrito acima serviu de base a uma palestra, na atividade acadêmica, via internet, em uma mesa-redonda, de um Projeto de Extensão, de certo modo inovador, que fui convidado a participar. Ora, a partir daí, outros desta natureza passaram a ocorrer, e já não se tratava de algo novo, valendo, portanto, o registro de seu pioneirismo, no contexto pós covid-19 em nosso país.

Julgando o nexu com esta apresentação e o seu amadurecimento agora enquanto texto, mas vinculado às minhas pesquisas, reservo-me o direito de levá-lo a público, entendendo-o como um outro material, considerando adequado, porém, mencionar esta experiência originária, tão rica, que foi esta interlocução direta, aliás, com um este grupo de pessoas, este público, bem diferente do que se costuma ter, no dia-a-dia, na sala de aula, em nossos domínios.

Todo esse comentário justifica os aspectos introdutórios, com efeito, que ultrapassam a esfera metodológica. Reconhecendo o ganho da amizade e do diálogo, pode-se dizer que estes valores asseguraram a aproximação desprendida entre pessoas que não se conheciam e nem se baseavam em interesses privativos ou tinham uma conduta guiada pela astuciosidade, pela esperteza. Tratou-se de um evento ocasional, de algo fortuito, mas favorável, pelo fim, por conta destes ingredientes, de grande utilidade, como vale notar.

[A referência é ao: “Proj.de Ext.” PEPM, executado no Dep. Fil. UERN/Campus de Mossoró e proposto pelo Prof. Dr. João B. B. do Nascimento, decano do Dep. A mesa tematizada: Política e Sociedade em Rousseau, cujo feedback contou, além de mim, com a presença do Prof. Dr. Telmir de Souza Soares, que é leitor de Rousseau, enquanto especialista, tendo desenvolvido tese sobre o autor, qualificando, pois, nosso trabalho, aqui, na presente mesa, à época.]

119

ADENDO NECESSÁRIO

Este ano de 2023, conviver com perdas, cabe dizer, aparece na ordem do dia, ainda, dando sequência ao iniciado quatro anos antes. Tudo se mostra muito associado!....: proximidades, distâncias, perdas, ganhos, etc., e o dinamismo da vida, seguindo a trilha que lhe é própria.

O meu projeto de pesquisa, em curso, (cadastrado sob o nº 12944) estimula, instiga, favorece, ao final, este tipo, é bem verdade, de quadro, de memória, com a tonalidade melancólica, embora se reconheça que a intenção é ampliar-se forças, aumentar-se as energias, para se resistir, driblando-se a sorte, aliás, de dificuldades, até que se julgue, pelo menos, haver feito o que era devido ou se precisava fazer! É certo que é duro, ao fim e ao cabo, que as coisas estão dadas, só sabemos, no entanto, para que lado vai, geralmente, depois, sendo este o panorama pelo qual nós nos vemos absorvido!

Apresentar-se desta forma pode parecer estranho, mas se acreditarmos, na verdade, que há um peso na opinião, fato é, também, que termos a iniciativa de propor meditar, refletir, sobre o que

pode ser entendido ou como dissidência, ou como resistência, julgando-se, numa paráfrase ao texto de um estudioso dos Devaneios, e demais escritos confessionais e autobiográficos, de Rousseau, que se trata, portanto, de uma, digamos assim, tomada de posição, descartando a violência, a barbárie, enquanto recurso, e também o arbítrio, ou a luta armada, escolhendo-se o recurso do argumento, e do direito de decidir como participar do fazer social, não perdendo o horizonte da ética, respeitando-se, portanto, as diferenças, faz-se alguma coisa de bem positivo e otimista.

MÉTODO DIALÉTICO EM HEGEL E MARX: A INVERSÃO DO PROGRAMA TEÓRICO DE HEGEL POR MARX

Christian Iber¹

Resumo: Marx não apenas flertou com o modo de expressão Hegeliano na sua obra *O Capital*, mas ele próprio pretendia trabalhar o racional da lógica dialética de Hegel. O artigo tenta esboçar a inversão de Marx do programa teórico de Hegel mostrando, primeiro, que esta inversão não deve ser entendida num sentido metafísico como programa de um materialismo dialético e histórico, como fizeram primeiro Engels e depois o marxismo tradicional. Em segundo lugar, será demonstrado que a inversão de Marx do programa teórico de Hegel toma mais emprestado a este último do que é normalmente assumido, em particular Marx partilha a crítica de Hegel à concepção instrumental do conhecer que está subjacente ao cepticismo metodológico em relação ao conhecer na filosofia e ciência moderna e contemporânea. O artigo defende uma renovação do marxismo com base num Hegel-marxismo.

Palavras-Chave: Lógica dialético-especulativa; lógica dialetica racional; método dialético; dialética como método; programa teórico de Hegel e Marx.

DIALECTICAL METHOD IN HEGEL AND MARX: THE INVERSION OF HEGEL'S THEORETICAL PROGRAM BY MARX

Abstract: Marx not only flirted with the Hegelian mode of expression in his work *Das Kapital*, but himself intended to work out the rational of Hegel's dialectical logic. The article attempts to sketch Marx's reversal of Hegel's theoretical programme by showing, first, that this reversal is not to be understood in a metaphysical sense as the programme of a dialectical and historical materialism, as first Engels and then traditional Marxism did. Second, it highlights that Marx's inversion of Hegel's theoretical programme borrows more from the latter than is usually assumed, in particular Marx shares Hegel's critique of the instrumental conception of cognition that underlies the methodological scepticism of cognition in modern and contemporary philosophy and science. The article argues for a renewal of Marxism on the basis of a Hegelian Marxism.

Keywords: Speculative-dialectical logic; Rational dialectical logic; Dialectical method; Dialectics as method; Theoretical programme of Hegel and Marx.

¹ Professor Universität Freiburg; Docente livre e Pesquisador Freie Universität Berlin. ORCID: 0009-0008-9252-5790. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de.

Introdução

O “Método dialético em Hegel e Marx: Considerações sobre inversão do programa teórico de Hegel por Marx” tem como objetivo tratar da crítica de Marx a Hegel ao seu método dialético especulativo e propor uma lógica dialética racional. Para desenvolver tal estratégia argumentativa a pesquisa trata da diferença entre o programa teórico de Hegel e Marx em oito etapas:

1ª) Delineia-se em termos gerais a importância do método na lógica especulativo-dialética de Hegel para uma lógica materialista dialética no sentido de Marx. 2ª) Estabelece-se um paralelo entre a logificação idealista da efetividade em Hegel e a redução da teoria de Marx a um método dialético na interpretação mais recente de Marx. 3ª) Discute-se a inversão de Marx do programa teórico de Hegel de duas maneiras: a inversão da primazia da teoria para a primazia da prática e a inversão do idealismo/realismo em Hegel para o realismo/idealismo em Marx. 4ª) Aborda-se o problema da relação entre o ser e a consciência em Marx e Engels; coloca-se a questão de saber se a teoria marxiana segue o duplo programa de um materialismo dialético e histórico à medida que Engels se aproxima daquela teoria. 5ª) Analisa-se a dialética como método do conhecer na disputa metodológica das ciências modernas. 6ª) Usa-se a crítica de Hegel a Kant para elaborar a crítica de Hegel à concepção instrumentalista do conhecimento, que é compartilhada também por Marx. 7ª) Com a crítica da concepção do conhecer como ferramenta e com a prova de que o conhecer tem a finalidade de averiguar a verdade dentro de si mesma, torna-se claro que a principal limitação do conhecimento por Kant é insustentável. 8ª) Abre-se a visão para a questão de como e para que fim a lógica dialética desenvolve as categorias lógico-abstratas do conhecimento da efetividade. Finalmente, é colocada a questão o que a inversão do programa teórico de Hegel por Marx significa para uma lógica dialética racional sem o absoluto.

1 - Importância do método na lógica dialético-especulativa hegeliana para uma lógica dialético-racional

Embora seja questionável se é conveniente que a explicação do programa de uma lógica dialética racional se concentre na questão metodológica da teoria de Marx, a seguir serão feitas algumas considerações sobre a dialética como método em Hegel e Marx. A dialética como método da teoria de Marx deve ser diferenciada da própria lógica dialética. Nossa intenção de pesquisa não é colocar a teoria do capitalismo de Marx e seu método

no centro, mas trata de uma doutrina dialética das categorias que se desprende do absoluto hegeliano.²

A moderna teoria dialética das categorias assume o papel da lógica Hegeliana e não está localizada na filosofia real, à qual a teoria do capitalismo de Marx também pertence. Entretanto, a lógica não está mais no início das ciências reais tratadas por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Lógica-Natureza-Espírito), mas no final. A lógica dialética racional mostra como aquelas categorias do pensar trabalham quando o pensar quer desenvolver o conceito de uma Coisa, e precisamente independentemente do conteúdo particular de uma Coisa, ou seja, as categorias apreendem apenas o conteúdo geral de uma Coisa. A primazia da lógica sobre as ciências individuais deixa de existir porque, ao contrário de Hegel, ela não desempenha mais um princípio fundamentador para as outras ciências filosóficas. Por causa disso ela está situada no final da Filosofia. Marx segue assim a crítica de Schelling à primazia da lógica sobre a natureza e o espírito.

A propósito, a metodologização tradicional da teoria do capitalismo de Marx é uma trivialização e um empobrecimento, que se torna, de fato, uma espécie de destruição teórica da crítica de Marx ao capitalismo. Temas como a relação do lógico e do histórico, ou seja, o explicável e o apenas empiricamente observável ou a relação do abstrato e do concreto, pesquisa e apresentação etc., são realmente pobres e têm sido discutidos tão frequentemente que o sentido crítico dessas distinções perdeu a relevância. A teoria marxiana sobreviveu nas universidades reduzida a este nível metodológico, ficando assim privada de seu potencial teórico de prática emancipadora.

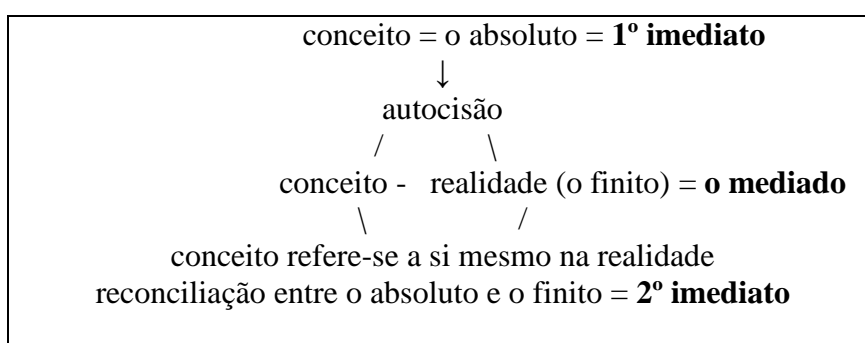
No que diz respeito à teoria marxiana, o que interessa é o conteúdo desta teoria. Hegel já observou que o método separado do conteúdo é um erro. O método é o caminho do pensamento pelo qual um conteúdo é desenvolvido. Hegel discutiu o método da lógica dialético-especulativa no final da Lógica como o movimento do conceito absoluto, que se dá a si mesmo sua própria realidade e, nisso, se refere a si mesmo. O conceito Hegeliano, que *primeiro* tem o status do absoluto, é dividido em um *segundo passo* em conceito e realidade, que se confrontam como finitos. Em um *terceiro passo*, é mostrado que o conceito se refere a si mesmo face à realidade, que é oposta a ele. Para Hegel, o conceito é o demiurgo da realidade.³

² Sobre uma lógica dialética racional que vai além da dialética como método, Marx se pronunciou em uma carta a Engels (1868), in: MEW 29, p. 260.

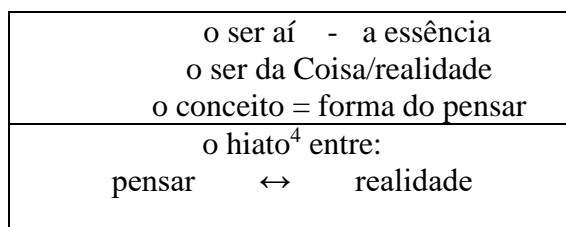
³ Cf. Hegel, 2018, p. 323-328.

O método da lógica racional defende que o que deve ser desenvolvido no pensar tem, em *primeiro* lugar, um *ser aí* determinado, que é, *segundo*, determinado por sua *essência*. Em *terceiro*, a conexão entre o ser aí e a essência da Coisa deve ser trazida ao *conceito*. O pensar pode adquirir um conceito objetivo da Coisa – seu ser aí e sua essência. O pensar pode compreender como seu ser aí é determinado por sua essência. O pensar é o trabalho no conceito da Coisa, que não pode ser derivado do pensamento, mas está pressuposto ao pensar. O conceito não é, como no caso de Hegel, o demiurgo da realidade, mas é e permanece uma forma do pensar.

O método como movimento do conceito em Hegel:



O método como trabalho no conceito da Coisa numa lógica dialético-racional:



Resumo: O método é o andamento do pensar pelo qual um conteúdo é desenvolvido. Hegel discutiu o método da lógica especulativo-dialética no final da lógica como o movimento do conceito absoluto, que se dá a si mesmo sua própria realidade e, nesse caso, se refere a si mesmo. Para Hegel, o conceito é o demiurgo da realidade. De acordo com a lógica dialética racional, o pensar é o trabalho no conceito da Coisa, que não pode ser derivada do pensar, mas está pressuposta a ele. O conceito não é, como no caso de Hegel, o demiurgo da realidade. A diferença entre o pensar e a realidade permanece não suprassumida em Marx. Se Hegel parte da identidade do pensar e do ser, Marx assume a diferença não suprassumível entre os dois.

⁴ A expressão “hiato” é usada no sentido de brecha, lacuna, de uma diferença não suprassumível.

2 - A logificação da efetividade em Hegel e a metodologização da teoria marxiana

2.1 - A logificação da efetividade em Hegel

"Não a lógica da Coisa, mas a Coisa da lógica é o momento filosófico" em Hegel, diz Marx em seu escrito *Crítica à filosofia do direito de Hegel* (cf. Marx 1843, MEW 1, p. 216).⁵ Isso significa que as categorias universais da lógica fundamentam o conteúdo particular da Coisa investigada. Segundo Marx, o equívoco de Hegel consiste no fato de que a necessidade de sua derivação da Coisa particular é apenas de natureza lógica universal. Isso significaria que a Coisa seria determinada em seu conteúdo particular pelas determinações abstrato-universais da lógica. A Coisa determinada seria, portanto, o que ela seria em abstração de sua determinidade. Isso é uma contradição, porque as categorias abstrato-universais da lógica não atingem o conteúdo particular de um objeto das ciências singulares. Contra essa aplicação de determinações lógicas universais abstratas à coisa particular, Marx estabelece o programa de desenvolver "a lógica peculiar do objeto peculiar".⁶

Exemplo: O Estado como organismo político não pode ser derivado do organismo em geral. Nas discussões sobre o que é um organismo, é precisamente o Estado como um organismo particular, ou seja, um organismo político, que é abstraído. Não emerge da determinação universal do organismo o que é o Estado como organismo político. Hegel não indica a diferença específica o que torna o organismo um organismo político. O que Hegel diz sobre a coerência orgânica não pertence, portanto, à filosofia do direito, mas à lógica, diz Marx.⁷

A lógica não pode, portanto, ter função determinante para as ciências reais. As categorias lógicas têm um caráter universal (ser, ser aí, algo e outros etc., essência, aparecimento, contradição, oposição etc.), que se abstrai do conteúdo particular dos objetos das ciências singulares e que também não podem ser derivadas das categorias lógicas. A contradição do capital e do trabalho, por exemplo, não resulta do conceito de contradição. A substância econômica do Estado não resulta da categoria lógica da substância. As categorias lógicas estruturam o conteúdo particular dos objetos das ciências singulares; *como* categorias lógicas, porém, elas têm um *caráter universal*. A

⁵ Cf. Marx 1843, MEW 1, p. 216.

⁶ Mais precisamente, Marx diz na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*: "Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica peculiar do objeto peculiar" (Marx, 2010, p. 108).

⁷ Cf. Marx, 2010, p. 34-36. "Não se construiu, porém, nenhuma ponte pela qual se possa chegar à *ideia determinada do organismo do Estado ou da constituição política a partir da ideia universal do organismo*, e tal ponte não pode ser construída nem na eternidade" (Marx, 2010, p. 35).

lógica é apenas a última reflexão do pensar sobre sua ação nas ciências reais, na medida em que ele tematiza as categorias com as quais ele trabalha nas ciências reais em sua universalidade. Portanto, a lógica está no final das ciências e não no início.⁸

2.2 - A metodologização da teoria marxiana

A redução da crítica de Marx ao capitalismo a um método dialético tem sido um tema importante da recente interpretação de Marx. O estudo dessa redução é o fio condutor do livro de Helmut Reichelt: *O Capital. A estrutura lógica do conceito de capital* (1970, 2021). O foco não estava no que Marx encontrou de errado no conteúdo de mercadoria e dinheiro, capital e trabalho assalariado, acumulação de capital e acumulação primitiva, mas, inversamente, a crítica de Marx ao capitalismo serviu para provar um método dialético que Marx supostamente aplicou no livro *O Capital*. A redução de *O Capital* em um método dialético implica a *separação* dos conceitos universais frente à realidade da sociedade burguesa, ou seja, não são a mercadoria, o valor, o valor de uso etc., que explicam as interrelações da sociedade burguesa. Longe disso. Eles são quimeras, "conceitos puros" que nada têm a ver com a realidade da sociedade burguesa. O erro hegeliano de ver categorias lógicas em ação em todos os lugares na efetividade se repete, por assim dizer. Desta forma, a metodologização da teoria de Marx realiza a negação do conteúdo crítico dessa teoria. A crítica de Marx ao capital não serve como um meio de combatê-lo, mas como uma prova da dialética como método com a qual se pode engajar com sucesso no empreendimento acadêmico da universidade. Esta é a expulsão de Marx com um alto nível teórico.

126

3 - A inversão do programa da teoria hegeliana por Marx

3.1 - A inversão da primazia da teoria pela primazia da prática

A inversão de Marx do programa teórico de Hegel é considerada mais de perto, numa dupla inversão: a inversão (1) do primado do ideal/conceito para o primado do real e prático, e a inversão (2) do idealismo/realismo em Hegel para o realismo/idealismo em Marx. No que diz respeito à primeira inversão, pode-se dizer que Hegel persegue a teoria por causa da teoria, enquanto Marx visa a crítica prática do capitalismo, razão pela qual ele teve que buscar a ciência.

⁸ A intenção de Marx é expressa sucintamente por Adorno quando ele diz: "Não é a Primeira Filosofia que está no tempo, mas uma última". (Th. W. Adorno, 1976, p. 47).

3.2 - A inversão do idealismo/realismo em Hegel no realismo/idealismo em Marx

Esta segunda inversão poderia ser entendida desta forma: O idealismo de Hegel é, ao mesmo tempo, um realismo positivista. Por um lado, a mistificação idealista especulativa da realidade empírica a rebaixa ao aparecimento da ideia; por outro, a realidade é assumida positivamente como inexplicável e não compreendida. A idealização especulativa da realidade e sua afirmação positivista, o idealismo especulativo e o realismo positivista se complementam. Marx, por outro lado, esforça-se para penetrar conceitual-idealmente a realidade da sociedade burguesa e, assim tirar desta realidade sua dadibilidade meramente positivista.⁹

Hegel: idealismo especulativo/realismo positivista
Marx: Realismo/conceito ideal

É importante notar que Marx não considerava a lógica dialética enquanto doutrina das categorias como uma pressuposição indispensável para a teoria do capitalismo. Mas o conhecimento desta lógica facilita a crítica do capitalismo e da ideologia. Por isso ele considerou útil, ao final da crítica ao capitalismo, abordar as categorias em uma lógica dialética.¹⁰

Há, portanto, uma inversão macroestrutural em Hegel e Marx. Ou seja, Hegel na *Enciclopédia*, em nível macro, coloca no início do sistema das ciências filosóficas (Lógica, Filosofia da Natureza, Filosofia do Espírito) a lógica inteira como princípio fundamentador das outras partes do sistema, na *Ciência da Lógica* o método dialético, isto é, a parte resumida da lógica é posto no fim. Em Marx, em nível macroestrutural, existe *O Capital* como ciência real concreta e as considerações sobre o método dialético em *O Capital* e sobre a lógica dialética racional. Tanto a reflexão sobre o método usado em *O Capital*, quanto o projeto de uma lógica dialética racional são postos ao lado da ciência executada, tematizados nos posfácios e prefácios dessa obra e em cartas¹¹. Em Marx, tanto o método, quanto a lógica perdem sua função fundamentadora.

3.3 - A relação entre o ser e a consciência

⁹ Cf. Comentário de Marx ao § 62 da *Filosofia do Direito* de Hegel, in: Marx, 2010, p. 29-31.

¹⁰ Cf. A já mencionada carta de Marx para Engels (1858), em: MEW 29, p. 260.

¹¹ Cf. O famoso posfácio da segunda edição de *O Capital*, 2013, p. 83-91. Cf. também o item “O método da economia política” na introdução do *Grundrisse*, 2011, p. 54-61.

A teoria marxista não é meramente uma inversão do idealismo hegeliano. Esta suposição foi sugerida pela interpretação tradicional do marxismo, que transformou a teoria de Marx no duplo programa de materialismo dialético e histórico.

Deste duplo programa, considero apenas a primeira metade útil, o materialismo dialético, mas não o materialismo histórico. A primeira parte da *Ideologia Alemã* de Marx/Engels (1845/46), que, seguindo Feuerbach, desenvolve uma concepção materialista questionável da história crítica do idealismo, é considerada a pior parte dessa obra. Contra a filosofia idealista da história formulada por Feuerbach e os Jovens Hegelianos, Marx e Engels formularam o seguinte contra programa:

A produção das ideias, das representações, da consciência está no início diretamente entrelaçada com a atividade material e a relação material dos homens, a linguagem da vida real. O representar, o pensar, as relações espirituais dos homens ainda aparecem aqui como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale da produção espiritual como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um povo [...]. Muito ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui sobe-se da terra para o céu (Tradução do autor).¹²

Aqui, Marx e Engels estão menos preocupados em obter um conhecimento do conteúdo da relação entre o ser social e a consciência do que em afirmar metodologicamente uma relação condicional entre o ser social e a consciência que é o oposto do idealismo¹³. Enquanto para os Hegelianos o espírito cria o mundo, Marx e Engels afirmam que a "atividade material" das pessoas produz sua própria "consciência".

Entretanto, a inversão de uma falsa relação de condição e efeito entre o ser e a consciência não apresenta de forma alguma a verdade. Em primeiro lugar, eles identificam a consciência com a falsa consciência ideológica e, em segundo lugar, afirmam a dependência desta consciência ideológica das condições materiais da vida das pessoas. Entretanto, isso não critica o conteúdo da consciência ideológica. Ao contrário, o que é negado é apenas a autossubsistência da consciência em geral. A visão de que o ser social determina a consciência, a afirmação de uma conexão determinista entre o ser

¹² K. Marx; F. Engels. *Die deutsche Ideologie [A ideologia alemã]*, in: MEW 3, p. 26.

¹³ Eles seguem assim a objeção central de Feuerbach a Hegel, que aquele formulou em 1843 em suas *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie [Teses Preliminares sobre a Reforma da Filosofia]* (1827/28): "O pensar é do ser, mas o ser não é do pensar". In: L. Feuerbach. *Gesammelte Werke*, vol. 9, Werner Schuffenhauer (Org.), Berlin 1970, p. 243-263. Feuerbach segue aqui, também de acordo com a redação, uma consideração de Schelling em sua *Philosophie der Offenbarung [Filosofia da Revelação]* (1848): "Pois não é porque há um pensar que há um ser, mas porque há um ser que há um pensar". In: W.J. Schelling. *Gesammelte Werke (SW)* (1856-61), vol. XIII, p. 151, nota 1).

social e a consciência, tem sido desde então chamada de "materialismo dialético e histórico".

O andamento da história dissolve as representações ideológicas por si só, porque a sociedade burguesa está trabalhando para sua própria abolição. Este foi o diagnóstico otimista de Marx e Engels. Marx abandonou esse otimismo histórico infundado, que se baseia em uma simples e, portanto, falsa inversão da relação idealisticamente concebida entre o ser e a consciência, em *O Capital*. Em *O Capital*, em todo caso, ele não nega mais a necessidade da crítica da consciência ideológica. É por isso que Marx não se arrependeu mais tarde de deixar a *Ideologia Alemã* à crítica roedora dos ratos.¹⁴ Marx corrigiu sua falsa suposição na *Ideologia alemã* de que a consciência é um "produto social" e enfatizou que os *falsos conteúdos* da consciência dos indivíduos na sociedade burguesa têm seu fundamento nas *restrições e coerções práticas da sociedade capitalista*.

Infelizmente, em seus escritos posteriores – *Dialética da Natureza*, 1873; *O Desenvolvimento do Socialismo da Utopia à Ciência*, 1880; *Anti-Düring*, 1878; *Ludwig Feuerbach e a Saída da Filosofia Clássica*, 1886 –, Engels não corrigiu este erro na *Ideologia Alemã*, mas o manteve e assim contribuiu significativamente para a formação do Marxismo como materialismo dialético e histórico. Ao longo de todo, Engels determina a "consciência" como um "produto social", como uma "expressão" das relações sociais, portanto, ele afirma a dependência unilateral da consciência ~~de~~ pelo ser social ou de sua condicionalidade pelo ser social.

Engels substituiu assim a explicação de Marx em *O Capital* da relação específica entre a base material e a superestrutura ideológica na sociedade burguesa pela questão dos "primus agens" [a primeira força motriz, o primeiro princípio]¹⁵ na relação entre o ser e a consciência por excelência. Para poder decidir esta questão, no entanto, seria preciso considerar o *conteúdo* de ambos os lados *para si mesmo*, para que fique claro qual é o polo da relação é o fundamento e qual polo da relação é a consequência. Como Engels não fornece esse esclarecimento, ele acaba com a caracterização tanto do conteúdo vazio ou tautológico como contraditório da relação entre ser e consciência como "interação", que é determinada "em última instância" pelo ser.

Segundo a concepção materialista da história, na última instância, o momento decisivo na história é a produção e reprodução da vida real. Nem Marx nem eu jamais reclamamos mais nada. Se alguém agora distorce isso no sentido de

¹⁴ Cf. Marx, 1859, p. 10.

¹⁵ Cf. A carta de Engels a Conrad Schmidt de 5 de agosto de 1890, in: MEW 37, p. 436.

que o momento econômico é o único determinante, ele transforma essa frase em uma frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os vários momentos da superestrutura – formas políticas da luta de classes e seus resultados – constituições, estabelecidas após uma batalha ganha pela classe vitoriosa, etc. – formas jurídicas, e agora até mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, visões religiosas e seu posterior desenvolvimento em sistemas dogmáticos, também exercem sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam predominantemente sua forma. É uma interação [!] de todos esses momentos em que finalmente, através de todo o infinito conjunto de contingências [...] o movimento econômico se afirma como uma coisa necessária.¹⁶

Ironicamente, o idealista Hegel, precisamente, criticou uma maneira tão formal de ver a relação entre ser e consciência, que concebe esta relação como "interação":

Assim, por exemplo, quando se trata de estudos históricos, discute-se primeiro a questão de “se o caráter e os costumes de um povo são a causa de sua constituição e de suas leis, ou se, ao contrário são seus efeitos”. Depois se avança até compreender a ambos – caráter e costumes de um lado, constituição e leis de outro – sob o ponto e vista da ação-recíproca [...]. [...] esse modo de compreender não nos proporciona nenhuma satisfação última, porque de fato não se conceitua nem a constituição nem os costumes desse povo; o que só acontece quando os dois lados, e também os demais lados particulares, que manifestam a vida e a história do povo espartano, são conhecidos como fundados nesse conceito [do espartano CI] (Hegel, 2005, § 157 Adendo, p. 286c).¹⁷

130

Marx deu uma indicação da consciência necessariamente falsa na sociedade burguesa na seção sobre o caráter fetichista da mercadoria e seu segredo no primeiro capítulo de *O Capital*. Vol. 1. Lá ele afirma que o fundamento do surgimento de seus produtos de trabalho como mercadorias, dinheiro e capital – a produção privada como uma forma social determinada de sua produção – está desconhecida para os sujeitos.¹⁸ A

¹⁶ Carta de Engels a Joseph Bloch de 21/22 de setembro de 1980, in: MEW 37, p. 463. A "questão básica da filosofia" na filosofia oficial da República Democrática da Alemanha (RDA), o marxismo-leninismo, era a seguinte: "Em última análise, a consciência determina a matéria ou a matéria determina a consciência?" ou "O que é o primário e o que é o secundário?" "O que é o primário, o determinante da interrelação entre matéria e consciência? (Kosing (Orgs.). *Marxistische Philosophie. Lehrbuch*, 1967, p. 115). A constatação de que o ser é primário em relação à consciência é feita nessa visão de mundo por meio de uma *decisão*, ou seja, adotando um ponto de vista ideológico que parte inabalavelmente dessa suposição. Isso é o ponto de vista ideológico a partir do qual a ciência foi exercida na RDA. O conhecimento científico torna-se assim uma questão de um ponto de vista. Como meio da legitimação de uma visão de mundo pressuposta, ela iguala ao escolasticismo, portanto, a um modo de pensar pré-burguês "[...] para esse [escolasticismo], os dogmas da igreja cristã formaram o conteúdo pressuposto, cuja maior determinação e sistematização através do pensar foi a questão" (Hegel, Enc. I, § 38 adendo, TW 8, p. 110). A filosofia burguesa moderna, a medida que ela tem um valor, superou essa posição.

¹⁷ Hegel, 2005, § 157 Adendo, p. 286c.

¹⁸ K. Marx, 2015, p. 146-158.

sociedade capitalista se baseia na ignorância dos sujeitos sobre o que eles fazem. Entretanto, a relação entre ser e consciência, especificamente na sociedade capitalista, só pode ser compreendida se os dois lados dessa relação forem analisados em sua autossustentação.

No marxismo-leninismo, a questão da relação entre ser social e consciência é transformada na questão da relação entre ser material e consciência espiritual. Ao fazer isso, por decisão, ele advoga um materialismo metafísico. Sua pergunta metafísica é: a essência da efetividade é algo espiritual ou material? Na minha opinião, esta pergunta apresenta uma falsa alternativa. A metafísica, desde que Parmênides, pergunta o que é ou existe na verdade. Segundo Parmênides, é o ser que é na verdade; segundo Platão, as ideias são o ente verdadeiro, no qual todas as coisas (finitas) participam; para Spinoza, a substância é o que é na verdade; para Leibniz, as mônadas são os entes verdadeiros, e assim por diante. A ciência e a teoria Hegelo-marxiana não perguntam o que é na verdade, mas o que é, e como isso deve ser explicado. Por exemplo: a essência dos aparecimentos naturais não é algo espiritual ou algo material, mas são as leis que explicam os fenômenos da natureza.

Resumo: A consciência ideológica deixa-se determinar pelo ser social e se submete ao ser social. A consciência revolucionária estabelece o ser social de uma forma racional. A proposição que afirma: "O ser social determina a consciência" é correta, mas somente para o capitalismo e outras sociedades exploradoras. Ao invés, a consciência revolucionária determina o ser social de modo racional.

capitalismo	Ser social determina consciência
marxismo	Consciência revolucionária: ser social = modo racional

4 - Dialética como método da filosofia e da ciência moderna e contemporâneas

O termo "dialética" também é conhecido por pessoas que ainda não leram uma única linha de Hegel, ou seja, como um método do conhecer que está em competição com outros métodos da ciência. O que se entende por dialética já é mostrado por uma crítica da dialética como método do conhecer: para Karl Popper, a dialética é "o deslumbramento dos falsos profetas" ¹⁹, como ele vê os hegelianos e marxistas, e ele entende

¹⁹ K. Popper, 1972, p. 262-288; p. 287. No decorrer de sua luta contra Marx, Popper alega até que Marx, seguindo Hegel, usou o método dialético para destruir qualquer progresso na ciência: "A razão pela qual

aproximadamente a mesma coisa que a representação popular de que a dialética é uma bolsa de truques retóricos, que os críticos usam para turvar o cérebro das pessoas decentes, para que elas acreditem em tudo o que lhes é dito. Popper defende, portanto, a exclusão da dialética dos métodos aprovados da ciência. Ernst Bloch e outros defensores da dialética, como Theodor W. Adorno, veem na dialética um método que dá esperança porque tudo é "mais do que simplesmente é"²⁰. uma forma de ver as coisas não como elas realmente são, mas como a melhor possibilidade de si mesmas, como algo que aponta para além delas. Friedrich Engels já presta atenção especial à dialética como método do conhecimento: "A visão materialista da história e sua aplicação especial à luta de classes moderna entre o proletariado e a burguesia só foi possível por meio da dialética".²¹

Engels afirma que a luta de classes só pode ser compreendida com a ajuda da dialética, isto é, ele coloca como condição para compreender a luta de classes a dialética enquanto método. Nesse sentido Engels, comete o mesmo apriorismo kantiano de que é preciso antes conhecer o método do conhecimento, para depois aplicá-lo ao real no conhecer efetivo, ou seja, aprender a nadar antes de se jogar na água. Com este círculo vicioso, Engels comete um erro que – como veremos – Hegel já havia criticado na aplicação da dialética como um método do pensar.

O que tanto as interpretações positivas quanto as negativas têm em comum é que a dialética é entendida como um método do pensar que se pode escolher ou rejeitar, dependendo do objetivo que se está perseguindo. Entretanto, é absurdo conceber o pensar e a argumentação como um meio para atingir um fim que está fora do pensar. A afirmação de que o conhecer é um meio para um fim pressuposto ao conhecer é estranha. Se o resultado é fixo, se já se sabe o que deve sair do pensar – qual é o objetivo dos esforços intelectuais que produzem o mesmo resultado fixo? Aqueles que, como Ernst Bloch, querem se entregar à esperança devem fazê-lo, e aqueles que, como "falsos profetas", querem vender um embuste a homens ou mulheres, estão defendendo uma mensagem que deve ser acreditada de qualquer maneira, mas para a qual nenhum argumento pode ser

ele [Marx] quer permitir contradições é seu desejo de parar a argumentação racional e, portanto, o progresso científico" (K. Popper, 1992, p. 273).

²⁰ Cf. Th. W. Adorno, 1996, p.166. Em Bloch lemos: "É importante aprender a ter esperança". Seu trabalho não renuncia, ele está apaixonado pelo sucesso em vez do fracasso" (E. Bloch. *Das Prinzip Hoffnung [O princípio da esperança]*, 1974, p. 1). Ao analisar o capitalismo, segundo Bloch, Marx conseguiu encontrar uma "dialética da história" (idem vol. II, p. 725) que "ilumina" o futuro com esperança (idem). Para Bloch, a esperança é a tendência vitoriosa e proposital da história, que Marx deu uma base materialista. Para Adorno, a dialética é o procedimento de antepor à realidade da sociedade burguesa seus próprios ideais: "O que a dialética negativa usa para penetrar em seus objetos endurecidos é a possibilidade da qual enganou sua efetividade e que, no entanto, olha para fora de todos" (Adorno, 1975, p. 60).

²¹ F. Engels, 1880, MEW 19, p. 187c.

encontrado. Fazer um esforço intelectual para um resultado que já foi estabelecido é uma questão bastante supérflua.

O entendimento de Ernst Bloch e Theodor W. Adorno sobre a dialética vai além o de Karl Popper. De acordo com eles, a dialética não é apenas um método subjetivo do pensar. A dialética como método subjetivo do pensar deve ser ao mesmo tempo objetivo, apropriado ao assunto em questão.²² Isto quer dizer que ela é uma forma de fazer ciência que é apropriada para a Coisa que está sendo estudada. Mas como se sabe que o método corresponde à Coisa a ser examinada? Para isso, seria necessário ter examinado a Coisa antes – sem um método – a fim de poder decidir qual método lhe corresponde. Mas então o método é cortado. Por quê? Porque a tese de que um método correto de pensar é necessário para o conhecimento correto do objeto, implica precisamente a adequação do procedimento com o objeto a ser conhecido. A fim de conhecer que o método dialético se encaixa na questão, o objeto já deve, portanto, ser conhecido antes da aplicação do método.

A dialética tem sido utilizada até agora como um exemplo da representação do conhecer enquanto um método em geral. Esta representação do método é compartilhada por todas as ciências modernas, sejam elas adeptas ou oponentes da dialética. A única objeção que estes últimos têm à dialética é que ela é o método errado.

Conhecemos a dialética como um método do pensar que está focado em objetivos muito específicos, por exemplo, a dialética como método que ensina esperança em Bloch; o método dialético que visa sondar o alcance da possibilidade da efetividade dada em Adorno; e a dialética como crítica porque a efetividade é constituída contraditoriamente em Engels e Altvater.

Como a concepção de Hegel da dialética pode ser caracterizada contra o pano de fundo dos entendimentos da dialética discutidos até agora?

5 - A crítica do método de Hegel e Marx: A crítica da concepção instrumentalista do conhecer

²² Assim, por exemplo, para o cientista político berlinense de esquerda, Elmar Altvater, a dialética é "o método da crítica porque o capitalismo é contraditoriamente constituído" (E. Altvater, 1972, p. 41). Esta afirmação não é correta. O capitalismo não deve ser criticado porque é contraditório, mas porque as suas contradições são em detrimento da humanidade trabalhadora. Altvater chega ao ponto de afirmar que o capitalismo e suas crises são uma consequência da categoria lógica da contradição. Crises são "nada mais do que contradições afiadas até o ponto de ostentação" (idem).

Hegel, em seu tempo ainda não era confrontado com o ceticismo epistemológico das ciências singulares contemporâneas como as conhecemos hoje, demonstrou a insustentabilidade de tal concepção do conhecer como método em sua crítica a Kant. Kant, a fim de marcar primeiro o campo para a ciência, examinou a aptidão da faculdade do conhecer antes que a ciência fosse realizada²³. Sobre isso Hegel diz:

Este é o principal teorema da filosofia de Kant, ela é também chamada de filosofia crítica, na medida em que sua finalidade é, antes de tudo – diz Kant – ser uma crítica à faculdade do conhecer. Antes do conhecer, deve-se examinar a faculdade do conhecer. Isto é plausível para o bom senso, uma descoberta para o bom senso. O conhecer é apresentado como um instrumento, a maneira como queremos nós apoderar da verdade; assim, antes de se poder ir à própria verdade, é preciso primeiro conhecer a natureza, o tipo de seu instrumento. Ele é ativo; é preciso ver se ele é capaz de fazer o que é exigido, – de apreender o objeto; é preciso saber o que ele altera no objeto, a fim de não confundir esta alteração com as determinações do próprio objeto. – É como se alguém pudesse ir à verdade com lanças e paus. Antes da verdade, o conhecer não conhece nada de verdadeiro; então ele está como os judeus, o espírito passa pelo meio. Examinar a faculdade de conhecer é conhecê-la. A demanda, então, é a seguinte: deve-se conhecer a faculdade do conhecer antes de conhecer; é o mesmo que querer nadar antes de ir para a água. A investigação da faculdade de conhecer é ela mesma cognoscente, não pode chegar ao que ela quer chegar, porque ela é ela mesma isso, – não chegar a si mesma, porque ela está junto de si.²⁴

Essa é precisamente a circularidade de tal empreendimento: se alguém considera o conhecer como um instrumento e quer saber se esse instrumento é adequado para descobrir a verdade sobre coisas determinadas, o que mais se pode fazer senão – conhecer, usar o próprio intelecto e confiar nele, antes de testá-lo. Mas então não há necessidade de testá-lo antes do conhecer real na ciência. Mas se quisermos nos agarrar ao fato de que a aptidão do conhecer é uma questão em aberto, então o resultado do exame não vale nada. Neste caso, a Coisa a ser examinada, o conhecer, não pode ser ao mesmo tempo a instância examinadora.

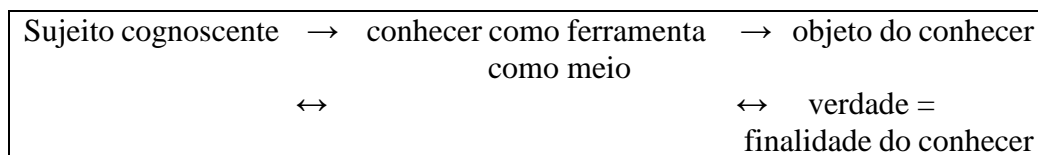
Kant concebe o assunto desta forma: O conhecer é uma ferramenta – lanças e paus, diz Hegel – com a qual se toma mentalmente posse do mundo. Ele trabalha em seu objeto, e a alteração que é causada nele deve ser levada em consideração. Aqui, porém, o conhecer empreendeu algo impossível, pois teria que ser capaz de *comparar* a realidade *fora* do conhecer com a realidade apreendida pelo conhecer a fim de determinar o desvio

²³ À crítica de Hegel a Kant cf. Christian Iber, 2014, p. 814-821.

²⁴ G.W.F. Hegel, *História da Filosofia*, III, TW 22, p. 333.

que o conhecer provoca em seu objeto. De que ponto de vista o conhecer deve ser capaz de fazer a constatação? A Coisa é na realidade diferente do que minha consciência me mostra? Nesse caso o conhecer teria de ser capaz de sair de si mesmo. Assim, um padrão fictício está posto com o conhecer – a *correspondência com a realidade intocada pelo conhecer*, um padrão que não se pode aplicar como sujeito cognoscente, uma vez que não se pode sair do conhecer. E todo o procedimento apenas é bom para uma coisa: colocar uma dúvida infundada no conhecer, uma dúvida de princípio que deve permanecer culpada de prova. O ceticismo de princípios é um caso infundado porque apenas se pode provar déficits e erros determinados no conhecer, mas nunca a aptidão ou inaptidão do conhecer em geral²⁵.

Concepção do conhecer instrumental:



O sujeito cognoscente se comporta externamente ao seu conhecer como meio e o conhecer como meio se refere externamente ao objeto.

O modelo de ferramenta do conhecer concebe o conhecer como uma relação externa entre meio e fim. Em contraste, Hegel afirma a conformidade a fins interior da atividade de conhecimento. A finalidade do conhecer de apreender a verdade do objecto, é uma finalidade imanente do conhecer.²⁶

O mesmo que Hegel, apenas com um enfoque diferente, diz Karl Marx na sua segunda tese de Feuerbach:

A questão se a verdade objetiva pertence ao pensar humano – não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. Na prática, o ser humano deve provar a verdade, isto é, a efetividade e o poder, a mundanidade do seu

²⁵ Hegel critica a concepção instrumental do conhecer também nos §§ 1-3 da introdução à *Fenomenologia do Espírito*. Cf. Hegel, 2011, p. 71-73. O ceticismo sobre o conhecer começa nos tempos modernos com Descartes e continua com Locke, Hume e Kant. Este ceticismo acompanha a emergência das ciências modernas, por assim dizer, na direção posta.

²⁶ Aquilo que a ciência reivindica de acordo com seu conceito, o rastrear da essência de seu respectivo objeto, sua natureza interior, é pervertido tanto na ciência burguesa moderna quanto pelo materialista do ponto de vista no socialismo real para um tratamento instrumental do objeto, no qual apenas interessa o que nele é importante, relevante para certos fins externos a ele mesmo. Assim, o conhecimento não está mais preocupado com a correção (quer dizer, decifrar corretamente a natureza interna do objeto), mas com a utilidade. O objeto é reduzido às propriedades imediatamente encontradas nele que são relevantes do ponto de vista da utilidade. O conhecimento degenerou assim na subsunção do objeto sob o ponto de vista do cientista. Não é mais interessante o que o objeto efetivamente é, mas apenas que lados, aspectos etc. interessantes ele tem em si para fins pressupostos. A ciência é medida por sua utilidade para a prática, que, portanto, existe fora da ciência, ou seja, não pode ser cientificamente autoconsciente, uma vez que seu saber potencial autoconsciente, a ciência, já está sempre rebaixada a um meio, ao meio da prática deparada.

pensar. A disputa sobre a efetividade ou não efetividade do pensar – que é isolada da prática – é uma questão puramente *escolar*.²⁷

Numa ciência que pensa em objetos reais e produz resultados que depois são também aplicáveis na prática, como é o caso das ciências naturais, a questão se o pensar humano tem alguma verdade objetiva não se coloca de modo algum. E se o conhecer encontra em geral a realidade, nesse caso o conhecer é provavelmente imaginado como um fabulizar separado da efetividade, é uma questão a ser ponderada por outros, nomeadamente aqueles que não praticam a ciência.

Toda a problematização da *relação* entre conhecer e realidade é infrutífera, uma vez que a diferença entre os dois apenas pode ser determinada como possivelmente existente, mas possivelmente não, e, no que diz respeito ao conhecer, uma consequência prática de uma diferença que não pode ser apreendida não pode ser indicada.

Resumo: Aqueles que quebram a cabeça sobre o como ou o modo do conhecimento antes de conhecerem pressupõem que o conhecimento apenas pode ocorrer com a ajuda de um meio (método, etc.). A escolha desse meio (o órgão do conhecimento) é deixada a critério do sujeito, já que deve ocorrer antes do conhecimento do objeto, pois ela deve possibilitar o conhecimento, de modo que o sujeito não possa saber qual meio ou método seria apropriado para o objeto. Aqui, mesmo seu conhecimento prévio do objeto não pode ajudá-lo, pois o método deve ser precisamente o meio para aquele – o conhecimento científico – que vai além do conhecimento prévio.

6 - As barreiras do conhecimento e a sua superação

Hegel continua a sua crítica de Kant na *Ciência da Lógica* da seguinte forma:

Porém, na medida em que, por outro lado, esse conhecimento se sabe como o conhecimento apenas do que é fenomênico [aparecimento], admite-se o caráter insatisfatório do mesmo, mas, ao mesmo tempo, pressupõe-se que, na verdade, as coisas no interior da esfera do fenômeno [aparecimento], como se, desse maneira, apenas a *espécie dos objetos* fosse, por assim dizer, diversa e que uma espécie, a saber, a das coisas em si, não entrasse no conhecimento, mas a outro sim, a saber, a dos fenômenos [aparecimentos]. É como se a um homem fosse concedido possuir uma inteligência correta, acrescentando que, todavia, não seria capaz de reconhecer [einsehen] nada de verdadeiro, mas apenas o não verdadeiro. Se isso é absurdo, da mesma forma é absurdo um conhecimento verdadeiro que não reconheceria [erkennte] o objeto como ele é em si.

A crítica das formas do entendimento teve o resultado indicado: que essas formas não têm nenhuma aplicação às coisas em si. – Isso não pode ter

²⁷ K. Marx. *Teses sobre Feuerbach*, in: MEW 3, p. 5.

outro sentido senão que essas formas são nelas mesmas algo não verdadeiro. Entretanto, na medida em que elas são deixadas como válidas para a razão subjetiva e para a experiência, a crítica não efetuou nelas mesmas nenhuma alteração, mas as deixa na mesma figura para o sujeito como antes avaliam para o objeto. Todavia, se elas são insuficientes para a coisa em si, o entendimento, a quem elas deveriam pertencer, tampouco teria de aceitá-las e se contentar com elas.²⁸

Não existe tal coisa, diz Hegel, que o sujeito cognoscente saiba que ele apenas conhece os aparecimentos, mas não como as coisas são em si, que o seu conhecer tem uma barreira para além da qual ele não pode ir. *Não se pode saber que se está enganado.* Só se sabe isso depois, quando o engano já tiver sido esclarecido. Quando o conhecer conhece as suas barreiras, então o conhecer já está para além das suas barreiras. Kant, por outro lado, alega que a deficiência do conhecimento não é resolvida com o fato de ter descoberto a deficiência. Ele afirma assim a contradição – que tem permanecido um argumento popular até hoje – de que o conhecer humano é *necessariamente insuficiente*. Hegel resolve esta contradição em dois lados:

Se o conhecimento dos aparecimentos é "apenas" possível para o ser humano, então ele não pode saber nada sobre uma "coisa em si", e a afirmação de que tal coisa existe é infundada. Por outro lado, se a investigação de Kant sobre categorias determinadas do pensar, "formas do entendimento", mostrou que elas são deficientes, que não correspondem à essência e à verdade da Coisa, então ele não deve dizer que essas categorias são necessárias e suficientes. Então, essas não são as categorias apropriadas para o conhecimento da verdade. Se já se sabe que elas são deficientes, então já não se está enleado nelas, então também se poderá ir mais longe e determinar a deficiência que elas têm. Em geral, as categorias resultam da finalidade do conhecer a fim de averiguar a verdade.

7 - Como é que a lógica dialética investiga as categorias do conhecer da efetividade?

Hegel diz sobre a tarefa da *Ciência da Lógica* por ocasião da sua crítica a Kant na *Enciclopédia*:

Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica. As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e

²⁸ G.W.F. Hegel, 2016, p. 48c.

a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha.²⁹

Não é a faculdade de conhecimento que deve ser fundamentalmente questionada, como faz Kant, mas existem falsos padrões de pensamento e categorias deficientes a serem examinados e criticados. E isto apenas pode ser feito *medindo-as nelas mesmas*, não comparando-as com a "realidade", mas examinando se elas conseguem aquilo a que elas visam, nomeadamente determinar a essência e a verdade de uma Coisa. Essa é a única tarefa real que a lógica dialéctica se impõe.

Que a dúvida fundamental sobre o conhecer se opõe à eliminação de certos erros foi a descoberta de Hegel. A filosofia contemporânea da ciência consiste inteiramente no registo de reservas sobre o conhecer. Afirmações e argumentos fortes já não são feitos, testados, rejeitados ou aceitos com razões. Para Popper, basta apontar a "possibilidade de erro" fundamental no conhecer.

A referência à possibilidade de erro em princípio não significa que certos erros devam ser eliminados. Se se colocar todos os pensamentos sob uma suspeita completamente abstrata de que eles podem ser falsos, então não se pode mais distinguir entre pensamentos corretos e incorretos. Depois permite-se – claro que sempre com grande desconfiança – que todas as posições se mantenham, sem que se faça uma crítica e se distinga entre verdadeiro e falso. A crítica trabalha com esta diferença nas ciências singulares, bem como na lógica e na filosofia em geral.

O que significa a crítica de Hegel e Marx ao método para uma teoria dialéctica racional das categorias? Antes de mais, ela significa que o conhecer científico de uma Coisa determina, categoricamente, até que a sua essência e verdade sejam determinadas. Uma lógica dialéctica racional desdobra as categorias do conhecer visando a verdade em abstração do conteúdo específico que as categorias têm em cada uma das ciências singulares. A lógica dialéctica é o autodesenvolvimento cognoscente das categorias da efetividade e do pensar reduzido à sua universalidade lógica.

Para as ciências vale: As categorias do conhecer capturam o conteúdo específico dos objetos. Para a lógica dialéctica vale: As categorias do conhecer são consideradas na sua universalidade, quer dizer, em abstração do conteúdo particular que elas apreendem nas ciências singulares.

²⁹ Hegel, 2005, § 41 Adendo 1, p. 109.

Tanto as ciências burguesas modernas quanto os materialistas do ponto de vista no socialismo real renunciaram a essa pretensão de verdade e objetividade do conhecimento científico. Ambos os ramos da ciência partem do princípio de que o conhecimento, por ser feito por sujeitos, é inevitavelmente afetado por sua determinidade social (ponto de vista, interesses, horizontes, etc.). Nesse caso, o materialismo participa do ceticismo da ciência moderna. Ambos se tornaram estranhos à vista, ainda tomada como evidente por Hegel e Marx, de que o conteúdo do conhecimento deve ser o próprio objeto. Como todo conhecimento depende do sujeito cognoscente, o objeto nunca pode ser determinado como ele é *em si e para si*, mas apenas como ele *aparece* ao cientista. E essa perspectiva é, é claro, "socialmente condicionada".

A correta intelecção de que cada perspectiva, cada ponto de vista, cada método, na medida em que ele é aplicado ao objeto a partir do exterior, é socialmente condicionado, não permite, entretanto, concluir que o conhecimento científico é necessariamente condicionado socialmente em seus resultados, uma vez que a ciência deve se preocupar em conhecer o objeto como ele é, e não apenas como *aparece* ao respectivo cientista. O relativismo da tese de historicidade, portanto, a suposição de que o conhecimento científico é condicionado pelo tempo ou por condições histórico-sociais, é o resultado necessário de uma ciência que apenas é capaz de representar a objetividade como refratada através da perspectiva particular dos sujeitos.

A forma geral de organização das ciências modernas é o pluralismo. Como o conhecimento que se tem do objeto já está sempre dependente do ponto de vista que se adota em relação ao objeto, uma disputa sobre a objetividade do saber – e portanto uma crítica imanente – é naturalmente ociosa, já que o critério do saber não se encontra dentro de si mesmo, mas no ponto de vista pressuposto. Todos têm sua finalidade, portanto todos têm razão e, ao mesmo tempo, ninguém tem.

O fato de os materialistas do ponto de vista no socialismo real tornarem absoluto seu ponto de vista ideologicamente ancorado é a negação do pluralismo no nível do próprio pluralismo. Os materialistas do ponto de vista perderam o saber de que a crítica de Marx à ideologia era uma crítica à falsa consciência e uma demonstração de sua necessidade social. Aqueles que quebram a cabeça sobre a constituição social do conhecimento correto – necessariamente em vão – deveriam se certificar da intelecção cada vez mais enterrada de que o conhecimento correto não tem nada além do próprio objeto como seu conteúdo, e com isso está livre de escórias socialmente subjetivas.

8 - Resumo e resultado

A diferença entre o programa teórico de Hegel e de Marx é agora claramente evidente. Enquanto Hegel atribui à lógica um carácter de princípio para as ciências, Marx nega esta função de princípio da lógica. Segundo Marx, o conteúdo particular dos objetos das ciências singulares não pode ser derivado da natureza lógica universal das categorias. É por isso que a lógica dialética não está no início do programa teórico de Marx, mas sim no final.

Exemplos:

Hegel: A relação lógica de substância e acidente explica o que se trata do Estado e de seus cidadãos. Portanto, Hegel está satisfeito por encontrar na teoria do Estado a categoria lógica da substância na sua relação com os acidentes.

Marx: A relação lógica da substância e de seus acidentes não explica a relação do Estado com os seus cidadãos; falta-lhe a diferença específica que faz a relação lógica de substância e acidentes a relação do Estado com os seus cidadãos. O que torna a relação lógica da substância com os seus acidentes a relação do Estado com os seus cidadãos apenas pode ser deduzida a partir de um exame do Estado. Ao fazê-lo, é claro que é útil saber de que se trata a categoria lógica da substância e de seus acidentes. Portanto, é útil se, durante ou após a ciência executada, se tratar também da lógica dialética, ou seja, por exemplo, da relação lógica de substância e acidentes.

Conclusão: Ao nível da macroestrutura, torna-se evidente em que consiste a inversão do programa teórico de Hegel por Marx. Enquanto a sequência de Hegel é: lógica – ciências filosóficas, a sequência de Marx é: ciências singulares – lógica. Marx escreveu, portanto, a Engels ainda quando ele estava trabalhando em seu *O Capital*:

Se alguma vez chegasse novamente o tempo para tal trabalho, eu teria um grande desejo de tornar acessível ao senso comum em 2 ou 3 folhas impressas o *racional* do método que Hegel descobriu, mas ao mesmo tempo mistificou.³⁰

Esta inversão do programa teórico de Hegel por Marx reflete, em termos de história filosófica, a independência das ciências singulares contra a filosofia. As ciências singulares precedem irredutivelmente à filosofia. Em Marx, a filosofia se torna uma reflexão crítica posterior sobre as ciências singulares. Neste sentido, a crítica de Marx à

³⁰ K. Marx, Carta a Engels (1858), MEW 29, p. 260.

economia política é uma reflexão filosófica crítica sobre a ciência singular da economia política. Mas mesmo no caso de Marx, como no de Hegel, a filosofia, em contraste com as ciências singulares, permanece um conhecer relacionado com o todo do que é. Entretanto, a filosofia em Marx, à qual pertencem as reflexões sobre a lógica dialética, tem um caráter retrospectivo³¹.

9 - Considerações Finais

O que diz respeito ao método dialético e à lógica dialética no sentido mais restrito, pode-se dizer o seguinte: É verdade que Hegel e Marx mantêm o método dialético ao longo de seus estudos, e isto porque, segundo eles, o caminho do pensar é, por excelência, dialético. O pensar ocorre dialeticamente. O pensar da lógica formal não pensa.

Entretanto, ambos diferem em sua avaliação do significado das estruturas formais das categorias do pensar dialético. Enquanto Hegel lhes atribui um papel fundamentador e, portanto, coloca a lógica que investigá-las no início das ciências filosóficas, Marx é da opinião que o conteúdo concreto das ciências singulares não pode ser derivado das estruturas formais das categorias do pensar dialético. Portanto, a discussão destas estruturas formais das categorias do pensar se situa no final das ciências concretas. Eles são o tema de uma lógica dialética que está no final das ciências. A lógica dialética é, por assim dizer, um luxo na ciência.

Esta é precisamente a diferença decisiva entre o idealismo de Hegel e o realismo de Marx:

Hegel defende um monismo ontológico do pensar, segundo o qual qualquer conteúdo concreto do pensar pode ser derivado do próprio pensar. Pensar = Ser. Marx defende um realismo do pensar segundo o qual existe um hiato irreduzível entre o pensar e o ser. O conteúdo concreto do pensar é dado ao próprio pensar, não derivável do pensar. Também se pode dizer:

Hegel: identidade ontológica entre pensar e ser. Marx: diferença ôntica entre pensar e ser.
--

Esta intelecção da diferença ôntica entre pensar e ser não é uma intelecção original de Marx. Foi primeiro formulado pelo Schelling tardio e depois pelo Feuerbach.

³¹ Sobre a relação da filosofia com as ciências depois de Hegel, cf. Christian Iber, 2011, p. 40-56.

Referências bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*. Rolf Tiedemann (Org.), Bd. 6: Suhrkamp, 1996.
- ALTVATER, Elmar. *Einige Probleme des Staatsinterventionismus*, in: *Probleme des Klassenkampfes*. Heft 3, 1972.
- ENGELS, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), in: MEW 19, 181-228.
- FEUERBACH, Ludwig. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1827/28). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Werner Schuffenhauser (Org.). Berlin 1970, S. 243-263.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. VSão Paulo: Editora: Vozes, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêncio* (1830l). *Volume I*, Trad Paulo Meneses. São Paulo: Editora Loyola, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito*. Tradução: Christian G. Iber, Fedrico Orsini. Petópolis, RJ: Vozes, São Paulo, 2018.
- HEGEL, G.W.F. *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*. E. Moldenhauer, K.M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969c. (cit.: TW)
- HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie III [História da Filosofia III]*. In: TW 22.
- IBER, Christian. *Filosofar hoje: Desafios e Perspectivas [Philosophieren heute: Herausforderungen und Perspektiven]*. In: *Projetas de Filosofia II*. Agemir Bavaresco, Marcelo Gross Villanova, Tiegüe Vieira (Org.). Série Filosofia 211. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 40-56.
- IBER, Christian. *Observações sobre a crítica de Hegel à crítica de Kant à razão/Bemerkungen zu Hegels Kritik an Kants Vernunftkritik*. In: *Las aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones des I Congreso Germano-Latinamericano sobre la Filosofia de Hegel/ Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*. Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, Agemir Bavaresco (Coms./Orgs.). Série Filosofia 225. Porto Alegre, RS: Editora Fi, EDIPUCRS, 2014, p. 815-821. ISBN – 978-85-66923-38-4, 1571 páginas.
- KOSING, Alfred (Org.). *Marxistische Philosophie. Lehrbuch*. Berlin: Dietz Verlag 1967.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. *Werke (=MEW)*, 39 Vol., 1 Vol. suplementar em duas partes, 2 registros. Berlin (DDR) Dietz Verlag, 1956c.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie (1845/46)*, in: MEW 3.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)*. Tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843)*. In: MEW 1.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857;1858:esboços da crítica da economia política*. Tradução: Mario Duayer, Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2011.

- MARX, Karl. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [À Crítica da Economia Política] (1859), in: MEW 13.
- MARX, Karl. *O Capital. Livro 1. O processo de produção do capital*. Tradução: Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2015.
- POPPER, Karl. *Was ist Dialektik?* In: *Logik der Sozialforschung*, E. Topitsch (Org.), Köln 1972, p. 262-288.
- POPPER, Karl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd.2*, 1. Auflage 1957), 7. Auflage: Tübingen 1992.
- REICHELDT, Helmut. *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1970; Neuauflage: Freiburg im Breisgau: ça-ira-Verlag, 2021.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophie der Offenbarung* (1848). In: *Sämtliche Werke (= SW)*. Karl F. A. Schelling (Org.), Bd. XIII, Stuttgart/Augsburg 1856-61.

A DIMENSÃO ANÁRQUICA DA DEMOCRACIA

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd¹

Resumo: Este artigo questiona a dimensão anárquica da democracia defendida por Jacques Rancière. A crítica de Rancière à democracia convencional pode ser resumida como, em primeiro lugar, uma crítica ao consenso. Ele não condena o desejo de que as partes conflitantes cheguem a um acordo sobre um tópico de disputa. O que Rancière critica é a construção de um consenso básico ao sugerir a participação igualitária no logos, ao mesmo tempo em que expulsa os enunciados dos que não têm parte – geralmente, os pobres. Sempre que se fazem ouvir, encenam um desacordo, o que prova a injustiça do consenso original. Em segundo lugar, em sua desconstrução da noção liberal de consenso, Rancière, no entanto, concorda com a ênfase dos contratualistas na igualdade como pré-condição para sociedades modernas desiguais. Terceiro, sua definição de democracia contradiz o conceito de democracia representativa; no entanto, como demonstrado, ele não rejeita a representação em si. Em vez disso, ele se opõe à ideia de que a representação define a democracia. As reivindicações representativas, ao contrário, podem fazer parte do conceito de política de Rancière.

Palavras-chave: Desentendimento. Democracia. Igualdade. Política. Polícia.

THE ANARCHIC DIMENSION OF DEMOCRACY

Abstract: This article questions the anarchic dimension of democracy defended by Jacques Rancière. Rancière's criticism of conventional democracy can be summarized as, first, a critique of consensus. He does not condemn the wish that conflicting parties should agree on a topic of dispute. What Rancière criticizes is the construction of a basic consensus by suggesting equal participation in the logos, while expelling the utterances of those who have no part – usually, the poor. Whenever they make themselves heard, they enact a disagreement, which proves the injustice of the original consensus. Second, in his deconstruction of the liberal notion of consensus, Rancière nevertheless agrees the contractualists' emphasis of equality as a precondition for inegalitarian modern societies. Third, his definition of democracy contradicts the concept of representative democracy; however, as shown, he does not reject representation per se. Instead, he objects to the idea that representation defines democracy. Representative claims, in contrast, can be part of Rancière's concept of politics.

Keywords: Disagreement. Democracy. Equality. Politics. Police.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Ceará. ORCID: 0000-0001-8940-1545. E-mail: felipesahd@yahoo.com.br.

Introdução

Nas últimas décadas, importantes teóricos políticos questionaram a definição de democracia como uma forma de Estado, ao mesmo tempo em que enfatizavam sua irreduzibilidade a qualquer regime institucional. A democracia carregaria em si uma dose de anarquia, revelando a ausência de fundamentos transcendentais da política. Para Claude Lefort, a especificidade da democracia seria enfrentar as divisões sociais (Lefort, 1979). A democracia permaneceria um tanto “selvagem” para ele, ao passo que seria insurrecional para Miguel Abensour (1993), fugidia para Sheldon Wolin (2008) e agonística para Chantal Mouffe (2013). Jacques Rancière coloca essa questão no centro de sua obra ao opor de forma antitética uma lógica democrática, fundamentalmente igualitária, a uma lógica policial que identifica o peso político de cada um a partir de sua identidade ou de sua posição social. Literalmente “poder do povo”, a democracia é, segundo Rancière, a expressão política de uma “parte dos sem-parte” (*part des sans-part*) constantemente desafiada ou intimidada.

A ênfase de Rancière na dimensão anárquica da democracia, no entanto, levanta a questão de sua dimensão institucional. Uma leitura cuidadosa Rancière revela, de fato, uma abordagem matizada da relação entre lutas democráticas e instituições igualitárias. Ele se recusa a equiparar polícia e instituições (incluindo as do Estado) e rejeita qualquer oposição entre democracia formal e democracia real. Ao contrário, ele valoriza explicitamente instituições como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, que considera tanto como inscrições de igualdade quanto como plataformas simbólicas de ação democrática. Rancière, é verdade, nem sempre é tão matizado em suas observações. Certas fórmulas chocantes que ele defende podem sugerir que a democracia não é apenas irreduzível a qualquer instituição, mas simplesmente não tem nada a ver com elas.

Essa aparente contradição de abordagem (ou, pelo menos, o tom adotado por Rancière) não é acidental. Ela decorre do duplo objetivo que persegue: dissociar, por um lado, a democracia de sua forma estatal e, por outro, analisar a encenação da relação entre polícia e política em um campo institucional sempre contestado e ambivalente. Essa tensão na sua obra é mais do que uma simples contradição a ser conciliada; é, de fato, um paradoxo constitutivo da própria democracia.

Igualdade e seu oposto

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 32	Janeiro–Abril 2024	p. 144 - 158
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

A posição de Rancière parece inequívoca: a democracia, afirma ele, não é uma forma de sociedade nem uma forma de Estado. Nisso, ele não apenas se distancia de uma tradição sociológica que identifica a democracia com um *ethos* igualitário ou pluralista, mas também de uma tendência institucional que reduz a democracia a uma estrutura de delegações e autolimitação de poderes. Por outro lado, Rancière nos convida a redescobrir a democracia à luz do radicalismo que sua etimologia sugere. A democracia seria simplesmente o “poder do povo”, isto é, um poder que não se baseia em nenhum título para governar, a não ser a simples pertença do súdito à comunidade dos iguais. A democracia e a própria política, segundo Rancière, só existem quando uma “parte dos sem parte” (*part des sans-part*), seja *demos*, povo ou proletariado, vem misturar as cartas dessa identidade e dessa ordem hierárquica, que ele chama de polícia.

A obra de Rancière extrai sua coerência interna, sua clareza conceitual e sua força retórica das diferentes oposições conceituais que a estruturam. Em particular, a antítese político-policial não é apenas seu elemento mais conhecido, mas também parece representar a pedra angular de toda a sua teoria política. Nesse sentido, é importante retornar a essa oposição binária antes de considerar se ela também define a relação entre democracia e instituições. Recordemos primeiro a definição de polícia de Rancière, como “a lei geralmente implícita que define a parte ou a ausência de parte das partes” (Rancière, 1995, p. 52). A polícia é a lógica pela qual uma atividade, um modo de ser ou uma ocupação são atribuídos a um lugar e função específicos na comunidade. A polícia também é essa divisão primária que rege o que pertence ou não a essa mesma comunidade, por exemplo, a rejeição centenária das mulheres fora do campo político com base em certos traços ou ocupações consideradas específicas de sua essência e inadequadas à esfera pública. Para Rancière, a política é: “primeiro, uma ordem de corpos que define as divisões entre modos de fazer, modos de ser e modos de dizer, o que significa que tais corpos são designados nominalmente a tal lugar e a tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que torna tal atividade visível e outra não, que tal palavra seja ouvida como discurso e outra como ruído” (Rancière, 1995, p. 52).

Não nos deixemos enganar por esta definição altamente abstrata: as consequências da lógica policial são reais. Basta pensar, mais uma vez, na invisibilidade milenar de que sofre a condição feminina ou, em termos da história da filosofia política, na longa tradição que procura desqualificar o povo quanto ao exercício da cidadania a partir de uma oposição entre vida nua (*zoe*) e vida qualificada (*bios*). Ambas as formas de exclusão são

formas de políticas que associam os sujeitos a certos traços ou modos de existência e, com base nisso, os qualificam como seres inferiores ou fundamentalmente apolíticos.

A polícia não é apenas uma distribuição hierárquica de papéis sociais, mas também uma representação consensual da ordem social. Na lógica policial, a sociedade é apresentada como a soma sem resto de suas partes. Cada um encontra aí o lugar e a quota de poder que convém ao seu nome, ao seu modo de existência, à sua ocupação e aos seus outros marcadores identitários (Rancière, 1998, p. 176-177). É por isso que Rancière afirma que a expressão “circule, não há nada para ver” não é apenas uma fórmula característica de uma intervenção policial, mas também constitui sua lógica operativa. “Nada a fazer”, por exemplo, entre a miséria sofrida pelos cidadãos na esfera privada e a afirmação da igualdade sem distinção escrita no preâmbulo de sua constituição. “Nada a fazer” entre o imigrante indocumentado (*sans-papiers*) e o trabalhador com cidadania francesa; “nada a fazer” entre a exclusão de um grupo da cidadania plena e completa e a igualdade que, no entanto, é reconhecida quando chega a hora de submeter um de seus membros à justiça criminal. É também a lógica policial que nos sugere, por exemplo, que é natural e apropriado que um operário industrial fale, apareça e se comporte de determinada maneira. A polícia consiste, portanto, em apagar a contingência do vínculo entre identidade e poder. Ela representa aquela ontologia social que nos faz conceber certos sujeitos como naturalmente dispostos a governar e nos torna incapazes de admitir o caráter político ou mesmo racional de vozes mais discordantes.

Em seus escritos políticos, Rancière costuma usar o termo *arkhé* para designar esse vínculo ontológico. O *arkhé*, princípio de início e comando no grego antigo, é para o filósofo o princípio pelo qual uma distribuição de identidade se une a uma distribuição hierárquica de títulos para governar (Rancière, 1995, p. 33-34; e, Rancière, 2005, p. 26). Segundo Rancière, vivenciamos a política (e não apenas a dominação) porque a intervenção de um sujeito igualitário interrompe esse relato hierárquico. A democracia seria, portanto, de certa forma, uma condição de possibilidade da política.

Segundo Rancière, a ação democrática se desenvolve a partir de um axioma diametralmente oposto ao da polícia: o pressuposto da igualdade de todos – uma igualdade incondicional. A democracia é, nesse sentido, anárquica porque investe um título para governar – a igualdade – que, em última análise, não tem outro fundamento senão a ausência de um título privilegiado. Para se tornar uma força política, no entanto, a igualdade deve se tornar mais do que um princípio ou um status: deve ser encenada e representada como uma capacidade de agir, falar, governar. Assim, tornar-se ator político

é, portanto, desempenhar o papel de igual, processo que ele chama de “subjetivização”. Da plebe romana aos dissidentes de maio de 68, os sujeitos políticos celebrados aqui romperam com a ordem social, mas sobretudo com a posição que esta lhes atribuiu. Esses sujeitos não agem com base em qualquer outra qualificação que não seja a presunção de sua igual liberdade. Para Rancière, sua ação manifesta “a parte dos sem parte” e força a consideração daqueles que até então foram abandonados (Rancière, 1995, p. 31). É por isso que a democracia representa uma verdadeira ruptura com a lógica *arcaica* da política. A ação democrática revela a contingência das hierarquias sociais ao enfatizar a parcela de igualdade que elas solapam ou ocultam. Em suma, é bastante justo dizer que o autor coloca em termos antitéticos e até binários as lógicas subjacentes à política e à democracia. Esta deve ser entendida, diz ele, como lógicas inteiramente heterogêneas que só se encontram no conflito e no mal-entendido (Rancière, 1995, p. 53).

A ênfase de Rancière na dimensão “anárquica” (*an-archique*) da democracia levanta a questão de sua dimensão institucional, seja ela pensada em termos materiais, discursivos ou simbólicos. O problema que se coloca é, portanto, o seguinte: como conceber a relação que esse poder igualitário mantém com as formas institucionais ou mesmo estatais de igualdade? A questão é também a da história dessas formas, da possibilidade de a democracia deixar rastros e do valor daqueles legados pelas lutas democráticas do passado.

A relação estabelecida por Rancière entre democracia e instituições parece à primeira vista inequívoca: a democracia “não é um regime político” e “nunca se identifica com uma forma político-jurídica” (Rancière, 1998, p. 170; e, Rancière, 2005, p. 62). Essas fórmulas sem retorno são facilmente interpretadas como a afirmação de uma democracia puramente baseada em eventos, erupções emancipatórias e momentos de ruptura. Esta evidência é, na minha opinião, enganosa. A teoria política de Rancière de fato não é transparente quanto a como considerar essas negações.² A questão, porém, permanece. Devemos entender a afirmação “a democracia não é um regime” segundo o registro da antinomia ou da irreducibilidade? Em outras palavras, democracia e política não têm absolutamente nada a ver com o Estado e suas instituições, exceto na oposição antitética de suas respectivas lógicas (uma igualitária, outra hierárquica)? Devemos categorizar tudo relacionado ao Estado ou mesmo a qualquer instituição como pertencente ao

² Como aponta Gabriel Rockhill, Rancière busca dessubstancializar a democracia, ou seja, passar de uma concepção de democracia como modo de estar junto ou como forma de estado para uma concepção que favorece os acontecimentos e a ação democrática (Rockhill, 2009, p. 57).

domínio da polícia? Nesse sentido, devemos considerar as referências estatais à igualdade, aquelas encontradas, por exemplo, nos preâmbulos das constituições republicanas, como a simples mistificação ou domesticação de um poder real dos iguais encontrado em outros lugares, nas margens? Essa leitura é indubitavelmente possível e parece à primeira vista confirmada pelas oposições binárias que estruturam o corpus da obra (política versus polícia, consenso versus dissenso, pressuposto de igualdade versus pressuposto de desigualdade etc.). Afinal, não está Rancière afirmando que o termo “polícia” é mais apropriado para a política de Estado, ou seja, “o que geralmente se chama pelo nome de política”, ou seja, “o conjunto de processos pelos quais a agregação e consentimento das coletividades operam, a organização dos poderes, a distribuição de lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (Rancière, 1995, p. 51)?

A democracia como excesso³

No capítulo terceiro de *O ódio à democracia*, Rancière escreve: “A palavra democracia, então, não designa propriamente nem uma forma de sociedade nem uma forma de governo (...). E não há, propriamente falando, um governo democrático. Os governos são sempre exercidos da minoria para a maioria. O ‘poder do povo’ é, portanto, necessariamente heterotópico para a sociedade desigual e o domínio oligárquico. É o que desvia o governo de si mesmo, desvia a sociedade de si mesma. É, então, também o que separa o exercício do governo da representação da sociedade” (Rancière, 2005, p. 58-59). Com certa polêmica, retoma a noção grega de *democracia* para confrontar suas apropriações consensuais e enfatiza que essa noção se refere, antes de tudo, a um poder de aparição do povo, como um povo dividido: entre o povo que se conta e o que não é contado como parte do comum ou, no vocabulário romano, entre o *populus* e a *plebs*. E como um povo dividido “que se atribui como parte” (como *plebs*) “a igualdade que pertence a todos os cidadãos” (como *populus*) (Rancière, 1995, p. 28). Por isso, a democracia não é uma forma de sociedade, mas sim uma forma de dividir um corpo social, revelando como se conta e aquilo que é mal contado.

Rancière também desloca a noção de democracia da ideia de governo da maioria para a afirmação da capacidade de qualquer pessoa de participar dos assuntos públicos.

³ Rancière escreve: “A democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso” (Rancière, 2005, p. 15).

De fato, como mostrou Josiah Ober, é significativo que o sufixo grego *kratos* apareça na palavra *demo-cracia* em vez do sufixo *archein*. Se a primeira indica uma força, um empoderamento, uma “capacidade de fazer” e, em particular, “uma capacidade política ativada”, a segunda, por outro lado, é usada para indicar “uma preocupação com o controle de um aparelho (preexistente)” (Ober, 2008, p. 6). Aqui se mobilizam dois pressupostos que a reflexão de Rancière se interessou em discutir: por um lado, a ideia segundo a qual uma estrutura vertical de governo de uns em relação a outros, ou de comando-obediência, supõe relações desiguais entre uma minoria e uma maioria, entre quem manda e quem obedece, entre quem decide e quem deve aceitá-la e executá-la. E, por outro lado, a ideia de que uma manifestação democrática interrompe essa estrutura desigual ao mostrar que as relações de comando negam essa igualdade de inteligência sem a qual essa mesma estrutura não pode funcionar; sem a inteligência de quem pode acolher, compreender e cumprir o que lhe é ordenado, cooperando com ele.⁴

Não é que uma ação política deva excluir todas as formas de verticalidade, pois as organizações costumam incluir relações desse tipo. É uma questão, não é desnecessário reiterar, pensar que o político nessas organizações tem a ver com o modo como, em meio a essas relações governamentais, e não nelas ou por causa delas, um poder comum do anônimo consegue se afirmar. Além disso, pode-se pensar também que as organizações políticas estão justamente preocupadas em que suas formas de verticalidade possam se tornar mais igualitárias por meio de diferentes recursos: rotação de cargos governamentais, elegibilidade aleatória, elegibilidade de qualquer um para esses cargos. E, sobretudo, se se trata de organizações políticas, devem ser aquelas que afirmam a contingência e instabilidade dos cargos governamentais, a partir do reconhecimento de que são posições estabelecidas em função de determinados objetivos estratégicos e não em virtude de uma diferença de capacidades que estabelece alguns para o governo e outros para serem governados.

Por isso mesmo, o fato de a democracia não poder ser reduzida a uma forma de governo não deve invalidar as lutas democráticas que obtiveram instituições estatais e outras formas de governo mais igualitárias. Aqui se poderia pensar em lutas

⁴ Sobre esse ponto, que Rancière insiste repetidamente em vários lugares de sua obra, cabe um esclarecimento para evitar mal-entendidos: não se trata de dizer de forma alguma que a igualdade funda a desigualdade, mas que é uma questão de afirmar que a desigualdade não pode funcionar sozinha, que exige contar, em parte, com a igualdade. De fato, afirmar a primeira seria muito problemático, pois, por um lado, “a desigualdade é capaz de se autorizar, sem pedir para ser derretida” (Rancière, 2012, p. 194). E, por outro lado, seria muito questionável dizer que a igualdade funda a desigualdade no sentido de que é ela que acaba por conduzir à dominação.

emancipatórias como aquelas que tiveram que acontecer, por exemplo, na revolução francesa, ou a partir desta na revolução haitiana, que poderiam ter o efeito de transformar as estruturas estatais e as formas de governo. No entanto, o que há de democrático neles é o poder de intervenção comum que eles tornaram visível e verificado, e que conseguiram inscrever nessas estruturas. O que é revolucionário nesses casos é a ruptura radical de uma ordem simbólica, uma vez que essa constatação de um ator coletivo inédito e suas demandas trouxe consigo, não sua capacidade per se de instituir um novo Estado, estrutura de governo ou instituição popular. De fato, do ponto de vista de Rancière, reduzir essas práticas à sua capacidade de constituir uma nova estrutura de governo, entre outras coisas, pode fazê-las perder de vista sua autonomia em relação a qualquer configuração estatal e, assim, levar à impossibilidade de que possam ser *garantidas* por alguma instituição (estatal ou popular).

Precisamente, tal autonomia tem a ver com a capacidade dessas práticas de desviar o governo de si mesmo, “desviando a sociedade de si mesma”, ou seja, refere-se ao excesso dessas práticas em relação a qualquer ordem constituída, que não podem deixar de dividir pois isso sempre pode dar origem à má conta do dano à igualdade. E, por isso mesmo, alude às intervenções e aos efeitos igualitários que essas práticas podem produzir em determinadas instituições (sociais e estatais), transbordando-as. Esse excesso tem a ver, inicialmente, com a natureza irreduzível do conflito político, com a forma como ele ultrapassa as soluções do “bom governo” e, portanto, não é resolúvel nem removível, precisamente por causa do dano à igualdade que sempre pode ocorrer em todas as ordens de significado e percepção. Em segundo lugar – e em relação ao anterior –, está em jogo o excesso do *demos* em relação a qualquer representação ou “conta” que dele se possa fazer (em termos de Estado, nação, identidade cultural, opinião pública, etc.), pois é sempre uma conta ruim ou incompleta. Mas, ao mesmo tempo, e por tudo o que foi dito, este excesso tem a ver com o “excesso de igualdade”, com o modo como a igualdade nunca pode ser plenamente realizada, embora possa inscrever-se, mais ou menos, em direitos, leis e instituições, sem ser por eles *garantidos* definitivamente.

De fato, nas constituições dos modernos regimes ditos democráticos, esse excesso é incluído por meio do princípio da soberania popular, que aponta para a operação contraditória de transformar em princípio fundador, em *arkhé*, justamente, o princípio – sem fundamento, nesse sentido anárquico (sem *arkhé*) – da igualdade de qualquer um com qualquer um (Rancière, 2005, p. 84). Por isso, esta “ficção do povo soberano”, a que se recorre para legitimar as ordens constitucionais e os governos que autoriza, permite

também estabelecer um “nexo entre a lógica governamental e as práticas políticas”. Um nexo por meio do qual possam questionar essa lógica governamental e a representatividade que ela busca, a partir da divisão do povo e da “formação de um povo suplementar em relação ao que está registrado na constituição, representado pelos parlamentares, consubstanciado na Estado” (Rancière, 2005, p. 84). Assim, esses regimes ditos democráticos teriam que aceitar, embora muitas vezes tendam a se imunizar contra isso, que o princípio que os legitima é também a aceitação contínua de sua legitimidade instável, que sempre pode ser questionada por um povo dividido e manifesta a sua voz, como uma parte que se afirma como o todo.

Recentemente, Judith Butler, num texto dedicado à fórmula “nós, o povo” e seus efeitos performativos, retomou considerações nesse sentido para acentuar a dimensão excessiva que está em jogo aqui. À luz dessa leitura, se a soberania popular, em toda a sua indeterminação, nunca é plenamente representada nas instituições representativas, nem nos processos eleitorais, então há necessariamente uma separação entre o povo e seus representantes. E “algo permanece intraduzível sobre a soberania popular se ela pode tanto eleger regimes quanto derrubá-los” (Butler, 2016, p. 50). Isso, que a soberania popular pode legitimar as instituições representativas, mas ao mesmo tempo pode colocá-las em questão, mostra o modo como esse princípio ultrapassa qualquer instituição jurídica estabelecida.

Além disso, as condições de um governo democrático dependem desse poder excessivo, que Butler – convergindo aqui com Rancière – chama provocativamente de “energia anárquica” ou “princípio permanente de revolução” (Butler, 2016, p. 51). Assim, mais do que um princípio de unificação que pode ser traduzido na ideia de uma vontade geral que pode ser representada, é um princípio que não é totalmente representável nem totalmente traduzível em uma ordem política, que confere legitimidade, mas também deslegitima, e mais ainda, legitima a possibilidade de deslegitimação.

É então devido a esse excesso, em todos os seus diferentes registros convergentes, que nenhuma instituição pode garantir ou representar plenamente a igualdade democrática, embora, insisto, algumas possam *registrar-la* mais do que outras. E embora, de fato, os desvios que as lutas democráticas podem produzir nas instituições estabelecidas tenham a ver com essas inscrições. Antes de continuar refletindo sobre a questão do excesso, e discutindo a necessária autonomia das práticas emancipatórias, pensemos um pouco sobre essa questão da *inscrição*, já que, nas palavras de Rancière, as manifestações democráticas “têm efeitos sobre os dispositivos institucionais do poder

político e usar este ou aquele desses dispositivos. Produzem inscrições de igualdade e questionam inscrições existentes” (Rancière, 1995, p. 141).

Considere, por exemplo, uma cena muito antiga, à qual Rancière se refere em vários lugares textuais: a reforma de Clístenes (Rancière, 2005, p. 51). Ao romper as divisões territoriais existentes, ao criar unidades territoriais heterogêneas, separadas geograficamente, e ao definir a cidadania por pertencer a essas diversas unidades, a reforma teria impedido a predominância de determinados clãs aristocráticos, e delimitado a qualidade de cidadão de origem familiar tribal (Quintana, 2013, p. 149-150). Assim, de tal reforma, a democracia pode emergir como ruptura na ordem de filiação e como fratura na distribuição dada do povo, o que permite sua duplicação; como “invenção de uma topografia do outro e aquilo mesmo que rompe as relações identitárias” (Rancière, 2005, p. 51). Assim, esta reforma institucional permite “colocar um mundo no outro”, inscrevendo, no seio de um espaço social desigual, uma igualdade instituinte de novas relações; uma *inscrição* na qual podem aparecer os *kratos* do *demos*. Expressá-lo numa formulação que revela o paradoxo que aqui se tece: uma reforma institucional permite a instituição de modos de aparecer em que se manifesta o caráter irrepresentável do *demos*, que não pode ser plenamente explicado por nenhuma configuração institucional (Quintana, 2013, p. 150).

À vista disso, a inscrição não é um traço objetivado e morto, como considera Myers (Myers, 2016, p. 59). Muito pelo contrário, o que a noção nos permite indicar é que esses são caminhos muito vivos, mas virtuais, lacunas-intervalos institucionais produzidos no interior das instituições, em seu seio, como formas de espaçamento e combate aos mecanismos de desigualdade nas instituições estabelecidas. E trata-se também de caminhos indeterminados, incorpóreos, que, pelo modo como a igualdade aparece de forma indeterminada, podem ser apropriados e mobilizados por outras lutas igualitárias, diferentes daquelas que as originaram.

Retornando à questão do excesso, Rancière escreve: “A democracia nunca se identifica com uma forma jurídico-política, o que não significa que esta lhe seja indiferente. Significa que o poder do povo está sempre aqui e além dessas formas. Mais aqui, porque não podem funcionar sem se referir, em última instância, àquele poder do incompetente que funda e nega o poder do competente (...). Mais ainda, porque, pelo próprio jogo da máquina governamental, as formas que inscrevem esse poder são constantemente reapropriadas na lógica natural dos títulos de governar” (Rancière, 2005, p. 62). Somente de uma forma descontextualizada se pode inferir da primeira frase da

citação o que Myers deduz. Em suas palavras: “Rancière não esconde sua hostilidade à institucionalização, declarando que (...) a democracia ‘nunca pode ser identificada com uma forma jurídico-política’” (Myers, 2016, p. 56). Assim, o que a citação afirma ao enfatizar que as práticas de emancipação estão aqui e para além das formas jurídico-políticas nada mais é do que o excesso das primeiras em relação às últimas: o modo como estas exigem a igualdade que aquelas manifestam e que nunca podem garantir plenamente, e a maneira como as práticas emancipatórias podem afetar essas formas, afirmando nós políticos nelas, resistindo à sua mera judicialização e captura por uma lógica consensual e um governo de especialistas. Por isso, as formas jurídico-políticas não são indiferentes. Com efeito, “os direitos de associação, reunião e manifestação permitem organizar uma vida democrática, isto é, uma vida política independente da esfera estatal” (Rancière, 2005, p. 82). Ou seja, nos termos do que temos pensado, as formas jurídico-políticas, não *per se*, mas quando usadas politicamente, permitem que a vida autônoma das práticas de emancipação se desdobre; aquela vida autônoma que, por sua vez, zela pela vitalidade política dessas formas, porque elas podem continuar a permitir usos emancipatórios nas lutas democráticas, das quais, de fato, provêm.⁵

Desta maneira, os dispositivos jurídico-políticos não são simplesmente recursos, mas até *condições* importantes para a ação política, conquistadas nas lutas democráticas. No entanto, com tudo, as formas, os dispositivos e as práticas de emancipação não podem ser identificados com esses dispositivos. Isso, nada mais e nada menos, é exatamente o que indica sua autonomia. De fato, o uso desses dispositivos em práticas emancipatórias implica que sejam assumidas como condições que nunca coincidem com a sociedade, a justiça, a igualdade e a liberdade que alegam representar. Dessa forma, afirma-se a distância entre aqueles e estes, ou seja, nem mais nem menos que o excesso destes em relação àqueles, *como condição até mesmo do poder político desses recursos institucionais*. Daí o paradoxo destacado em *O Desentendimento*: “No momento em que as instituições de representação parlamentar foram postas em causa, quando prevaleceu a ideia de que eram ‘apenas formas’, eram, no entanto, objeto de uma vigilância militante muito mais elevada. E vimos gerações de militantes socialistas e comunistas lutando ferozmente por uma constituição, direitos, instituições e operações institucionais que, por

⁵ Mais ainda, “essas formas de manifestação têm efeitos sobre os arranjos institucionais do político e fazem uso de um ou outro desses arranjos (...). Consequentemente, não são de forma alguma indiferentes à existência de assembleias eleitas, garantias institucionais da liberdade de expressão e sua manifestação, dispositivos de controle estatal. Eles encontram neles as condições de seu exercício e, por sua vez, as modificam. Mas não se identificam com eles” (Rancière, 1995, p. 141).

outro lado, diziam expressar o poder da burguesia e do capital. Atualmente, a situação se inverte e a vitória da chamada democracia formal é acompanhada de um notável desafeto em relação às suas formas” (Rancière, 1995, p. 137). Quando, por qualquer motivo (suspeita na natureza meramente formal das formas jurídicas do Estado de Direito, e em sua captura pelos poderes denunciados do capital e da burguesia) a lacuna entre essas formas jurídico-políticas e os ideais de justiça foi reconhecida dos movimentos emancipatórios, houve maior vigilância e maior luta para transformar essas formas e torná-las mais igualitárias, inclusive usando-as politicamente. Em contraste, hoje, quando se acredita consensualmente que a derrota do comunismo significou a vitória inquestionável da democracia liberal, assume-se que o direito pode representar a sociedade e realizar os ideais democráticos. Mas isso implica que se fecharam as lacunas – embora isso nunca possa acontecer completamente – que justamente permitem que o direito seja usado politicamente para construir argumentos igualitários, ou seja, que o direito se divide como um recurso heterogêneo e é algo mais do que dispositivos jurídicos para a regulação social. Essa confiança no poder transformador per se do direito, essa judicialização e essa despolitização do direito trazem, então, um enfraquecimento das lutas sociais, e esse enfraquecimento tem colaborado para que conquistas que foram produto das lutas democráticas, como os direitos sociais, possam seja desmantelado, as garantias para a greve, o protesto etc., tal como se realiza, como vimos, no Estado consensual.

O desmantelamento de tais conquistas é também uma derrota para a luta político-social. Uma derrota que tem como outra face a perda de vitalidade das instituições representativas que é bastante visível nas ordens consensuais atuais.

Conclusão

Embora para Rancière a democracia como atividade política igualitária seja autônoma em relação ao Estado, seu campo de atuação não é uma esfera ontológica diferente em relação ao Estado, nem se caracteriza apenas por um movimento de destotalização e dispersão. Além disso, para Rancière, o Estado não é simplesmente uma força de unificação, totalização, integração, embora existam configurações estatais que podem se comportar predominantemente dessa forma, nem é uma máquina que, como “um monstro rígido”, impôs a “rigidez da sua ordem à vida da sociedade” (Rancière, 1995, p. 52). Trata-se, antes, de uma assembleia heterogênea em que predominam lógicas

verticais de organização social que, a partir de várias instâncias (gestão econômica e social, representação legislativa, decisão judicial), privam os órgãos da possibilidade de intervir e decidir sobre os assuntos que lhes dizem respeito, mesmo em configurações estatais que tentam ser mais participativas e introduzem mecanismos de intervenção de baixo para cima.

As lutas políticas democráticas poderiam ser entendidas como contrárias a esse movimento de despolitização e, nesse sentido preciso, poderiam ser pensadas como contra estatais. No entanto – e isto é fundamental para marcar a diferença com o antiestatismo autonomista –, num movimento de *espaçamento, no interior* tanto do Estado como da sociedade, que divide, fratura, altera por meio da criação de interstícios dentro deles. Trata-se de afirmar um poder de organização, intervenção e decisão em práticas e dispositivos muito diversos que podem ser usados (e geralmente o fazem, porque vivemos em configurações estatais) de dispositivos estatais, para afirmar esse poder, prolongá-lo e multiplicá-lo.

Por tudo isso, pode-se dizer também que as práticas de emancipação não são meramente reativas, defensivas ou desintegrantes, mas experimentais, criativas e configuradoras de um campo de experiência. Além disso, o Estado não é constituído apenas por lógicas policiais, mas também inscrito ou atravessado por lógicas políticas, que podem ser mobilizadas em lutas emancipatórias, e as lógicas policiais também atravessam corpos e formações sociais em geral, não apenas o estado. Por esta última razão, como destaquei antes, a política surge sempre no que é estabelecido pela polícia para desestabilizá-la e configurá-la.

Deve-se repensar o trabalho da revolução, portanto, não o abandonar, nem ceder a um mero reformismo centrado no Estado. Mas também significa compreender a temporalidade do político de outra maneira, além da temporalidade faseada do reformismo e além da lógica do tudo ou nada (soma zero) do pensamento revolucionário tradicional.

Da mesma forma, deve-se ir além de uma dicotomia usual na discussão da democracia: aquela que opõe a democracia representativa à democracia direta. Certamente, Rancière argumenta que “a representação nunca foi um sistema inventado para paliar o crescimento populacional”, mas “uma forma oligárquica”, “de funcionamento do Estado inicialmente baseado no privilégio das elites naturais”, dos proprietários, homens, brancos, ou, como hoje, especialistas em tecnocracia. Porém, “isso não significa que as virtudes da democracia direta devam ser opostas às mediações e

desvios da representação, ou desafiar as aparências mentirosas da democracia formal em nome da democracia real. É tão errado identificar democracia e representação quanto fazer de uma a refutação da outra” (Rancière, 2005, p. 61). O problema dos modelos representativos de democracia é que eles perdem de vista a heterogeneidade do que se costuma chamar de “democracia representativa”, ou seja, o caráter heterológico das formas jurídico-políticas das constituições e das leis estaduais, o modo como elas são atravessadas por diferentes lógicas (igualitárias e desiguais, fixando e permitindo sua desestabilização), pois são formas que fixam o comum e a capacidade política de quem dele pode participar, mas que também foram desviados e inscritos, de diferentes maneiras, para as lutas democráticas. E é justamente isso que os defensores da democracia direta (como democracia real) perdem de vista diante da representação: perdem de vista o fato de que não existe um povo real que se expresse em formas de demonstração direta, mas sim um povo sempre dividido que pode afirmar o conflito, reconfigurar-se e reinventar o comum graças também às formas de representação jurídico-política que conquistou, embora sem nunca se identificar com elas.

Em suma, radicalizar a democracia não significa necessariamente separá-la do campo institucional. Ao contrário da leitura comum, mas errônea, Rancière reconhece a importância das referências oficiais à igualdade e outras instituições igualitárias, incluindo aquelas associadas ao Estado. Essas “inscrições” são tanto o legado de lutas emancipatórias passadas quanto uma plataforma que pode ser usada para encenar novas ações democráticas. Se devemos reconhecer a natureza radical da definição de democracia de Rancière, isso não deve ser feito à custa de sua complexidade. A sua visão das instituições igualitárias é de fato ambivalente, ele não as rejeita, mas também se abstém de celebrá-las como a personificação da igualdade. Acima de tudo, recusa qualquer confusão entre democracia e o regime estatal que leva seu nome. Embora a democracia não possa ser reduzida a qualquer forma institucional, ela também deixou a marca desse suplemento no próprio coração das instituições políticas.

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. “**Democratie sauvage**” et “**Principe d'anarchie**”. In: *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXI, N° 97, 1993, p. 225-241.

BUTLER, J. “**We, the People**”: **Thoughts on Freedom of Assembly**. In: Badiou, A. et al., **What is a People?** New York: Columbia University Press, 2016, p. 49-64.

- LEFORT, C. **Éléments d'une critique de la bureaucratie**, Paris, Gallimard, 1969.
- MOUFFE, C. **Agonistics: Thinking The World Politically**. London: Verso, 2013.
- MYERS, E. **Presupposing Equality: The Trouble with Rancière's Axiomatic Approach**. In: *Philosophy and Social Criticism* 42/1, 2016, p. 45-69.
- OBER, J. **The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule**. In: *Constellations* 15/1, 2008, p. 1-9.
- QUINTANA, L. **Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière**. In: *Pléyade* 12, 2013, p. 143-158.
- RANCIERE, J. **La Méésentente. Politique et philosophie**. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- RANCIERE, J. **Aux bords du politique**. Paris: La Fabrique, 1998.
- RANCIERE, J. **La Haine de la démocratie**. Paris: La Fabrique, 2005.
- RANCIERE, J. **La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan**. Paris: Bayard, 2012.
- ROCKHILL, G. **La démocratie dans l'histoire des cultures politiques**. In: GAME, J. et LASOWSKI, W. (Org.). **Jacques Rancière. Politique de l'esthétique**. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2009, 55-71.
- WOLIN, S. S. **Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

REFLEXIONES SOBRE LA CRITICIDAD DEL MARXISMO Y LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA. UN ENFOQUE DESDE LA PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Maria Luz Mejias¹

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo realizar un análisis contextual de la direccionalidad del marxismo latinoamericano desde la muerte de José Carlos Mariátegui hasta nuestros días. Inevitablemente, este empeño tropieza con las diversas formas en que se ha manifestado el pensamiento de izquierda, con sus disímiles proyecciones, y, sobre todo, con la forma en que ha enfrentado los distintos acontecimientos históricos en el continente. En este sentido, el trabajo parte de la forma auténtica de marxismo, cuya expresión más genuina fue el pensamiento de Mariátegui, así como los alejamientos posteriores respecto al marxismo clásico, vislumbrados preferentemente en los posicionamientos teóricos de algunas figuras en la etapa controversial del "empobrecimiento" del marxismo en América Latina (1941-1958). Se reflexiona en torno al mantenimiento de esta tradición crítica del marxismo latinoamericano y la forma que entroniza con otras tendencias de pensamiento denominadas que se ubican dentro de la perspectiva del "pensamiento crítico".

Palabras claves: marxismo latinoamericano, pensamiento crítico, izquierda latinoamericana.

REFLECTIONS ON THE CRITICALITY OF MARXISM AND THE LATIN AMERICAN LEFT: AN APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF CRITICAL THINKING

Abstract: This paper aims to conduct a contextual analysis of the directionality of Latin American Marxism from the death of José Carlos Mariátegui to the present day. Inevitably, this endeavor encounters the various forms in which left-wing thought has manifested itself, with its diverse projections, and, above all, with how it has confronted different historical events on the continent. In this sense, the work starts from the authentic form of Marxism, whose most genuine expression was Mariátegui's thought, as well as the subsequent departures from classical Marxism, glimpsed mainly in the theoretical positions of some figures during the controversial stage of the "impoverishment" of Marxism in Latin America (1941-1958). Reflection revolves around the maintenance of this critical tradition of Latin American Marxism and the way it intersects with other denominational thought trends within the perspective of "critical thinking".

Keywords: Latin American Marxism, critical thinking, Latin American left-wing.

Introducción

El artículo tiene como objetivo realizar un análisis contextual de la direccionalidad del marxismo latinoamericano desde la muerte de José Carlos Mariátegui hasta nuestros días. Inevitablemente, este empeño tropieza con las diversas formas en que se ha manifestado el

¹ Master en Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Doctora en Ciencias Filosóficas. Profesora Titular. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Filosofía. Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara, Villa Clara, Cuba. ORCID: 0001-5926-6530. E-mail: marialuzmejias65@gmail.com.

pensamiento de izquierda, con sus disímiles proyecciones, y sobre todo con la forma en que ha enfrentado los distintos acontecimientos históricos acaecidos en el continente.

Dichas consideraciones tienen un antecedente histórico importante, contenido en la propia conceptualización de la historia de las ideas latinoamericanas, y específicamente, en la teoría marxista, las cuales no han tenido una historia propia independientemente de las condiciones sociales que le dieron origen y las sostienen. En este sentido, resulta oportuno destacar en primer término, la forma auténtica de marxismo que se desarrolla y antecede a esta etapa, fundamentalmente, el pensamiento marxista de José Carlos Mariátegui, y los alejamientos posteriores del marxismo clásico, vislumbrados preferentemente en los posicionamientos teóricos de algunas figuras en la etapa, controversial, del empobrecimiento del marxismo en América Latina (1941-1958).

A través de una metodología de investigación y análisis que parte de la dialéctica materialista, el método de la unidad de lo lógico y lo histórico, así como el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto, permitieron la reconstrucción de los antecedentes históricos y teóricos indispensables para el análisis de la lógica discursiva del marxismo en el continente, en estrecho vínculo con los acontecimientos que se perfilan. La obra de Max y la tradición que se remite a su nombre no se erigen por encima de la historia. El marxismo es una tradición viviente que se reanima en la dialéctica entre el pasado y el presente. No constituye una teoría fosilizada a la cual se suele acudir porque despierta curiosidad; tampoco puede reducirse a meros proyectos de investigaciones porque como teoría científica y guía para la acción, constituye mucho más que un contenido para investigar.

Lo expuesto anteriormente promueve el análisis en torno al status actual de la teoría marxista, en el contexto de un panorama continental signado por las urgencias críticas que se perfilan en el panorama mundial actual, donde el capitalismo, en tanto sistema altamente dinámico, presenta mecanismos de explotación y de extracción de plusvalía más complejos y diversificados que los existentes en los tiempos de Marx y Engels. Aún así, la visión dialéctica que permite apreciar el despliegue de las contradicciones sociales, obliga a retomar el marxismo en la visión crítica originaria, en la lucha por la destrucción de las relaciones capitalistas de producción para construir una nueva sociedad.

Por tanto, reflexionar en torno al mantenimiento de esa tradición crítica del marxismo hoy en América Latina y la forma que entroniza con otras tendencias denominadas “críticas” de pensamiento, es un análisis obligado en el presente trabajo, sobre todo para comprender el curso real de las transformaciones que deben dar al traste con la deformación estructural, con las desigualdades y la pobreza que imperan.

Desarrollo

Las contribuciones del marxismo continúan siendo, en el transcurso del tiempo, una perspectiva de análisis, una visión de totalidad y de interpretación de las dinámicas expansivas de la mercantilización progresiva de todas las esferas de la vida, sin la cual no podría comprenderse la complejidad de la sociedad capitalista contemporánea y las tendencias hegemónicas de la globalización neoliberal (LANDER, 2006, p.209). De igual forma, la tendencia actual en muchos intelectuales de evadir el terreno de la crítica y la revolución, están relacionadas con la hegemonía ideológico-política del neoliberalismo y el afianzamiento del postmodernismo. La perspectiva crítica de Marx fue desarrollada con el objetivo de que la sociedad capitalista fuera superada por otra sociedad justa, humana y sostenible.

La situación que impera en el continente latinoamericano en el decursar del siglo XXI, donde se encuentran desfasadas categorías como clases sociales, para situar la de actores sociales, y así ignorar la lucha de clases que tiene como finalidad la toma del poder político, y donde por demás, las transformaciones sociales se plantean en los marcos del capitalismo, evadiendo el concepto de revolución social para rebasar los marcos estructurales del sistema, hacen que la reintroducción del marxismo en el debate filosófico y político contemporáneo, constituya una exigencia para los movimientos sociales, las tendencias de pensamiento y las fuerzas políticas que preconizan el cambio social. Para analizar y entender la lógica expansiva del capitalismo mundial actual, no pueden ser eludidas las herramientas teóricas y las perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo.

La complejidad del tema se acrecienta por el hecho de que estas herramientas teóricas que deben potenciar un conocimiento social para realizar la transformación social, no apuntan hacia el análisis dialéctico de la sociedad y en la mayoría de los casos, no permiten dar cuenta de los problemas que afrontan las sociedades latinoamericanas, ni tampoco de las formas reales en que debe realizarse la superación del capitalismo. Por tanto, la visibilidad del asunto queda estancada en la tibieza de los pronunciamientos para aspirar a sociedades más equitativas, democráticas y sustentables. En este sentido resulta pertinente traer a colación algunas interrogantes que se colocan como emergencias dentro de las exigencias teóricas y prácticas, debatidas en varios escenarios académicos latinoamericanos y que tienen que ver con los problemas históricos desenvueltos por el marxismo latinoamericano. Dichas interrogantes se erigen como ejes transversales en la conceptualización de lo que hoy

día se debate en torno al carácter crítico del marxismo en esta región, sus alcances perspectivas y proyecciones, así como también, su originalidad (LANDER, 2006, p.232-233).

1. ¿Por qué la insistencia del marxismo latinoamericano y de los partidos comunistas del continente en buscar a la burguesía nacional como aliada en la lucha antimperialista?
2. ¿Por qué en el contexto de heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, los proyectos de transformación socialista le han otorgado un papel histórico al proletariado fabril, el cual es un sector de la población minoritaria en la mayoría de los países?
3. ¿Por qué y bajo qué formas fueron invisibilizados los temas esenciales de la heterogeneidad cultural y el problema racial de las diferencias, el mestizaje, asuntos medulares de estas sociedades?
4. ¿Por qué cuando estos sujetos pertenecientes a expresiones culturales de poblaciones indias, afroamericanas fueron incorporados a la reflexión sobre el carácter de estas sociedades, se les consideró como expresión de un “atrasado” desarrollo precapitalista destinado a modernizarse o desaparecer en el avance de la historia?
5. ¿Por qué en la tradición de pensamiento marxista ha sido perceptible la imposibilidad de pensar el futuro del continente desde su propia realidad histórica y tradiciones culturales, desde la potencia transformadora de sus propios sujetos histórico-sociales?
6. ¿Por qué hay un distanciamiento en la actualidad entre la multiplicidad de sujetos y las nuevas expresiones de luchas, con el marxismo?

La criticidad del marxismo latinoamericano está relacionada con el carácter creador y abierto otorgado a esta teoría como crítica de todo lo existente, pero también con el reconocimiento de la necesidad de superación y transformación social. Dicha transformación implica aquella que alcanza al ser y a la conciencia, que contribuye a que el hombre se percate de la urgencia de pasar a estadios superiores en todas las esferas, no solo la transformación de las condiciones materiales de existencia, sino, además, hacerlos tomar conciencia de su necesaria transformación espiritual (OSORIO, 2020,p.256).

El peruano José Carlos Mariátegui fundó una línea de interpretación que apuntó hacia la constitución de un marxismo latinoamericano. Más que una etapa en la historia del marxismo en América Latina, Mariátegui significa un programa cuya realización hubiera marcado el paso justamente de un marxismo en América a un marxismo latinoamericano, es decir, dejar atrás la repetición para pasar a la creación (FORNET-BETANCOURT, 2001,p.124). Mariátegui es el primer marxista de América no en el sentido histórico, sino

por el basamento fundacional que posee su obra como intento de dar forma nacional y latinoamericana al marxismo, como intento de superación del eurocentrismo y “prueba de la pluralidad en el marxismo o de la pluralidad de los marxismos creadores que se pueden derivar del método marxista” (FORNET-BETANCOURT, 2001,p.129).

No obstante, la concepción filosófica del pensamiento del Amauta contiene la dimensión metodológica del marxismo, es decir, una concepción abierta a las novedades teóricas, pero definido ideológicamente. Lo anterior significa que el autor en la defensa del marxismo creativo latinoamericano consideraba indispensable mantener vivo el pensamiento de Marx en las luchas por el socialismo, al tiempo que el propio carácter abierto de esta teoría no atentaba contra su compromiso ideológico, en términos de considerarlo como un método ideológicamente neutral. En este sentido, una lectura contextualizada del pensamiento y del legado de Mariátegui indica el camino necesario por el que debe transitar el marxismo hoy en América Latina, frente a los intentos reduccionistas de “occidentalizar” el pensamiento y las perspectivas emancipatorias en el continente.

Desafortunadamente, después de la muerte de Mariátegui, su programa no encontró una continuación creadora inmediata, ni fue reconocido como una base programática para adecuar el marxismo a las circunstancias latinoamericanas. Existe un balance entre un grupo de autores marxistas latinoamericanos con el hecho de que, el período histórico que sucede a la muerte del Amauta, es la etapa más precaria y deficiente en la historia del marxismo en América Latina (LOWY, 2010,p.10). En esta perspectiva se encuentran Pablo Guadarrama (2018), Raúl Fonet-Betancourt (2001), Michael Lowy, (2021), (Fonet-Betancourt, 2001), entre los esenciales.

En este sentido, los resultados de las perspectivas historiográficas referidas al desarrollo de las ideas marxistas apuntan hacia su estancamiento teórico por el hecho de prevalecer la repetición mecánica y dogmática de forma generalizada, y por el desplazamiento desde los ángulos de la creatividad hacia los intereses ideológicos de un dogmatismo que caracteriza a los Partidos Comunistas desplegados en todo el continente y fuertemente dominados por el stalinismo.

El planteamiento principal manejado en este período, desde el punto de vista político y estratégico, fue la propuesta de una revolución antifeudal en el continente, debido a la ausencia de condiciones objetivas para una revolución socialista. Uno de los errores más significativos en estos años fue la incapacidad teórica de los Partidos Comunistas para interiorizar y conceptualizar en el escenario latinoamericano, la teoría leninista de la “situación revolucionaria”, y ofrecer una adecuada argumentación de la correlación de

factores objetivos y subjetivos. Por consiguiente, se enfatizó en la realización de la revolución nacional y democrática en alianza con la burguesía nacional para promover una modernización progresista en los países, así como el desarrollo de sus fuerzas productivas.

El triunfo de la revolución cubana en enero de 1959 rompió con este paradigma sobre el cual el marxismo, junto a los Partidos Comunistas del continente, sistematizaban sus preceptos teóricos sobre la revolución socialista. Este acontecimiento histórico implementó un proceso ininterrumpido, una revolución democrática, agraria, antimperialista y socialista que cambió la vida del continente y preparó el terreno para nuevos desarrollos teóricos del marxismo latinoamericano. Lo esencial a partir de este momento fue que se puso en marcha una renovación de la teoría y práctica marxistas, que no se limitó a la simple actualización de la tradición existente, sino que amplió esa tradición con planteamientos enriquecedores que tuvieron en cuenta las particularidades del contexto (FORNET-BETANCOURT, 2001,p.267).

La Revolución cubana implicó una superación del marxismo latinoamericano existente hasta ese momento, al constituir no solo una culminación sino también una crítica práctica del existente, mostrando nuevos rumbos y perspectivas para la revolución (CUEVA, 2008,p.187).Teniendo en consideración que el marxismo-leninismo no es sólo una teoría crítica para ejercer la crítica, sino una teoría encaminada a transformar la realidad, la revolución cubana al lograr la toma del poder político, concretó la superación de los preceptos tradicionales establecidos por los Partidos Comunistas, así como también de aquellas posturas marxistas que en la práctica no se enfilaron hacia la transformación revolucionaria de la realidad.

En el desarrollo del propio proceso revolucionario cubano aparecen nuevas conceptualizaciones referidas a la teoría marxista, entre ellas, hay cuatro de obligada referencia:

- la definición del carácter de las formaciones sociales latinoamericanas
- el esquema de interpretación de las clases sociales y del sistema de eventuales alianzas.
- el carácter de la revolución latinoamericana
- las formas de lucha

Este marco histórico también posibilitó la inclusión de diferentes autores en la denominación de “pensadores marxistas”, por la forma latinoamericana de recepcionar el marxismo y tratar de fundamentar elementos teóricos que brindaran una nueva perspectiva de interpretación y desarrollo creativo de la tradición de pensamiento vinculada a Marx

(FORNET-BETANCOURT, 2001,p.292).Esta postura, que puede ser discutible desde la visión real del marxismo, carece de argumentos contundentes porque no arguyen sobre qué presupuestos se erige la calificación de marxistas a figuras que están dentro de la militancia teórica de tendencias como la filosofía latinoamericana de la liberación, o posteriormente la teoría decolonial, en las cuales suelen encontrarse autodenominaciones de “marxistas”, en determinadas figuras que integran estos movimientos teóricos, las cuales no perfilan una claridad meridiana con el núcleo duro de esta teoría, ni con la necesidad de rebasar con una acción transformadora, la sociedad capitalista.

Sin embargo, el carácter sobre el marxismo renovado de los sesenta y las riquezas de los debates suscitados, especialmente sobre el carácter de las formaciones sociales latinoamericanas, toman una direccionalidad opuesta en los perfiles del debate actual. Las sociedades latinoamericanas han cambiado sustancialmente en relación a la década del sesenta, sobre todo en lo referido a la composición de clases sociales y al tejido social (ACOSTA, 2011,p.161). Lo anterior indica la emergencia de nuevos sujetos sociales, como los movimientos indígenas y campesinos o diferentes organizaciones de bases territoriales urbanas que han situado nuevas interrogantes sobre rumbos posibles.

Esta diversificación de movimientos y actores sociales trae aparejado también una pluralidad de enfoques sobre la lucha, sus objetivos, formas concretas de realización, así como también una nueva reconfiguración de categorías y una forma muy peculiar de explicar la funcionalidad de los sujetos sociales.

No es casual entonces que “pueblo” y “clases sociales”, que habían sido categorías de análisis y también de convocatoria política para operar el cambio social, resulten sustituidas a partir de la década del setenta por otras como “sociedad civil”, “sujetos”, “actores” y “ciudadanía”. La invocación al “pueblo” asociada a la de “clase trabajadora” interpelaba en los setenta críticamente los límites de la democracia burguesa a cuya superación apuntaba desde los referentes de la propia estructura de referencia de clase (ACOSTA, 2010,p.113).

En tales condiciones el propio marxismo comienza a adoptar en muchas ocasiones un lenguaje equívoco y retomando algunas conceptualizaciones de Occidente como “sociedad civil” vs. “sociedad política”, intentando orientar las sociedades latinoamericanas hacia el establecimiento de las democracias post-dictaduras, obviando sobre todas las cosas, que el marxismo se constituyó haciendo “la *vivisección* del concepto de “sociedad civil” hasta descubrir su esencia económica y su contradictoria naturaleza clasista” (CUEVA, 2008, p.197).

Siguiendo la lógica de lo expuesto por Cueva, la categoría de sociedad civil resulta un campo semántico ambiguo para todo marxista, al cual puede apelar la burguesía para reclamar la descentralización de la economía a su favor y, al mismo tiempo, el pueblo para exigir que el Estado burgués respete la autonomía de sus organizaciones sindicales y partidistas. En esta misma direccionalidad está el concepto gramsciano de “sociedades occidentales”, que no encaja con el status particular latinoamericano de sociedades dependientes y subdesarrolladas.

Lo anterior resulta indispensable porque el marxismo latinoamericano está precisando en la actualidad de explicar desde sus posicionamientos y perspectivas teóricas, el verdadero status de las sociedades latinoamericanas, más allá del recurrente discurso poscolonial o decolonial, esbozado por diferentes tendencias y autores.

Cuando Gramsci puntualizó que las sociedades de Occidente estaban caracterizadas por el fortalecimiento de la “sociedad civil”, se refería al fortalecimiento de la sociedad burguesa, lo cual es necesario comprender en su sentido real para no desvirtuar las perspectivas de la revolución proletaria, es decir, la toma del poder político. La misma discusión sobre el carácter “leninista” de las transformaciones revolucionarias que deben operarse en las sociedades latinoamericanas,, lejos de ser un debate sobre que vía de transición y qué socialismo debe ser implantado, significa un referente sobre un problema de vital importancia, referido a dilucidar si aún es viable en nuestros contextos la alternativa anticapitalista y necesariamente antimperialista, si puede ser conformado un sujeto de la revolución social a partir del reconocimiento del papel de la lucha de clases en la transformación revolucionaria de la sociedad.

El marxismo hoy en Latinoamérica en su afán por renovar el espíritu crítico sobre el cual nació, está en la necesidad de asumir el complemento leninista de la teoría de la revolución social, en la actual coyuntura de recrudescimiento de la ofensiva imperialista. El marxismo en América Latina tiene que redefinirse como Pensamiento Crítico en el universo discursivo y en la praxis social continental. Para ello tropieza con la problemática radical de la configuración histórico-cultural latinoamericana, es decir, con temas que tienen a la revolución y la soberanía, con la democracia y con el tema del sujeto, problemáticas que lo resignifican en su criticidad, radicalidad y problematicidad.

Una mirada reflexiva sobre lo que debe erigirse como Pensamiento Crítico, la ofrece Lucien Goldmann (1975):

...” el pensamiento es siempre el intento por hallar un sentido de la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos...el conjunto de ese comportamiento exige siempre una síntesis viva entre el espíritu racional, el ordenamiento, por una parte y, por otra, su adaptación a la realidad y a las aspiraciones del sujeto gracias al espíritu crítico” (GOLDMANN, 1975, p.38).

Por su parte, Yamandù Acosta asevera que “cuando hablamos de Pensamiento Crítico nos referimos al que elabora, constituye, fundamenta y aporta a las transformaciones de la realidad con sentido emancipatorio” (ACOSTA, 2011,p.13).

Lo apuntado anteriormente implica rupturas obvias con las formas dogmáticas que han prevalecido para denominar como críticas a diferentes tendencias y escuelas de pensamiento que ejercen la crítica a un determinado problema históricamente situado, sin crear un conocimiento nuevo para la emancipación que necesita Latinoamérica. Tanto el marxismo como otras tendencias de pensamiento situadas dentro del contexto de la izquierda latinoamericana están necesitadas de una producción de discursos y acciones prácticas sociales, de construcción social.

Resulta paradójico observar, por su parte, cómo los estudios que se exhiben en el continente que compilan trabajos con enfoques de Pensamiento Crítico, no incluyen al marxismo en el desarrollo histórico latinoamericano. En las últimas décadas, no inspirados en el marxismo o separándose progresivamente de él, han proliferado variantes de “pensamiento crítico” que han abandonado irreflexivamente la producción de un conocimiento marxista y, por consiguiente, el método de análisis marxista de la realidad. Los ejes centrales de la teoría marxista, el capitalismo, la explotación, la plusvalía, la lucha de clases, el imperialismo, si bien es cierto que han sufrido transformaciones, no han desaparecido, al contrario, en muchos casos se han profundizado, por lo que el marxismo sigue siendo el horizonte inevitable de nuestro tiempo.

Como resultado de ello, lo que realmente está aconteciendo es el ejercicio de una crítica al marxismo y no una crítica marxista o desde los presupuestos del marxismo, al sistema capitalista, a las deformaciones estructurales presentes en el continente, que son las verdaderas causas de la colonialidad del ser, del conocimiento. Los modelos teóricos diferentes que comienzan a percibirse para la interpretación innovadora del marxismo en el continente, anuncian una pluralidad de vertientes que diferencian al marxismo latinoamericano a finales del siglo XX, y que no necesariamente siguen la ruta mariateguiana de hacer del marxismo latinoamericano una “creación heroica”. Lo anterior es valioso para su propia contextualización, porque no resulta idéntico leer y estudiar a Marx, Engels o Lenin, con el hecho de poseer una auténtica militancia teórica, política e ideológica, o lo que

es lo mismo, autoproclamarse marxistas y hacer una obra que no tenga que ver con esta ideología.

Resulta entonces controvertido, en el ámbito académico y político, observar actualmente un balance representativo dentro de un amplio grupo de marxistas latinoamericanos con el hecho de no enriquecer la teoría marxista a la luz de los problemas que tienen una relación directa con los temas de la transformación revolucionaria de la realidad, con la explicación de las formas de lucha para producir el cambio social, y sobre todo, no trabajar en función de constituir un paradigma ideológico ,teórico y político para el accionar de la izquierda latinoamericana.

También el tono más fuerte de reivindicación del Pensamiento Crítico latinoamericano viene desarrollándose en el llamado Giro Decolonial. Aquellos que hoy son figuras representativas de la decolonialidad (MIGNOLO, 2008), (DUSSEL, 2001), (QUIJANO, 2000) tienen como referencia teórica al posestructuralismo, y en particular a Foucault, y no a los pensadores latinoamericanos y al propio marxismo. De hecho, existen notables diferencias entre las escuelas y tendencias críticas latinoamericanas y la teoría decolonial, así como constantes cambios de posturas y criterios que llegan a entrelazar posturas de la decolonialidad y la Filosofía de la Liberación.

También es perceptible el vínculo del concepto de colonialidad a la legitimización del Giro Decolonial, a la institucionalización de esta corriente como la única opción posible. En este sentido, Castro-Gómez y Grosfoguel apuntan que “más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas” (CASTRO-GÒMEZ,GROSGOUEL, 2007,p.21).

No existen referentes de críticas anticapitalistas en los esbozos teóricos de las escuelas que se autoproclaman como representativas de Pensamiento Crítico. Sin embargo, en el marxismo se encuentra la síntesis de la propuesta iniciada por Marx para pensar críticamente la sociedad capitalista y su superación a través de la alternativa revolucionaria. En este orden de cosas, el debate sobre el marxismo es también el debate sobre el socialismo y sus alternativas. Pensar en Marx significa el reconocimiento de la necesidad de la emancipación y el cambio social., por tanto, reivindicar el imaginario socialista representa actualmente una convicción científica, axiológica y revolucionaria, pensando en el socialismo como un imaginario colectivo de construcción social. (PÈREZ, 2021, p.8).

Para sustentar el socialismo como vía alternativa al capitalismo, el marxismo en América Latina, la izquierda latinoamericana, alejada del marxismo política e ideológicamente, y, por consiguiente, las escuelas de pensamiento que se adscriben a las

tendencias de Pensamiento Crítico, necesitan apostar por el socialismo como propuesta de desarrollo y superación lógica del capital. Los principales fundamentos del marxismo como paradigma científico constituyen una propuesta para pensar la sociedad a través del método de interpretación de la realidad. En este sentido, la crítica, como arma analítica e ideológica en la contemporaneidad, permite el desarrollo continuo del pensamiento marxista, así como la superación del capitalismo.

No puede soslayarse el hecho de que el marxismo crítico contiene coherencia entre método y objeto con una contextualización histórica, a partir de la unidad entre teoría y práctica como ciencia e ideología (PÈREZ, 2021,p.9). Por consiguiente, su enfoque crítico se constata en tanto sea una teoría social, filosófica, política y económica, que se proyecte en función de la transformación social como utopía revolucionaria que asuma una posición de clase y represente los intereses de las amplias masas desposeídas. Entonces, en los marcos de este análisis, resulta pertinente interrogar sobre si es posible realmente que la izquierda y el Pensamiento Crítico latinoamericano asuman al marxismo para esclarecer y enfrentar los problemas del orden capitalista.

También sería oportuno dilucidar si en las actuales condiciones de crisis global capitalista el marxismo latinoamericano está en condiciones de perpetuar el enfoque de teoría crítica que lo caracterizó desde los tiempos fundacionales, así como los tributos que potencia, como paradigma político, ideológico, científico, que permita trazar líneas estratégicas de erradicación de las formas alienantes de existencia humana. No se trata solamente de acudir al marxismo para criticar la crisis del capitalismo. En él está implícito el desarrollo continuo de esta crítica, en tanto es un proyecto de creación de una nueva sociedad en constante crítica.

América Latina necesita del marxismo primeramente para explicar que no son las apologías al capitalismo ni las reformas dentro de él, las formas de superar la pobreza, la desigualdad y la dependencia económica. No son los coqueteos con el capital trasnacional los que impulsarán el desarrollo de las naciones latinoamericanas, no es la crítica acérrima al eurocentrismo la que articulará la funcionalidad de las subjetividades para conformar sujetos del cambio.

El cambio de sociedad necesita de sujetos que produzcan un conocimiento social e interactúen en el contexto de la praxis, porque, en definitiva, las proclamas contra la colonialidad del ser, del pensamiento, el nuevo diálogo promovido por la diversidad cultural, no podrán llevarse a vías de hecho dentro de los marcos de sociedades alienadas y deformadas estructuralmente.

Consideraciones Finales.

El enfoque crítico del marxismo en el continente latinoamericano desde una perspectiva histórica estuvo vinculado en una primera etapa, al enriquecimiento teórico y antidogmático que adquirió con las interpretaciones teóricas y la labor práctica de José Carlos Mariátegui. Su criticidad está relacionada con su carácter abierto de crítica renovadora de todo lo existente, pero también con una praxis social que asegure la transformación revolucionaria de la realidad.

El continente latinoamericano experimentó una etapa de empobrecimiento de ese carácter auténtico y enriquecedor, que lo caracterizó durante la década del veinte del pasado siglo. El triunfo de la Revolución cubana, en enero de 1959, abrió una nueva etapa en el desarrollo teórico y práctico del marxismo, cambiando las formas de interpretación y desarrollo teórico dogmático que lo caracterizó durante varias décadas, y permitiendo la superación del dogmatismo stalinista.

A pesar de que dicho acontecimiento histórico trae aparejado nuevos enfoques y análisis sobre las formas de lucha, el comportamiento de las clases y sus alianzas, y el carácter de las sociedades latinoamericanas, en el escenario latinoamericano sobreviene un período de proliferación de nuevas escuelas de pensamiento que se autoproclaman como expresiones de Pensamiento Crítico, las cuales pasan de retomar al marxismo como método de interpretación de la realidad, a posturas teóricas de alejamiento de los núcleos duros del marxismo, indispensables para la interpretación y transformación de la realidad.

De igual forma, el marxismo latinoamericano hoy día precisa reforzar su carácter crítico para retomar la dialéctica de análisis de la teoría de la lucha de clases, de los nuevos sujetos del cambio social y erigirse como lo que es realmente, una doctrina científica, política, económica e ideológica, que preconizando la dialéctica y la comprensión materialista de la historia, postule las estrategias del cambio y superación social, partiendo de la lógica peculiar de su situación específica, revolucionaria.

Referencias

ACOSTA, Y. Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. **Utopía y praxis latinoamericana**, v. 15, n. 51, p. 15–44, 2010.

ACOSTA, Y. **Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina: perspectivas interdisciplinarias**. [s.l.] Ediciones Trilce, 2011.

REFLEXIONES SOBRE LA CRITICIDAD DEL MARXISMO Y LA IZQUIERDA

Maria Luz Mejias

CUEVA, A. El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales. **Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana**, p. 177–200, 2008.

DUSSEL, E. **Hacia una filosofía política crítica**. [s.l.] Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001. v. 12

CASTRO-GÓMEZ, S, GROSGOUEL, R. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Siglo del hombre. Bogotá, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R. Transformación del marxismo en América Latina. **México: UANL**, 2001.

GOLDMANN, L. **Marxismo y ciencias humanas**. [s.l.] Amorrortu, 1975.

LANDER, E. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. **La teoría marxista hoy**, p. 209–243, 2006.

LÖWY, M. **The politics of combined and uneven development: The theory of permanent revolution**. [s.l.] Haymarket Books, 2010.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. **Revista Telar ISSN 1668-3633**, n. 6, p. 7–38, 2008.

OSORIO, C. R. Guadarrama González, Pablo, Marxismo y antimarxismo en América Latina. La Habana, Editorial Ciencias Sociales. 2018 (428 pp.). **Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas**, n. 1, p. 129–133, 2020.

PÉREZ SOTO, O. Los marxistas pensando el marxismo: entre la teoría y la práctica. **Economía y Desarrollo**, v. 165, n. 1, 2021.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Clacso Buenos Aires, 2000.

171

POLÍTICA E PANDEMIA: DEPOIS DE TUDO, COMO VIVER JUNTO?

Pedro Duarte¹

Resumo: O artigo analisa, a partir sobretudo do pensamento de Hannah Arendt, o desafio que representa para a política “viver junto”. Embora a expressão origine-se com o ensaísta francês Roland Barthes, o objetivo do artigo é quadruplo: (1) apresentar seu fundamento ontológico na condição humana ou existencial de “ser-com”, ou seja, de ser junto aos outros, pensada desde Martin Heidegger; (2) descrever seu sentido político pela conjugação entre isonomia e diferença na forma da pluralidade pela qual cada pessoa pode aparecer singularmente em atos e palavras, de acordo com uma liberdade frente a quaisquer pre-determinações; (3) demonstrar como a recente situação da pandemia de Covid-19 radicalizou o impasse de viver junto – e separado – em sociedade, particularmente no caso do Brasil, colocando em relevo uma dimensão coletiva da liberdade pela interdependência entre os seres humanos; e (4) apontar a importância da forma de governo da república, mas também os perigos da sua fragilização nas democracias contemporâneas no que se refere à dificuldade de responder – como viver junto?

Palavras-chave: Pandemia; Política; Hannah Arendt.

POLITICS AND PANDEMIC: AFTER ALL, HOW TO LIVE TOGETHER ?

Abstract: The article analyzes the challenge that "living together" poses for politics, primarily drawing from the thoughts of Hannah Arendt. Although the expression originates with the French essayist Roland Barthes, the article has four main objectives: (1) to present its ontological foundation in the human or existential condition of "being-with", that is, being together with others, as conceptualized by Martin Heidegger; (2) to describe its political meaning through the combination of isonomy and difference in the form of plurality, through which each person can appear singularly in actions and words, according to a freedom from any pre-determinations; (3) to demonstrate how the recent situation of the Covid-19 pandemic has radicalized the deadlock of living together – and apart – in society, particularly in the case of Brazil, highlighting a collective dimension of freedom through the interdependence among human beings; and (4) to point out the importance of the republican form of government, as well as the dangers of its weakening in contemporary democracies regarding the difficulty of answering the question – how to live together?

Keywords: Pandemic; Politics; Hannah Arendt.

¹ É Professor-Doutor de Filosofia da PUC-Rio, Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e Pesquisador do Programa Jovem Cientista do Nosso Estado da Faperj. Ocupou, no Pós-doutorado, a Cátedra Fulbright de Estudos Brasileiros na Universidade Emory (EUA, 2020). Foi Professor Visitante na Universidade Södertörns (Suécia, 2012) e Pesquisador Visitante na Universidade Brown (EUA, 2004/2006). É autor, entre outros, do livro *A pandemia e o exílio do mundo* (Bazar do Tempo, 2020). Tradutor dos livros *Pensar sem corrimão* e *Liberdade para ser livre*, de Hannah Arendt (Bazar do Tempo, 2021 e 2018). ORCID: 0000-0001-7889-767X. E-mail: p.d.andrade@gmail.com.

Como viver junto? Essa pergunta, muitos sabem, foi colocada já nos anos 1970 pelo ensaísta francês Roland Barthes² e depois se tornou o título, no Brasil, da 27^a Bienal de Arte de São Paulo, sob curadoria de Lisette Lagnado, em 2006³. Nela, há o charme da simplicidade: a pergunta é direta. Nenhum de *nós* consegue ignorar o desafio por ela lançado, pelo simples fato de haver um *nós*. Trata-se de um desafio pois Barthes antepõe ao fato de “viver junto” uma palavra que, em si mesma, já traz o tom de interrogação: como? De que modo?

Essa pergunta surge não apenas da teoria política e do tradicional exame das formas de governo, ou seja, se viveríamos juntos na monarquia ou na tirania, na aristocracia ou na oligarquia, na república ou na democracia. Ela se origina, de modo fundamental, da própria constituição ontológica do ente que nós mesmos somos: o “ser-com”⁴, de acordo com ensinamentos de Martin Heidegger. No caso de sua ex-aluna Hannah Arendt, por isso, a política envolve a análise das formas de governo – com o elogio da república – mas também a “condição humana”.

O desafio advindo desse “ser com os outros” que é viver junto consiste em criar condições de igualdade pelas quais as pessoas exprimiriam suas diferenças em atos e palavras. Pois tais condições da igualdade precisam ser construídas, já que a natureza e a sociedade nos diferenciam, embora não politicamente, ou seja, não através dos nossos atos e palavras, e sim pela força física, pela cor da pele, o sobrenome familiar ou o rendimento financeiro. Instituir o espaço político é uma decisão tomada em nome da justiça. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais”, afirma Hannah Arendt, “como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”⁵.

Essa igualdade, contudo, é que permite que diferenças políticas apareçam. Por isso, a isonomia é condição da política, mas a política é exercida quando nos distinguimos em atos e palavras. Ninguém, ao agir e falar, é condicionado, ainda que seja influenciado, por sua força física, cor da pele, família e por seu dinheiro. Isso é o que confere liberdade a nossas ações e palavras, ou seríamos previsíveis autômatos nos comportando de acordo com determinações naturais e sociais.

² Roland Barthes, *Como viver junto* (São Paulo: Martins Fontes, 2013).

³ Lisette Lagnado (org.), *Como viver junto – Catálogo da 27^a Bienal de SP* (São Paulo: Cosac Naify, 2002).

⁴ Martin Heidegger, *Ser e tempo – Parte I* (Petrópolis: Vozes, 1998), p. 170.

⁵ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 335.

Por isso, as condenações correntes no Brasil recente de “esquerda caviar” e “pobre que vota em direita” são avessas à liberdade política daqueles que elas desejam designar, como se a condição econômica devesse determinar o discurso político: ricos de esquerda cairiam em contradição e pobres de direita, idem. Uns seriam cínicos, outros ingênuos. Se as expressões fossem meramente descritivas, nenhum problema, mas elas são acusativas: pretendem denunciar incoerência da pessoa com suas ações. Os acusadores, na verdade, é que não suportam lidar com a pluralidade livre e independente das opiniões políticas.

Por isso também, as lutas das minorias são simultaneamente pré-políticas e fundamentais para a política. Elas são pré-políticas pois marcam o debate com diferenças que separam seus integrantes dos outros cidadãos não pelo que falam e sim pelo que são. Por exemplo: diferenças de raça, gênero. Nisso, desrespeitam a isonomia pela qual as identidades prévias a nosso aparecer em atos e palavras deveriam ser suspensas na política. Querem marcar um lugar pré-político que dá autoridade à fala política, quando esta deveria ser livre frente àquele.

Contudo, o problema é que a isonomia não é um fato dado, ela precisa ser fundada. O machismo e o racismo, por exemplo, obstaculizam a igualdade com a qual mulheres e negros deveriam contar para seus atos e palavras aparecerem – independentemente de serem mulheres e negros. Falta aí a condição da política para que a política se exerça. Por isso, as lutas das minorias são fundamentais na política: contribuem para fundar a igualdade ainda ausente pela qual a liberdade pode aparecer. O sentido de tais movimentos não se decide nas nuvens, por isso o pensamento, para compreendê-los, precisa de solo histórico concreto.

Certa vez, um amigo arendtiano disse a uma amiga que ela se interessava por política em si, não pelo feminismo. Sua resposta foi que sim, ele tinha razão, e que ela esperava que chegasse o dia em que a fala das mulheres fosse ouvida com a mesma dignidade que a dos homens. Nesse dia, ela então poderia deixar de ser feminista. Ela fazia referência à constituição desse espaço de igualdade entre os seres humanos no qual – como ele se preocupava – cada um pode aparecer como distinto exclusivamente por seus atos e por suas palavras, e por nada mais. Não é diferente a situação com o racismo, como explicou a própria Hannah Arendt.

Se um negro numa comunidade branca é considerado nada mais do que um negro, perde, juntamente com o seu direito à igualdade, aquela liberdade de ação especificamente humana: todas as suas

ações são agora explicadas como consequências "necessárias" de certas qualidades do "negro"; ele passa a ser determinado exemplar de uma espécie animal, chamada homem.⁶

Igualdade e diferença seriam, assim, o par essencial da vida política. Isso significa que é preciso acrescentar à fórmula de Barthes mais outra coordenada: como viver junto e separado? Ou seja: em companhia e sozinho. Pois uma forma de viver junto é impor a homogeneidade a quem vive junto, eliminar diferenças, exigindo por exemplo que minorias se adequem à maioria (clamor amparado na falácia de que, em algum momento, o oposto ocorreu, ou seja, que a maioria teve que se adequar a minorias; na verdade, ela só precisou tolerá-las: viver junto).

O desafio político é como viver simultaneamente junto e separado, perto e distante. O isolamento de uns dos outros da tirania é politicamente tão perigoso quanto a compressão de uns com os outros do totalitarismo. Nenhum é capaz de sustentar a pluralidade, que é a experiência mais decisiva da política, pois não se confunde com a coletividade homogênea: a tirania isola diferenças pela distância, o totalitarismo as abole pela união. Hannah Arendt destacava, como contraponto a ambos, a liberdade da pluralidade que haveria nas repúblicas. Nelas, por isso, o que se partilha na política é a própria política, e não alguma coisa – como raça e etnia. O que se partilha é só o viver junto no qual cada um pode ser só, só ser.

*

Embora a pergunta sobre como viver junto possa ser colocada genericamente na política, conforme vimos até aqui, fazê-la ser precedida por um “depois de tudo”, como sugiro, aponta para uma situação mais específica: a pandemia de Covid-19. Depois de tudo que passamos com a pandemia, como viver junto? Mas, o que é este “tudo” que passamos? Claro que, em primeiro lugar, passamos pelos adoecimentos, pelas mortes, pelo luto, pela angústia, pelo sofrimento. Os anos de 2020 e 2021 ficaram em nossas existências como estranhos parênteses na história de nossas vidas, um intervalo que, ainda hoje, é intrigante na memória.

⁶ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 335.

Em segundo lugar, contudo, a pandemia foi também um teste particularmente radical para nossa capacidade de viver junto. Raras vezes, ficou tão clara a incontornável dimensão coletiva da liberdade, e o quanto ela, se referida exclusivamente aos indivíduos, esvazia-os da dimensão propriamente política. Como se sabe, a principal medida de prevenção contra o contágio pelo Coronavírus foi por muito tempo o isolamento social, ou seja, cada um ficar em sua própria residência. Sem contato, sem contágio. Pelo menos até se achar uma vacina. Isso protegia toda a população, mas o custo, evidentemente, era que cada um precisava abdicar dos prazeres e das alegrias da rua ou de estar com os outros. Nem todos, entretanto, queriam ou estavam de acordo. Estava posto o dilema típico de como se viver junto, mas com uma intensidade incomum, uma dramaticidade única.

Por um lado, mesmo que a maioria das pessoas aprovasse as medidas dos governos de isolamento social, não derivaria daí automaticamente seu direito de universalizá-las, ou seja, de impô-las para as outras pessoas, uma vez que a vontade de uma maioria não deve necessariamente se sobrepor aos desejos das minorias. Por outro lado, no caso em questão, não haveria como proteger algumas pessoas sem o auxílio das outras, pois o contágio é um problema essencialmente social, ou, se quisermos, do “ser-com”, explicitando uma dependência mútua dos seres humanos. Daí que a pandemia seja um problema de saúde *pública*, e não meramente privada, quer dizer, seja um problema social, e não só individual.

Mesmo assim, o impasse não era simples: até que ponto, em que medida e até quando seria legítimo, por exemplo, exigir que as pessoas, contra suas vontades individuais, permanecessem em casa? Claro que se poderia dizer que era em nome da saúde e mesmo da vida, mas esse compromisso não é uma obrigação de todos correntemente. Cada um, em geral, faz seu próprio balanço entre segurança e risco ou cuidado e prazer na existência. O problema é que, com a pandemia, essas decisões individuais passaram a ter um potencial impacto sobre as outras pessoas muito maior que o normal, trazendo à baila tanto um problema ético de escolha quanto um problema político de responsabilidade na liberdade.

Revelador, nesse contexto, foi o uso das máscaras nos rostos para evitar o contágio pelo vírus na troca de respiração pelo ar. Como ficou bem conhecido, se eu usasse máscara, isso protegia menos a mim do que aos outros. Igualmente, era o uso de máscara pelos outros que me protegia. Cada máscara impede mais que o ar respirado por quem a usa saia do que impede que o ar que vem de fora chegue. Nesse sentido, a

máscara não foi apenas um importante instrumento de prevenção contra a Covid-19, ela foi um símbolo da interdependência dos seres humanos no cuidado, ou seja, da necessidade de cooperação para viver junto.

No entanto, assim como nas opções partidárias e ideológicas recentes no Brasil, a polarização durante a pandemia foi drástica: os mais conservadores com os cuidados defendiam em geral quarentenas longas e rígidas; já os mais liberais defendiam em geral flexibilidade para que cada pessoa seguisse suas prioridades de vida. Nada errado com isso, é parte da pluralidade política. O problema é que, como tudo o mais, a diferença foi elevada a rivalidade, e a fratura não é pequena. Os primeiros acusavam, não raro, os segundos de egoístas que não tinham sensibilidade para a vida. Os segundos acusavam os primeiros às vezes de autoritários sem consideração pela liberdade. Se os primeiros acentuavam o desafio de viver junto, os segundos apontavam o desafio de viver separado. Mais uma vez, o impasse, de natureza política, era na verdade como viver, simultaneamente, junto e separado. Na pandemia, esse impasse tornou-se incontornável.

No caso do Brasil, a sociedade ficou mais exposta do que as de outros países ao dilema de viver junto e separado na pandemia, por causa da omissão que marcou a gestão do governo federal. Sem diretriz clara e ações fortes que dessem sentido coletivo no enfrentamento da pandemia, a sociedade foi lançada diretamente a dilemas éticos sempre com sobrepeso individual. Por sorte, entretanto, o funcionamento institucional da democracia brasileira mostrou-se surpreendentemente eficiente: os poderes além do executivo, a saber, o legislativo e o judiciário, bem como o pacto federativo pela ação dos estados, contrabalançaram a postura da presidência. Era a forma da república que mostrava sua relevância.

*

Poucas vezes na história, para Hannah Arendt, uma situação aproximara-se tanto da partilha plural da política quanto na república fundada pelos Estados Unidos no século XVIII. Ela fazia críticas à condução da política norte-americana em sua época, como na ocasião da frustrada invasão de Cuba apoiada pela CIA no incidente da Baía dos Porcos, em 1961, quando acusa os Estados Unidos por não entenderem a revolução vizinha, na qual pessoas pobres em um país corrompido foram – pela primeira

vez – convidadas a discutir a sua condição política. Mesmo assim, julgava que “a república americana é o melhor exemplo” histórico com um “grande potencial de estabilidade futura inerente aos novos corpos políticos”⁷. O país que acolheu Hannah Arendt após seu exílio foi adotado por ela: na biografia, naturalizou-se; no pensamento, o tomou como exemplo de origem política.

Rodeada por revoluções em sua própria época, Hannah Arendt destacava porém, nos Estados Unidos, a estabilidade da república ali instaurada. É evidente que mesmo essa estabilidade derivara da uma revolução, mas uma revolução de natureza curiosa, distinta daquelas típicas da era moderna. Pois já havia, antes da Guerra de Independência que marcou cronologicamente a fundação dos Estados Unidos da América, uma prática republicana na qual, através das leis, os distritos se reuniam em assembleias deliberativas acerca de assuntos públicos⁸. Segundo o presidente John Adams, assim se formaram os sentimentos do povo. Ou seja, a revolução americana foi parte ruptura, parte continuidade com sua história.

Contudo, meio século se passou desde que Hannah Arendt depositou suas esperanças futuras na estabilidade da república dos Estados Unidos. Será que ela ainda hoje faria o mesmo? Possivelmente, não. No mínimo, alguns alertas teriam já soado para ela – que foi tão atenta para como, nos anos 1930, os movimentos totalitários gestaram-se, na democracia alemã, até a chegada do totalitarismo ao poder⁹. Os alertas soaram hoje para os teóricos políticos Steven Levitski e Daniel Ziblatt, que têm se perguntado – e eles nunca pensaram antes que o fariam – se a república americana está em perigo, ou seja, *Como as democracias morrem*¹⁰.

Talvez a tese central da obra seja que democracias podem morrer de mais de uma forma. Há mortes dramáticas infligidas por inimigos evidentes, “mãos de homens armados”, como ocorreu no Brasil em 1964 através de um golpe militar. Há também, entretanto, as mortes que vêm com líderes eleitos “que subvertem o próprio processo que os levou ao poder”, às vezes rapidamente, como Hitler, em outras vezes lentamente, como teria sido o caso de Hugo Chávez na Venezuela¹¹. No cerne da tese está algo

⁷ Hannah Arendt, *Liberdade para ser livre* (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018), p. 19.

⁸ Hannah Arendt, *Liberdade para ser livre* (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018), p. 28.

⁹ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 390-438.

¹⁰ Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 13.

¹¹ Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 15.

decisivo: a ameaça à democracia – à vida política – em nossa época pode assumir formas diferentes daquelas de épocas passadas.

Com um golpe de Estado clássico, como no Chile de Pinochet, a morte da democracia é imediata e evidente para todos. O palácio presidencial arde em chamas. O presidente é morto, aprisionado ou exilado. A Constituição é suspensa ou abandonada. Na via eleitoral, nenhuma dessas coisas acontece. Não há tanques nas ruas. Constituições e outras instituições nominalmente democráticas restam vigentes. As pessoas ainda votam. Autocratas eleitos mantêm um verniz de democracia ao mesmo tempo que corroem a sua substância. Muitos esforços do governo para subverter a democracia são “legais”, no sentido de que são aprovados pelo Legislativo ou aceitos pelos tribunais. Eles podem até mesmo ser retratados como esforços para *aperfeiçoar* a democracia – tornar o Judiciário mais eficiente, combater a corrupção ou limpar o processo eleitoral.¹²

Steven Levitski e Daniel Ziblatt escrevem essas palavras preocupados com a instabilidade da democracia norte-americana desde a eleição de Donald Trump em 2016 e com sua conduta no governo até 2018. Eles sabem que a tradição com mais de dois séculos de república nos Estados Unidos dá ao país sua proteção ou segurança quanto a ataques antidemocráticos. Mesmo assim, estão desconfiados. Compartilham com Hannah Arendt o apreço por aquela república, contudo, não confiam nas suas instituições como há cinquenta anos atrás ela fazia. Ora, e o que dizer, então, da situação do Brasil, onde a fragilidade histórica da democracia é o fato político evidente? E o é mesmo para um político como José Sarney.

Quando temos crises, cai o governo. Dizem que a Constituição assegurou 30 anos de normalidade. Assegurou como? Dois impeachments de presidente! Isso é crise. A instabilidade foi uma marca, e os problemas políticos resultaram em duas coisas gravíssimas: judicializamos a política e politizamos a Justiça. Todo problema se leva à Justiça. Quem tem de resolver são os partidos, mas não existem partidos. Hoje eles não funcionam.¹³

O contexto em que nossa relação com o pensamento de Hannah Arendt no Brasil se situa agora, portanto, é muito diferente daquele descrito nas memórias de Celso

¹² Steven Levitski e Daniel Ziblatt, *Como as democracias morrem* (Rio de Janeiro: Zahar, 2018), p. 17.

¹³ José Sarney, *Entrevista para Revista Época* (05/10/2018): <https://epoca.globo.com/quando-lideres-sao-formados-do-dia-para-noite-temos-impeachment-23128508>.

Lafer¹⁴ ou Eduardo Jardim¹⁵, seus introdutores no país. Naquela época, a criatividade política chamava a atenção, pois a ditadura no governo entrara em declínio. Houve a revogação do AI-5, a anistia e as eleições. Os anos 1980 davam entusiasmo à leitura da pensadora. Hoje, nós a vemos com preocupação, uma vez que o processo de redemocratização, como descreveu José Sarney, está longe de ter alcançado uma estabilidade republicana da pluralidade entre partidos, além de tampouco, está claro, ter exercitado de modo consistente alguma outra forma de organização política, como os conselhos ou a autogestão.

*

Quando Hannah Arendt buscou compreender a passagem do mundo não totalitário para o totalitário na primeira metade do século XX na Europa, um dos traços mais característicos era exatamente o modo pelo qual as massas sociais, e não mais as classes do século XIX, tinham perdido a identificação com partidos. O cenário da eleição no Brasil, em 2018, tem a ver com tal fenômeno. O partido do presidente eleito não é relevante, mas sua figura populista sim. Nem é acaso que o antagonismo ao partido anteriormente no poder por mais de dez anos tenha se alastrado para todos os outros partidos também. Massas que nunca se envolviam intensamente na atividade política mobilizaram-se em uma outra direção.

A maioria dos seus membros nunca havia participado da política. Isto permitiu a introdução de métodos novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição: os movimentos, até então colocados fora do sistema de partidos e rejeitados por ele, moldaram um grupo que nunca havia sido atingido por partidos tradicionais. Sem necessidade e capacidade de refutar argumentos contrários, preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção. As discórdias ideológicas com outros partidos ser-lhes-iam desvantajosas se eles competissem sinceramente com esses partidos; não o eram, porém, porquanto lidavam com pessoas que tinham motivos para hostilizar igualmente a todos os partidos.¹⁶

¹⁴ Celso Lafer, “Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte”, in *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (São Paulo: Paz e Terra, 2018), p. 23-50.

¹⁵ Eduardo Jardim, “Hannah Arendt e nós”, in *Revista serrote* (Julho / 2018; n. 29).

¹⁶ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 362.

Impressiona a similaridade da análise de Hannah Arendt, que se refere a uma situação de quase cem anos atrás na Europa, e a nossa hoje. Pessoas que mal participavam da política, estão subitamente tomadas por ela. Não se organizam e nem confiam nos partidos tradicionais. Empregam ou aceitam métodos novos de propaganda, como os grupos massificados de WhatsApp, aparentemente cruciais nas eleições do Brasil em 2018, como foi o Facebook nas eleições americanas em 2016. Os argumentos críticos são ignorados, parece que as posições se tornaram imunes, no que o ensaísta Francisco Bosco chamou na mídia de “lógica psicossocial hiper-consistente”¹⁷. Isso se fortalece pois as discórdias com os outros partidos estão, desde a saída, desacreditadas. O processo se conclui pois “membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento”¹⁸, afirma Hannah Arendt. De certo modo, já estava aí, no diagnóstico de 1951, o germe do que depois, no início dos anos 1960, Hannah Arendt chamaria de “banalidade do mal”¹⁹.

No cerne da banalidade do mal, conceito que Hannah Arendt apresenta ao relatar o julgamento de Adolf Eichmann – funcionário nazista com papel decisivo no genocídio judeu – em Jerusalém, estava a ausência de pensamento. Teria sido crucial, para o totalitarismo, a irreflexão das massas. Hoje, contudo, a banalidade não é mais a ausência do pensamento, é o ataque a ele. Não se trata mais de uma prática involuntária, ela se tornou propositiva e orgulhosa de si. Diversos novos governos não apenas contam com a banalização, mas a propagandeiam. Nisso, a ameaça atual não se dirige apenas à vida ativa da política, mas também à vida do espírito da filosofia. Não se trata de achar uma repetição do totalitarismo, porém, e sim de compreender quais novas formas aqueles seus impasses assumiram.

Não espanta que ainda estejamos às voltas com esses impasses parecidos com os que vieram à tona com os totalitarismos do século XX. É que “as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação”, escrevia Hannah Arendt ao fim de suas pesquisas sobre as *Origens do totalitarismo* em 1951, “que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política,

¹⁷ Francisco Bosco, termo empregado em seus posts de Facebook.

¹⁸ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 358.

¹⁹ Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (São Paulo: Companhia das Letras, 1999), p. 310-11.

social ou econômica de um modo digno do homem”²⁰. O movimento totalitário explicitou que um povo pode viver sob a democracia sem prezá-la, não porque é contra a ela, mas por indiferença, apatia ou banalidade.

No fundamento sem fundo da experiência democrática, portanto, está um elemento que outro fenômeno, não o totalitarismo, mas a pandemia, evidenciou. É este ser-com. Quem melhor o percebeu, durante a própria pandemia, foi o filósofo francês Jean-Luc Nancy. Sua descrição sobre o desafio que a pandemia significou é uma espécie de suma sobre como teríamos que estar separados e juntos.

O vírus nos comuniza. Ele nos coloca em pé de igualdade (para dizê-lo rapidamente) e nos junta na necessidade de enfrentar o conjunto. Que isso deva passar pelo isolamento de cada um é apenas uma maneira paradoxal de fazer com que experimentemos nossa comunidade. Não podemos ser únicos senão entre todos. É o que faz nossa mais íntima comunidade: o sentido compartilhado de nossas unicidades.²¹

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. **Eichamnn em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARTHES, Roland. **Como viver junto**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo – Parte I**. Petrópolis: Vozes, 1998.

JARDIM, Eduardo. **“Hannah Arendt e nós”**, in. *Revista serrote* (Julho / 2018; n. 29).

LAGNADO, Lisette (org.). **Como viver junto – Catálogo da 27ª Bienal de SP**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

LAFER, Celso. **“Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25o aniversário de sua morte”**, in. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* (São Paulo: Paz e Terra, 2018)

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

NANCY, Jean-Luc. **“Comunovírus”**. Rio de Janeiro: Site da Editora Bazar do Tempo, 2020.

²⁰ Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989), p. 511.

²¹ Jean-Luc Nancy, “Comunovírus”. Rio de Janeiro: Site da Editora Bazar do Tempo, 2020.

POLÍTICA E PANDEMIA: DEPOIS DE TUDO, COMO VIVER...

Pedro Duarte

SARNEY, José, i. MEDEIROS, Lydia. **Entrevista para Revista Época** (05/10/2018): <https://epoca.globo.com/quando-lideres-sao-formados-do-dia-para-noite-temos-impeachment-23128508>.

183

RESENHA

CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. Teoria do conhecimento e educação em Jean-Jacques Rousseau [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021, 532p. Disponível em: <http://www.Editorafi.org>. [ISBN: 978 – 65 – 5917 – 397 – 6 / DOI: 10. 22350/97-86 55 91 7397 6]¹

Tocado pela empolgação, pelo entusiasmo, até justificado, não propriamente pelo brilho do texto, mas pelo modo do tratamento do tema, fiz o prefácio do livro, publicado em 2021. Este trabalho, na verdade, uma tese de doutoramento em educação, defendido pelo autor em 2017, e convertida em livro. Essa eu pude acompanhar, passo a passo, participando, antes da banca de defesa, que conserva, inclusive, na publicação acadêmica, agora realizada, o mesmo título, permitindo-me notar que há uma pequena diferença, todavia, entre o título mais limitado, e a amplitude, que se nota do conteúdo, no quadro do desenvolvimento do próprio texto que é apresentado enquanto efeito de uma descoberta do próprio pesquisador, por alguma coisa de empatia, que termina um trabalho que redimensiona, aliás, a pesquisa, mesmo que o encanto seja Rousseau.

Entendo ser isto algo natural, e até compreensível. A timidez, e o sentimento de não poder tanto, é este tique, de fazer-se menor, de se inferiorizar, de uma cultura que conserva o hábito, ainda, desta prática de um certo transplantar, talvez, de ideias, neste âmbito, orgulhoso, de si, imponente, gerando esta consequência, a pesquisadores cheios de recursos, mas de que não se dão conta, fazendo-se então, muitas vezes, algo até natural.

Mas Rousseau coloca para nós esta dificuldade a mais, pois convida que tenhamos em conta o paradoxo e procuremos desprezar o preconceito, criando o desafio para que nos façamos autônomos tanto quanto possível, podendo-se produzir, sempre que seja permitido, o elemento original, o que não significa sair da escala zero. Antes pelo contrário, que estejamos abertos, isso sim, ao diálogo para fugirmos vigorosamente do dogmatismo. Esta é sua referência no *Emílio ou Da educação*, tido por ele mesmo como seu “grande tratado”, colocando-o, portanto, acima dos outros escritos produzidos, neste gênero próprio.

Reli o texto do prefácio escrito numa sentada, e engavetado logo após à defesa, no qual confirmo, aliás, este detalhe do título, certificando o leitor que o texto trazia, sem o autor, de início, notar, revelando perceber, de maneira parcial, logo após, com a “introdução”, agora feita, do livro, valendo-se da recorrência às “*Confissões*”. Ora, aí é estampada a clareza e a originalidade resultante da triagem de textos, desta síntese enquanto consequência do contato com várias fontes, às quais termina aderindo com o pensamento que advém desta fusão, dessa mistura de elementos estranhos, diferentes, alheios, uns às outros, mas, que alguns são encontrados no âmago, aliás, de sua igual, quer dizer, da fonte mesma donde saiu, sem se estar, pois, necessariamente inventando algo.

¹ Com esta resenha, complementar, relativa ao prefácio do livro em questão, sinaliza-se o aspecto sistemático na escrita de Rousseau, em detrimento do espírito de sistema, que nos permite pensar a ideia de unidade da obra e o valor da escrita confessional e autobiográfica para efeitos da pertinência dos antagonismos, de sua notável fertilidade.

Muito melhor que, assim, tenha ficado, que assim seja, do que haver promovido um sério escorregão, quando se buscou sugerir essa leitura, essa exegese, do livro, com todos os seus limites apresentados e que deixo de explicitar, mesmo com seus méritos.

Essa referida “introdução” constitui-se de 4 páginas, sendo que o § inicial indica como foi localizada a questão da pesquisa que apresenta, coisa que teria acontecido no contato com o *Emílio ou Da educação*. O § 2 destaca, com a escrita, que o autor não estabeleceu especificamente uma “teoria do conhecimento”, como ele tratou de projetar o avanço, o progresso da educação, mas ao pensar, naturalmente, as bases da formação humana, teve de refletir, de repensá-la, gerando algo que é preciso mesmo ser conhecido, e estudado bem melhor, girando isso em torno deste fundamento que se anuncia.

Mais que isso, posso ainda dizer que o autor vai às *Confissões*, para extrair testemunho do próprio Rousseau, informando o público leitor, assim, como este caminha, como é edificada essa trama, como é feita uma tal costura, utilizando-se das vozes de vários autores que vão pouco a pouco sendo juntados, apresentando sem carecer desmentir, ao final, minha fala do “prefácio” que também era só uma suspeita, uma dúvida, que ganhou, ao final, pleno corpo.

O resultado é que hoje eu argumento ou mesmo manifesto, em fins quase do primeiro trimestre de 2024, este desejo latente de revelar produtos deste meu presente projeto em curso de desenvolvimento², tendo um pequeno tempo pela frente, ainda, para dizer desta unidade que exige do leitor, do estudioso, este olhar de consideração dos textos confessionais e autobiográficos necessariamente, baseando-se na busca do conhecimento de si, do autoconhecimento, que Rousseau indica, então, enquanto essenciais, chaves, para consolidarmos algum entendimento mais sólido sobre a escrita de temas nevrálgicos e basilares de seu pensamento, sobre o método de que se utiliza e de como, enfim, não trata apenas com textos e conceitos quando se discute as ideias de um iluminista que é um ponto desviado do trajeto, do percurso, comum em filosofia. Esse se mostra, fazendo-se às avessas, enquanto um especulador, em especial, e particularmente racionalista, uma vez que é, como ele diz, “feito de uma outra massa”, deixando de conservar o espírito de sistema comum para aderir ao espírito sistemático, próprio da ilustração francesa.

Assim, tudo indica que temos trabalho para fazermos pela frente, ainda, envolvendo esforços conjuntos e não conjuntos, bastando a definição do querer, e de como é de interesse realizarmos isto, pois é pouco provável de que se careça mais do que dois braços, talvez de, no mínimo, dois múltiplos de dois. Claro que isso é um gracejo, pois, o de que se preciso é de espírito, de ímpeto, para a colaboração, além deste acréscimo de uma boa dose de generosidade e de gosto por este fazer.

Digamos que esta seara guarda, enfim, mundo suscetíveis de serem descobertos, redescobertos, neste plano dinâmico, que é a vida, neste mundo transformado, mas

² Eis o projeto de pesquisa: O papel d’As confissões na construção da unidade de Rousseau – cadastro nº 12944, na PROPPG/UEL.

que ainda abriga o que gera esta renovação da graça, do riso, do desejo, até da esperança.

Tomara que assim possa se dar. Por certo, será motivo de podermos implementar o que nos falta, pouco a pouco, de otimismo, em meio a quadros melancólicos, entristecidos, quer dizer, que aterrissam em um mesmo plano, casualmente naquele que é o do quadro mal pintado, uma vez que o germe não se apaga de todo, e este registro é o que mais ocupou a cena até aqui, no que toca estes textos específicos de Rousseau.

Arlei de Espíndola

Doutor em filosofia pela Unicamp/SP

Professor associado da UEL

Email – earlei@sercomtel.com.br

26//03/2024

HEGEL: SOBRE A EXPOSIÇÃO DA FILOSOFIA EM GINÁSIOS

APRESENTAÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS

Adriana Veríssimo Serrão¹

APRESENTAÇÃO

Em 1808, com trinta e oito anos, Hegel é nomeado Reitor do Ginásio humanístico de Nuremberga, cargo que ocupa até 1816. No desempenho desta função, procede à reorganização do estabelecimento e ocupa-se de diversas tarefas de gestão administrativa, amplamente documentadas pelos Discursos que profere, entre 1809 e 1815, por ocasião das cerimónias de abertura do ano escolar e de distribuição dos prémios². Estes Discursos representam um testemunho importante para uma justa apreciação das ideias pedagógicas de Hegel. A par de reflexões de carácter geral sobre a educação da juventude e as inter-relações entre a família, a escola e a sociedade enquanto núcleos estruturantes da função educativa, os Discursos do Ginásio manifestam as preocupações de Hegel relativamente a problemas de carácter social e económico, tanto dos alunos (assistência escolar, bolsas de estudo), como dos professores (situação profissional, promoções, salários), e ainda se pronuncia sobre aspectos da gestão do estabelecimento (instalações, biblioteca, laboratórios).

Coube-lhe igualmente a leccionação da disciplina de filosofia nos diferentes cursos deste grau de ensino. Depois de terem frequentado a escola primária (Primärschule) e um nível intermédio (o Progymnasium), os jovens ingressavam no Gymnasium, no qual permaneciam quatro anos (entre os 14-16 e os 18-20 anos). Este grau secundário estava organizado em três classes: a classe inferior (Unterklasse); a classe média (Mittelklasse ou Obersekunda); a classe média superior (obere Mittelklasse

¹ Professora da Universidade de Lisboa. ORCID: 0000-0001-7452-4032. E-mail: adrianaserrao@letras.ulisboa.pt.

² O conjunto dos textos estritamente pedagógicos de Hegel, em que se incluem a Carta a Friedrich v. Raumer e o Relatório ao Mistério do Ensino do Reino da Prússia, foi inicialmente publicado nos volumes XVI e XVII dos *Werke* (1832-1845) e retomado nas seguintes edições:

- Hegel, *Sämtliche Werke* (S.W.), Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, ed. de Hermann Glockner; vol. 3: *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*, 5ª ed., Stuttgart, Frommann Verlag, 1971.

- Hegel, *Theorie Werkausgabe* (T.W.), ed. de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel; vol. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.

Uma tradução integral destes textos, acompanhada de uma ampla introdução em: G. W. F. Hegel, *Textes Pédagogiques*, traduction et présentation par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1978.

ou Unterprima) e a classe superior (Oberklasse). Segundo a legislação em vigor, a filosofia era matéria de estudo obrigatório durante todo o ciclo secundário.

Dos cadernos de notas e apontamentos para estas aulas, Karl Rosenkranz, seu discípulo, recolhe em 1838 (sete anos após a morte de Hegel) o material que vem a ser publicado e conhecido pela designação de *Propedêutica Filosófica*.

O texto seleccionado e que se apresenta agora em tradução portuguesa pode ser considerado como uma síntese exemplar das ideias de Hegel relativamente ao ensino da filosofia a nível secundário. *Sobre a exposição da filosofia em Ginásios* é um texto redigido como resposta a Immanuel Niethammer³, na altura Conselheiro escolar da Baviera, que solicitara a Hegel uma apreciação sobre a reforma geral do sistema de ensino cuja aplicação estava em curso nas escolas bávaras e que tinha a sua expressão legal no documento de 3 de Novembro de 1808, *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten* [Directiva geral para a organização dos estabelecimentos públicos de ensino]. Na forma de um depoimento pessoal, de «parecer privado», Hegel vai tomando sucessivamente posição quanto ao elenco das matérias curriculares, aos conteúdos programáticos (tanto na sua articulação recíproca como na sua adequação à idade dos alunos), ao método de exposição e ao processo de aprendizagem; posicionando-se numa dupla qualidade («tanto segundo a Coisa mesma como segundo a minha experiência»), desenvolve a sua argumentação enquanto filósofo que reflecte sobre o sentido do ensino da filosofia tomando como critério a concepção original do seu próprio sistema e, simultaneamente, enquanto professor que se apoia na experiência directa do seu trabalho docente a partir da qual define uma orientação pedagógica geral.

É certo que, considerada na sua globalidade, a doutrina hegeliana permite imediatamente uma leitura pedagógica. Colocando-se no ponto de vista da consciência

³ Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848). Professor de filosofia e teologia em Iena, e de teologia em Wurzburg, é a partir de 1806 Conselheiro superior das Escolas e dos Cultos em Munique. Além desta função, a sua actividade desenvolveu-se em torno da reforma do sistema escolar da Baviera, de que é o principal impulsionador. Fundador do neo-humanismo bávaro, orientação que preconizava a separação entre o ensino humanístico e teórico (ministrado no *Humanistische-Gymnasium*) e o ensino técnico e prático (ministrado no *Real-Institut*), expõe as suas perspectivas pedagógicas em *Der Streit der Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* [O conflito do filantropismo e do humanismo na teoria do ensino escolar do nosso tempo], de 1808. Amigo pessoal de Hegel, com o qual estabelece durante longos anos uma intensa correspondência, Niethammer fundara em 1795 o *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* [Revista Filosófica de uma Sociedade de Estudiosos Alemães] e publicara dois escritos: *Über Religion als Wissenschaft* [Sobre a religião como ciência] (1795) e *Doctrinae de revelatione modo rationis praecipitis consentaneo stabiliendae periculum* [O perigo de estabelecer a doutrina da revelação de maneira consistente com os preceitos da razão] (1797).

natural que vai sendo progressivamente conduzida ao saber absoluto, a fenomenologia do espírito, essa ciência do percurso da consciência, constitui já, como visão científica da cultura, o horizonte hermenêutico no qual a função pedagógica própria da filosofia encontra a sua plena justificação. Esta história do desenvolvimento da consciência colectiva, que somente a figura do sujeito filosoficamente formado pode compreender retrospectivamente nos seus momentos necessários e nos ritmos do seu devir, tem de ser refeita pelo indivíduo singular, isto é, apropriada e tornada presente como lembrança viva:

«O espírito singular também tem de percorrer, segundo o seu conteúdo, os graus de cultura do espírito universal, mas como figuras já depositadas pelo espírito como graus de um caminho que já foi traçado e aplanado; assim, no que diz respeito ao conhecimento, vemos o que em épocas anteriores ocupava o espírito maduro dos adultos rebaixado a conhecimentos, exercícios e até jogos de criança e reconheceremos no progresso pedagógico a história da cultura do mundo como esboçada em silhueta.»⁴

Mas não é exactamente esta a perspectiva em que se inscreve este texto, já que, atendendo às particulares condições de recepção por parte dos alunos que frequentam o ensino secundário, Hegel não procura aplicar a totalidade do itinerário da Fenomenologia nem preconiza a reprodução integral do seu esquema científico do saber. O caso mais saliente parece ser o da exclusão do Ginásio do ensino da história da filosofia. Desligada da forma especulativa e apresentada aos alunos como um mero relato da sucessão de doutrinas que entre si se refutam, esta matéria não poderia atingir o seu mais alto objectivo, que é o de permitir compreender a íntima correlação da filosofia com a sua história e reconhecer nas filosofias passadas a presença e manifestação do espírito. A sua consciência inevitável seria então a de gerar a desconfiança quanto à cientificidade do saber filosófico, conduzindo o jovem ao cepticismo:

«Ora, sem se pressupor a ideia especulativa, ela [a história da filosofia] não será, na verdade, outra coisa senão uma mera narrativa de opiniões contingentes, ociosas, e conduz com facilidade [...] [os alunos] a produzirem uma opinião desfavorável, depreciativa, da filosofia e também, muito particularmente, à representação de que, com esta ciência, foi tudo trabalho inútil e de que ocupar-se dela seria, para a juventude que estuda, mais um trabalho inútil.»⁵

⁴ *Fenomenologia do Espírito*, «Prefácio»; edição bilingue e tradução de Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 71. Ver: Tradução de Carmo Ferreira.

⁵ *Relatório ao Ministério do Ensino do reino da Prússia* (7 de Fevereiro de 1823); S. W., vol. 3, p. 330.

Dirigida ao adolescente e ao jovem, a disciplina de filosofia não poderá ser senão uma propedêutica à filosofia que, na sua expressão culminante, científica, apenas surgirá num estágio terminal de elaboração dos conhecimentos e de maturidade espiritual. Mas uma propedêutica deverá certamente assumir-se como filosófica, tanto pelos conteúdos que comunica quanto pelas faculdades mentais que contribuirá para formar. Se entendido como resultado de um processo paciente e laborioso, o conhecimento filosófico na sua configuração especulativa apenas virá a ser ensinado na Universidade, o Ginásio, por seu turno, não deixa de corresponder a uma etapa fundamental no curso da história individual do estudante – ao momento em que ele terá de romper com o plano de mera representação das coisas em que a sua consciência está presa aos dados sensíveis, empíricos e imediatos, que são ingénua e ilusoriamente identificados com a verdade mesma. Entre esta atitude representativa, não científica, e a posse do conhecimento propriamente filosófico tendencialmente coincidente com a efectividade da cultura e a integração dos saberes particulares na forma sistemática, desenrola-se a longa tarefa, específica e insubstituível, do ciclo secundário – a da iniciação ao exercício do pensar. A função da filosofia será assim a de um

«elo intermediário que deve ser visto como a passagem da representação e da crença perante o material massivo ao pensar filosófico. [...] É justamente esta familiaridade e habituação no tratamento de pensamentos tomados na sua forma mesma que constitui o que se poderia considerar como a preparação mais directa ao estudo da filosofia na Universidade.»⁶

A noção de «preparação» é bastante complexa e é utilizada por Hegel em contextos e acepções diversos. Por um lado, a função da filosofia no ensino secundário é considerada como propedêutica, tendo em vista os *objectivos* que deverá cumprir. Enquanto introdução geral à cultura, ela tem «a tarefa de formar e exercer formalmente o pensar», de habituar o jovem a «um procedimento metódico e consequente»⁷. Esta iniciação ao pensar constituirá a preparação indispensável ao desenvolvimento da reflexão liberta do subjectivismo e da contingência, condição essencial à plena integração do indivíduo no seio da comunidade, quer dos jovens que prosseguem o estudo da filosofia da Universidade ou se venham a dedicar à investigação nas ciências particulares, quer

⁶ Relatório ao Ministério do Ensino do reino da Prússia (7 de Fevereiro de 1823); S. W., vol. 3, p. 329-30. da Prússia (S. W., vol. 3, p. 327).

⁷ Carta a F. v. Raumer, S. W., vol. 3, p. 322).

daqueles que, após o ciclo secundário, ingressam imediatamente numa actividade profissional.

Por outro lado, há que ter em conta a preparação que é dada pelos conhecimentos que a escola proporciona. E, a este propósito, Hegel distingue a «preparação formal», que é especificamente filosófica, oferecida pelo conjunto dos saberes que o aluno recebe nesta disciplina, da «preparação material», ou seja, daquelas diferentes matérias que antecedem a frequência da disciplina de filosofia e que constituem uma sólida base da autêntica cultura. Estão neste caso «o estudo dos Antigos» (a cultura clássica e a língua latina) e o «conteúdo dogmático da religião cristã», referidos no *Relatório ao Ministério do Ensino do reino da Prússia*⁸.

Se a aprendizagem é para cada indivíduo uma actividade de auto-formação que supõe o rigoroso cumprimento de todos os graus de uma escala cujos momentos não são aleatórios mas determinados por uma necessidade lógica de sucessiva complexificação, cabe ao professor de filosofia auxiliar o aluno a abandonar a imediatidade natural e familiarizá-lo com o universo das produções espirituais. Só que esta passagem implica uma diversidade de momentos e a firme sedimentação dos graus inferiores sem a qual nunca se dará a promoção aos níveis seguintes. E porque este movimento ascensional não se compadece com o imprevisto nem pode emergir de um vazio de conhecimentos, compreende-se que o papel mediador do ensino secundário seja limitado por Hegel ao exercício da primeira forma do pensar, ou seja, ao pensar do entendimento (*Verstand*).

O entendimento é a faculdade que procede analiticamente, por constantes disjunções e oposições, gerando antinomias e fixando como opostos os termos que foram metodicamente separados. Diferencia o que no plano da representação aparecia ao jovem como uma identidade, multiplicando os seus elementos e as suas determinações, operando a divisão naquilo que fora inicialmente tomado como uma unidade indiferenciada. O procedimento abstracto permite assim vencer a atitude perceptiva, poder e estática, em que as coisas são como parecem ser, para elevar a consciência por meio de uma disciplina da separação dos conceitos e do rigor analítico que ultrapassa a sujeição ao sensível, ao «ver» e ao «ouvir». Possibilita igualmente a passagem do subjectivismo e da particularidade ao plano objectivo da universalidade e, mediante a experiência interior da

⁸ S. W., vol. 3, p. 327. No *Discurso de 29 de Setembro de 1809*, o elenco destes conhecimentos básicos é enunciado na seguinte sequência: língua alemã, geografia, história, fisiografia (cosmografia, história natural e física), língua francesa, língua hebraica (para a formação dos futuros teólogos), desenho e caligrafia; S. W., vol. 3, p. 243; T. W., vol. 4, p. 324.

cisão, a superação da contingência e da arbitrariedade. Contribui ainda para conhecer o pensar «na sua forma mesma», pois enquanto o conteúdo percebido é um material passivamente recebido, captado pelos sentidos, a abstracção revela agora um conteúdo mediado e elaborado. Só compreendendo como produto do pensar o que anteriormente surgia como condição exterior desse pensar, se vai transitando da visão natural para o ponto de vista científico para o qual sujeito e objecto não são mais absolutamente heterogéneos e o imediato é reconhecido como fruto de uma mediação. A função atribuída ao entendimento e a sua revalorização como procedimento imprescindível na constituição do modo científico do saber decorre da crítica da visão romântica da filosofia como acto poético e intuitivo potenciado pela imaginação. A produção imaginativa gera, no campo das ideias, a arbitrariedade onde tudo se confunde, «que mistura alto e baixo, próximo e longínquo, de maneira brilhante e obscura, frequentemente com um sentido bastante profundo.»⁹

Desenvolver a abstracção é o mais importante objectivo que o professor deverá visar – «aprende-se a pensar abstractamente pensando abstractamente – a fim de preparar o futuro domínio das formas mais complexas. A elevação à actividade própria da razão (*Vernunft*) foi assim iniciada, embora ainda não conquistada. Nem na sua forma negativamente racional ou dialéctica, que pode por vezes ser praticada, «ensaiada», mas não aplicada como metodologia sistemática, nem na sua forma positivamente racional ou especulativa, que «não é acessível à idade dos alunos». Momento terminal de reunificação do separado, de re-identificação do diferenciado, de reconciliação total e síntese máxima, o saber como conceito será sempre o mais difícil e ao alcance de um número restrito, porque é o absolutamente mediado pela totalidade do processo e reconstituído como actualização plena.

Professor de filosofia e filósofo professor, Hegel lega neste depoimento aquela que é a sua tese pedagógica essencial – a de que a filosofia pode ser ensinada e aprendida. Tese esta que, paralela à sua concepção de aprendizagem autêntica, o leva a recusar duas atitudes radicais, opostas na sua unilateralidade, mas conducentes à mesma inevitável consequência – a falência do acto pedagógico:

⁹ Neste mesmo contexto, Hegel afirma-se radicalmente contrário ao ensino condensado, «intensivo», da filosofia praticado por «Franz Baader, que, de tempos a tempos, imprime uma ou duas folhas que se supõe conterem toda a essência da filosofia», e por Friedrich Schlegel que «em seis semanas tinha terminado as suas aulas, mas não com satisfação por parte dos auditores, que tinham esperado e pago um curso de seis meses.» *Carta a F. v. Raumer*, S. W. vol. 3, pp. 319-20.

«se o aprender se limitasse a uma mera recepção, então o efeito não seria muito melhor do que se escrevêssemos frases sobre a água; porque não é a recepção que faz de um conhecimento uma propriedade nossa mas apenas a auto-actividade pela qual o captamos e a faculdade de o utilizar de novo. Se, inversamente, a orientação se dirige para o raciocinamento próprio, então nunca haverá disciplina e ordem no pensar, conexão e consequência no conhecimento.»¹⁰

Ensinar nunca poderá confundir-se com a simples acumulação de materiais, que apela à memorização mas não modela a capacidade de reflectir, nem tão-pouco com a exaltação do estilo individual, que cultiva o que é próprio de cada aluno e por isso mesmo nunca o elevará à objectividade. Se a exclusiva atenção dedicada aos conteúdos conduz à incapacidade do jovem, mantendo-o na contingência e impedindo o seu acesso à liberdade de pensar, por sua vez, o excessivo cuidado na expressão das opiniões pessoais deixa a liberdade indeterminada e abstracta. Contra as situações-limite do autoritarismo e da permissividade, prolongamentos pedagógicos do empirismo e do formalismo, a aprendizagem só se dará como um desenvolvimento individual em que o material cultural preexistente, património histórico da comunidade, é assimilado para poder ser posteriormente reelaborado e enriquecido de maneira verdadeiramente original.

Denunciando aquelas teorias da educação que privilegiam o modo em detrimento do material e concebem a actividade docente como uma relação interpessoal ou uma técnica didáctica genérica que, por ser adaptável a qualquer conteúdo, surge perante ele como um esquema totalmente vazio, Hegel repudia o pressuposto que lhes serve de base, isto é, o mito da espontaneidade original do indivíduo que naturalmente e sem qualquer orientação estaria em condições de produzir imediatamente juízos e raciocínios verdadeiros. Assim como o pensar sem objecto é não pensar, começar a filosofar sem filosofia é o mesmo que não filosofar. A essência do trabalho espiritual, contínuo, determinado e dirigido para um fim retira qualquer pertinência à opção entre forma de ensinar e conteúdo ensinado, tal como liberta a filosofia de qualquer dependência relativamente à pedagogia entendida como ciência autónoma da educação.

O conhecimento filosófico carece também certamente, tanto na sua exposição como no seu estudo, de uma metodologia, mas somente daquela que lhe é própria porque instaurada em conformidade com a sua natureza sistemática. O seu objectivo é o de transmitir o conteúdo verdadeiro e universal da ciência, mediante um programa que na sua concepção e organização interna se apresenta ele mesmo como um método, ou seja,

¹⁰ *Discurso de 14 de Setembro de 1810*; S. W., vol. 3, p. 252; T. W., vol. 4, pp. 332-3.

como um caminho científico para o saber. As matérias propostas por Hegel neste texto obedecem a uma rigorosa sequência que se vai complexificando – da parte ao todo, do existente ao concebido, do abstracto ao concreto: iniciar a filosofia partindo da experiência vivida do aluno e dos seus conhecimentos práticos (os conceitos da liberdade e as figuras do agir), para fazer compreender que esses dados imediatos são já resultado do pensamento; introduzir em seguida conteúdos teóricos correspondentes à universalidade abstracta, quer da psicologia (que ensina os graus da consciência e as faculdades do espírito), quer da lógica (que ensina as leis e as categorias objectivas do pensar), para fazer compreender que o pensamento tem, em si mesmo, realidade; por último, e na impossibilidade de comunicar o filosófico na figura do conceito e de aceder ao universal concreto no qual toda a realidade é manifestação de si no pensar, retomar os materiais já assimilados (direito, moral, religião, psicologia e lógica) e sintetizá-los como «uma massa de conceitos plenos de conteúdo».

Apenas a totalidade deste conhecimento assumida como unidade de um progresso orgânico de crescimento e maturação exprime o autêntico valor formativo do ensino da filosofia. A escola secundária, ao estimular a instrução e ao promover a cultura teórica, eleva o aluno à racionalidade e ao saber, e contribuirá simultaneamente para a sua cultura prática, conduzindo-o ao ponto de vista da liberdade espiritual que funda a dimensão ética de todo o agir:

«A formação científica tem em geral sobre o espírito o efeito de o separar de si mesmo, de o elevar da sua existência natural imediata, da esfera não livre do sentimento e do impulso e de o instalar no pensar [...] e, por meio desta libertação, gera-se o domínio sobre as representações e sensações imediatas; esta libertação constitui a base formal da maneira moral de agir [...].»¹¹

¹¹ *Discurso de 2 de Setembro de 1811*; S. W., vol. 3, p. 268; T. W., vol. 4, p. 348.

*

HEGEL

Sobre a exposição da filosofia em Ginásios

Parecer privado para o Conselheiro escolar principal do Reino da Baviera

Immanuel Niethammer (1812)¹²

Nuremberga, 23 de Outubro de 1812

A exposição das ciências filosóficas preparatórias no Ginásio apresenta dois aspectos:

- I. as matérias de ensino elas mesmas;
- II. o método.

I.

No que diz respeito I. às matérias de ensino, com a sua repartição pelas três classes, a Directiva estabelece o seguinte:

1. Para a classe inferior (em III, §5 III) determina-se o conhecimento da religião, do direito e dos deveres.

Pelo contrário, em V, C, indica-se que na classe inferior o exercício do pensar especulativo poderia começar com a lógica.

2. Para a classe média: a) a cosmologia, a teologia natural, em ligação com as Críticas kantianas; b) a psicologia.

3. Para a classe superior: a enciclopédia filosófica¹³.

¹² Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasium. Privatgutachten für den Königlich Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer. A tradução tem por base o texto da *Theorie Werkausgabe* (que reproduz o texto dos *Werke* de 1832-45), vol. 4, pp. 403-416.

HEGEL, *Theorie Werkausgabe* (T.W.) ed. de Eva Moldenhauer e K. M. Michel, vol. 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970 (pp. 403-416),

¹³ O conteúdo programático estabelecido pelo documento oficial era, em síntese, o seguinte:

«1. Na classe inferior, o exercício do pensar especulativo pode começar com a parte formal da filosofia, a saber, com a lógica. Para tal, é então preferível dirigir a atenção para a técnica lógica e para uma familiaridade suficiente com as leis lógicas, nas quais, por um lado (formalmente), há oportunidade bastante para exercitar a acuidade de espírito dos jovens, mas, por outro lado (materialmente), se exige também a habilidade técnica na lógica científica, a qual é pressuposta nas restantes ciências filosóficas. Tendo isto em consideração, pode ser mesmo conveniente exercitar os alunos no cálculo lógico de Lambert e Ploucquet. 2. Tendo por base este exercício do objecto formal do pensar especulativo, pode escolher-se, na classe média inferior, como primeiro objecto material do exercício especulativo do pensar, a cosmologia (segundo a antiga divisão da filosofia), a fim de conduzir agora o jovem com o seu pensar especulativo a começar a sair para fora de si até ao filosofar acerca do mundo. Uma vez que a teologia natural se liga com ela em mais de um ponto, há que juntá-la com a cosmologia no mesmo curso de ensino. – as críticas kantianas da prova cosmológica e físico-teológica da existência de Deus poderiam ser utilizadas pelos

Uma vez que, no que se refere à classe inferior, a exposição da doutrina do direito, dos deveres e da religião não se concilia facilmente com a exposição da lógica, a este respeito, mantive até agora a posição de, na classe inferior, tratar apenas da doutrina do direito, dos deveres e da religião; reservei, porém, a lógica para a classe média e, mesmo assim, nesta classe que se compõe de um curso de dois anos, expu-la alternadamente com a psicologia. Na classe superior, vinha então a enciclopédia prescrita.

Se devo dar a minha apreciação geral acerca da repartição no seu conjunto, tanto segundo a Coisa mesma como segundo a minha experiência, posso apenas declarar que a achei muito apropriada ao seu fim.

Para entrar no cerne da questão, direi o seguinte: 1. Relativamente à primeira matéria de ensino, na Directiva utiliza-se a expressão «doutrina da religião, do direito e dos deveres», na qual se pressupõe que entre as três doutrinas se deve começar com a religião. Uma vez que não se encontra ainda disponível nenhum manual, tem de caber neste ponto ao professor a liberdade de formar segundo o seu critério a ordem e o encadeamento. Pela minha parte, não sei começar de outra maneira senão com o direito, a consequência mais simples e mais abstracta da liberdade, em seguida continuar com a moral, e daí prosseguir até à realidade, como grau mais elevado. – Este aspecto particular, contudo, diria respeito de mais perto à natureza do conteúdo que deve ser tratado e não cabe aqui um desenvolvimento mais amplo.

Se se pusesse a questão se saber se esta matéria de ensino é própria para constituir o começo de uma introdução à filosofia, eu não poderia responder-lhe senão afirmativamente. Os conceitos destas doutrinas são simples e têm ao mesmo tempo uma determinidade [*Bestimmtheit*] que os torna inteiramente acessíveis para a idade desta classe; o seu conteúdo apoia-se no sentimento natural dos alunos, possui uma efectividade na interioridade deles, pois é o lado da efectividade interior ela mesma. É por isso que, para esta classe, eu prefiro de longe esta matéria de ensino à lógica, porque esta tem um conteúdo mais abstracto e sobretudo mais afastado daquela efectividade imediata da interioridade, tem apenas conteúdo teórico. Liberdade, direito, propriedade, etc., são determinações práticas com as quais lidamos diariamente e que, para além daquelas

professores nas duas perspectivas. 3. Na classe média superior, o jovem pode então ser reconduzido a si mesmo com o seu filosofar e pode escolher-se como segundo objecto material principal do exercício especulativo do pensar a psicologia. A ela ligam-se naturalmente os conceitos éticos e jurídicos e este curso estende-se também sobre estes últimos. – Para a primeira parte deste curso, é preferível usar os escritos psicológicos de Carus; para a última, bastam provisoriamente os escritos de Kant. 4. Na classe superior, por fim, os objectos singulares do pensar especulativo já tratados serão sintetizados numa enciclopédia filosófica.» T. W., vol. 4, pp. 598-599.

determinações imediatas, têm também uma existência sancionada e uma validade real. As determinações lógicas de universal e particular, etc, são, para o espírito que ainda não está instalado [*zu Hause*] no pensar, sombras, em comparação com o real efectivo ao qual o pensar recorre antes de estar exercitado e mantê-las fixas e considerá-las independentemente deste. A exigência corrente relativamente a uma doutrina introdutória da filosofia é certamente a de que se deve começar pelo existente e que, a partir daí, se conduza a consciência para o mais elevado, para o pensamento. Ora, nos conceitos da liberdade está presente o existente e imediato ele mesmo, o qual, ao mesmo tempo, e sem anatomia, análise, abstracção, etc., prévia, é já pensamento. – Portanto, nestas doutrinas começa-se, de facto, com o que é exigido, com o verdadeiro, o espiritual, o efectivo. Sempre encontrei nesta classe um interesse maior por estas determinações práticas do que pelo pouco de [conteúdo] teórico que eu tinha previamente exposto, e senti tanto mais a diferença deste interesse quanto eu da primeira vez, segundo a instrução da parte da Directiva dedicada aos esclarecimentos, comecei pelos conceitos fundamentais da lógica; desde então não repeti mais isto.

2. O grau superior para aquele que aprende é o teoreticamente espiritual, o lógico, o metafísico, o psicológico. Se compararmos primeiramente o lógico com o psicológico, pode considerar-se, no todo, o lógico como o mais fácil, porque tem como seu conteúdo determinações mais simples, abstractas, e o psicológico, em contrapartida, [tem por conteúdo] algo de concreto, e é mesmo isso que é o espírito. Mas demasiado fácil é a psicologia, se deve ser considerada de maneira tão trivial como a psicologia de Campe para crianças¹⁴. – O que eu conheço do estilo de Carus¹⁵ é tão maçador, tão pouco edificante, tão desprovido de vida, de espírito, que não se pode de modo algum suportar.

Eu divido a exposição da psicologia em duas partes: a) a do espírito que aparece, b) a do espírito que é em si e para si; - naquela trato da consciência segunda a minha *Fenomenologia do Espírito*, mas apenas nos três primeiros graus aí indicados: 1. consciência, 2. consciência de si, 3. razão; nesta trato da sucessão de graus: sentimento,

¹⁴ Joachim Heinrich Campe (1746-1818). Desenvolve a sua acção como educador, sendo autor de obras especialmente dedicadas à juventude, como *Robinson, der Jüngere* (1779) e *Teophron oder der erfahrene Ratgeber für die unerfahrene Jugend* [Teofron ou o conselheiro experiente para os jovens inexperientes] (1783). Campe procura fundar a psicologia de modo científico; a crítica de Hegel visa a *Kleine Seelenlehre für Kinder* [Pequena doutrina da alma para crianças], de 1780.

¹⁵ Carl Gustav Carus (1789-1869). Foi médico, pintor, teórico da pintura de paisagem e filósofo. Autor de escritos sobre o pensamento simbólico (com influência de Goethe e Schelling) e sobre psicologia: *Vorlesungen über Psychologie* [Lições de Psicologia], de 1831, e *Psyche*, de 1846. As *Briefe über die Landschaftsmalerei* [Cartas sobre a pintura de paisagem] (1815-1835) são actualmente uma referência importante nos estudos sobre filosofia da paisagem e teoria da expressão pictórica (na escola de Caspar David Friedrich).

intuição, representação, imaginação, etc. Eu distingo as duas partes, uma vez que o espírito, como consciência, exerce a sua actividade tanto sobre as determinações como sobre objectos e o seu determinar torna-se para ele numa relação com um objecto, enquanto que, como espírito, ele só exerce a sua actividade sobre as suas determinações e as alterações que se dão nele são determinadas como acções suas, e assim são consideradas.

Na medida em que a lógica é a outra ciência da classe média, a minha metafísica parece, com isso, ficar vazia. Trata-se, aliás, de uma ciência com a qual hoje em dia se costuma estar embaraçado. Na Directiva, indica-se a exposição kantiana da cosmologia nas suas antinomias e da teologia natural, também ela dialéctica. De facto, com isto, não é tanto a metafísica mesma como a sua dialéctica que é prescrita; e, deste modo, esta parte volta de novo à lógica, a saber, enquanto dialéctica.

Segundo a minha maneira de ver o lógico, o metafísico cai, aliás, inteiramente nele. A este propósito, posso citar Kant como predecessor e autoridade. A sua crítica reduz o metafísico até então considerado a um exame do entendimento e da razão. Portanto, segundo o sentido kantiano, a lógica pode ser tomada de tal modo que, além do conteúdo corrente da chamada lógica geral, seja ligada e precedida por aquela que é por ele designada como lógica transcendental, ou seja, segundo o conteúdo, a doutrina das categorias, dos conceitos de reflexão e, em seguida, dos conceitos da razão – a analítica e a dialéctica. – Estas formas objectivas do pensar são um conteúdo autónomo, a parte do *Organon de categoriis* de Aristóteles – ou a antiga ontologia. Elas são, além disso, independentes do sistema metafísico – surgem tanto no idealismo transcendental como no dogmatismo; este chama-lhes determinações dos *entia*, aquelas determinações do entendimento. – A minha lógica objectiva servirá, como espero, para purificar de novo a ciência e para a expor na sua verdadeira dignidade. Enquanto ela não se tornar mais conhecida, aquelas distinções kantianas contêm já a formulação provisória ou grosseira dela.

Relativamente às antinomias kantianas, é ainda mencionado, mais abaixo, o seu aspecto dialéctico. No que diz respeito ao seu outro conteúdo, ele é, por um lado, o lógico, por outro lado, o mundo no tempo e no espaço, a matéria. Uma vez que na lógica apenas aparece o conteúdo lógico das antinomias – ou seja, as categorias antinómicas que elas contêm – fica excluído o facto de elas se referirem à cosmologia; mas, na realidade, aquele conteúdo mais amplo, a saber, o mundo, a matéria e tais coisas, é um lastro inútil, uma imagem nebulosa da representação, que não tem valor algum. – No que diz respeito à

crítica kantiana da teologia natural, ela pode, tal como eu fiz, ser examinada na doutrina da religião, na qual um tal material não vem a despropósito, especialmente num curso respectivamente de três e de quatro anos. Tem interesse, por um lado, dar um conhecimento das tão célebres provas da existência de Deus, por um lado, tornar conhecida a não menos célebre crítica que Kant fez deles e, por outro lado ainda, criticar por sua vez esta crítica.

3. A enciclopédia, uma vez que deve ser filosófica, exclui por essência a enciclopédia literária, aliás vazia de conteúdo e também ainda sem utilidade para a juventude. Ela não pode conter outra coisa senão o conteúdo universal da filosofia, a saber, os conceitos fundamentais e os princípios das suas ciências particulares, que eu conto em três ciências principais: 1. A lógica, 2. A filosofia da natureza, 3. A filosofia do espírito. Tendo as outras ciências que são consideradas como não-filosóficas caem, de facto, nestas, segundo os seus elementos iniciais e é apenas segundo estes elementos iniciais que elas são tratadas na enciclopédia, uma vez que é filosófica. – Ora, por mais conveniente que seja dar no Ginásio uma tal visão de conjunto dos elementos, ela pode, por sua vez, ser vista como supérflua num exame mais aproximado, - porque as ciências que devem ser tratadas sumariamente na enciclopédia, já o foram de facto, na sua maior parte e até de maneira desenvolvida. Nomeadamente a primeira ciência da enciclopédia, a lógica, da qual já se falou mais acima; a terceira ciência, a doutrina do espírito, 1. Na psicologia, 2. Na doutrina do direito, dos deveres e da religião; (e até mesmo a psicologia como tal, que se divide nas duas partes [que tratam] do espírito teórico e do espírito prático, ou da inteligência e da vontade, pode em grande medida prescindir do desenvolvimento da sua segunda parte, porque está já apareceu, na sua verdade, como doutrina do direito, dos deveres e da religião. Pois o lado meramente psicológico desta última, a saber, os sentimentos, os desejos, os impulsos, as inclinações, é apenas algo de formal que, segundo o seu verdadeiro conteúdo, - por exemplo, o impulso para a aquisição ou para o saber, a inclinação dos pais para com os filhos, etc., - já foi tratado na doutrina do direito e dos deveres, como relação necessária, como dever de adquirir segundo a limitação dos princípios do direito, como dever de se cultivar, como deveres dos pais e dos filhos, etc. – Uma vez que à terceira ciência da enciclopédia pertence ainda a doutrina da religião, a esta é também dedicado um ensino especial. Por isso, por agora, apenas falta à enciclopédia a segunda ciência, a filosofia da natureza. – Só que: 1. a consideração da natureza ainda tem poucos atractivos para a juventude; o interesse pela natureza sente-o ela mais – e não sem razão – como uma ociosidade teórica, em comparação com o agir

e as figuras do agir humano e espiritual; 2. a consideração da natureza é o mais difícil, porque o espírito, ao conceber a natureza, tem de transformar no conceito o contrário do conceito – uma força [*Kraft*] de que só é capaz o espírito que se tornou forte; 3. a filosofia da natureza, enquanto física especulativa, pressupõe [uma] familiaridade com os fenómenos naturais – com a física empírica – familiaridade essa que ainda não existe aqui. – Quando eu, no quarto ano da existência do Ginásio, recebi na classe superior tais alunos que tinham seguido os três cursos de filosofia na classe inferior e na classe média, tive de notar que eles já estavam familiarizados com a maior parte do círculo científico filosófico e pude dispensar a maior parte da enciclopédia; ative-me então principalmente à filosofia da natureza. – Em contrapartida, senti como desejável que um aspecto da filosofia do espírito, a saber, a parte do belo, fosse mais desenvolvido. A estética é, além da filosofia da natureza, a ciência particular que ainda falta no ciclo científico e parece poder ser de modo muito essencial uma ciência para os Ginásios. Ela poderia ser atribuída na classe superior ao professor de literatura clássica, o qual já tem muito que fazer com esta literatura à qual seria muito prejudicial que se retirassem horas. Mas seria extremamente útil que os alunos dos Ginásios recebessem, além de mais um conceito de métrica, também conceitos mais determinados acerca da natureza da epopeia, da tragédia, da comédia e outros tais. A estética poderia, por um lado, fornecer as perspectivas mais recentes e melhores acerca da essência e da finalidade da arte, mas, por outro lado, seria sobretudo necessário que ela não se ficasse num mero tagarelar sobre a arte; pelo contrário, como foi dito, ela teria de se embrenhar nos géneros e nos estilos poéticos particulares, antigos e modernos, na familiaridade específica com os mais notáveis poetas das diferentes nações e épocas e de consolidar esta familiaridade com exemplos. – Tratar-se-ia justamente de um curso tão instrutivo quanto agradável; ele conteria exclusivamente aqueles conhecimentos que são mais altamente apropriados para os alunos dos Ginásios; e pode considerar-se uma insuficiência real o facto de esta ciência não constituir uma matéria de ensino num estabelecimento de Ginásio. – Deste modo, com excepção da filosofia da natureza, a enciclopédia estaria presente, segundo a Coisa, no Ginásio; faltaria ainda, porventura, uma perspectiva filosófica da história, a qual, porém ainda se pode, por um lado, dispensar e, por outro, ainda pode encontrar o seu lugar, por exemplo, na ciência da religião, a propósito da doutrina da providência. A repartição geral do domínio total da filosofia, segundo a qual há três subdivisões, tem aliás de ser frequentemente referida no momento da determinação das ciências singulares.

II. Método

A. Distingue-se em geral um sistema filosófico, com as suas ciências particulares, e o filosofar ele mesmo. Segundo a mania moderna, particularmente da pedagogia, não se deve tanto ser instruído no conteúdo da filosofia como se deve aprender a filosofar sem conteúdo; o que significa aproximadamente o seguinte: devemos viajar e viajar sempre, sem aprender a conhecer as cidades, os rios, os países, os homens, etc.

Em primeiro lugar, na medida em que se trava conhecimento com uma cidade e, em seguida, se chega a um rio, a outra cidade, etc, nesta ocasião, aprende-se além disso a viajar, e não se aprende apenas a viajar como já se viaja efectivamente. Assim, na medida em que se trava conhecimento com o conteúdo da filosofia, não se aprende apenas a filosofar como já se filosofa também efectivamente. Mesmo que a finalidade do aprender a viajar fosse ela mesma apenas a de aprender a conhecer aquelas cidades, etc, [isto é,] o conteúdo.¹⁶

¹⁶ Mais do que a pedagogia de orientação individualista é evidentemente Kant que é visado nesta argumentação. Hegel procura ridicularizar a distinção que Kant estabeleceu entre «aprender a filosofia» e «aprender a filosofar». É preciso, no entanto, salientar a injustiça desta imagem que esconde o verdadeiro alcance daquela distinção, pois Kant nunca procurou, como a crítica de Hegel levaria a supor, radicalizar a oposição entre a forma do filosofar (que seria susceptível de aprendizagem) e o conteúdo da filosofia (que não poderia ser aprendido), nem instituir uma opção alternativa entre ambos.

Enquanto Hegel confere à filosofia o estatuto de ciência constituída que atingiu a sua configuração própria numa forma definitiva, Kant parte da situação do seu tempo na qual apenas vê uma sucessão de doutrinas, cujo conteúdo é objectivamente racional, mas cuja forma carece do prévio conhecimento dos princípios genéticos da razão: «Deste modo, a filosofia é a simples ideia de uma ciência possível que não está dada *in concreto* em parte alguma, mas da qual procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos até que se tenha descoberto a única via que a ela conduz [...]» (*Crítica da Razão Pura*, A 838, B 866; tradução portuguesa, p. 661.) Nesta situação não se pode ainda aprender a filosofia, já que a metafísica como sistema dos conhecimentos filosóficos na forma de um todo é um simples projecto, uma ideia, cuja efectivação só será possível no futuro. Diz Kant: «Como se poderia também aprender propriamente a filosofia? – Cada pensador filosófico constrói, por assim dizer, a sua própria obra sobre as ruínas de uma outra; mas nenhuma que fosse estável em todas as suas partes ganhou posição. Por isso, não se pode ainda aprender filosofia a partir do fundamento porque ela ainda não está dada.» (*Logik*, Ak. IX, 26; trad. port. de José Barata-Moura *in Kant e o conceito de filosofia*, Lisboa, Sampedro, 1972, p. 81-83.

Aliás, todo o procedimento crítico kantiano tem como objectivo instaurar as bases da edificação de uma metafísica como ciência, pelo que a distinção não oferece um carácter definitivo. Além disso, é preocupação de Kant não confundir o conhecimento histórico das teorias filosóficas, o conhecimento *ex datis* que fixa e retém um certo conteúdo mas é incapaz de se elevar a um uso crítico das faculdades, com o conhecimento autenticamente racional, *ex principii*, «que brota originariamente das fontes comuns da razão» (A 836-7, B 864-5). Kant não diz que não se podem ensinar conteúdos filosóficos mas sim que esses conteúdos por si sós não dão a ninguém o estatuto de filósofo, que exige a permanente inquirição da justeza dos princípios e o exercício activo da força crítica da razão, pois «de modo algum se pode chamar filósofo a quem não sabe filosofar. Mas o filosofar só se pode aprender através do exercício e do uso próprio da razão.» (*Logik*, Ak. IX, 26; trad. port., p. 81).

Por isso nos diz que: «Até esse momento não se pode aprender uma filosofia, pois onde está ela, quem a possui, por meio de quê podemos reconhecê-la? Apenas se pode aprender a filosofar, isto é, a exercitar o talento da razão na aplicação dos seus princípios universais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre, todavia, com a reserva do direito da razão a investigá-los nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los.» (A 838, B 866, trad. port., p. 661.)

Em segundo lugar, a filosofia contém os mais elevados pensamentos racionais acerca dos objectos essenciais, contém o universal e o verdadeiro deles; é da maior importância familiarizar-se com este conteúdo e receber estes pensamentos na cabeça. O procedimento triste, meramente formal, o permanente procurar e vaguear desprovido de conteúdo, o raciocinamento [*Räsonieren*] ou especular não sistemático tem como consequência o vazio de conteúdo, o vazio de pensamento das cabeças, o facto de não saberem nada. A doutrina do direito, a moral, a religião, são um campo com conteúdo importante; igualmente a lógica é uma ciência plena de conteúdo; a lógica objectiva (em Kant: transcendental) contém os pensamentos fundamentais do ser, da essência, da força, da substância, da causa, etc; a outra lógica contém os conceitos, os juízos, os raciocínios, etc., determinações fundamentais igualmente importantes; - a psicologia contém o sentimento, a intuição, etc.; - a enciclopédia filosófica, por fim, contém o campo total. As ciências wolffianas: lógica, ontologia, cosmologia, etc., direito natural, moral, etc., desapareceram quase completamente; mas a filosofia não deixa de ser por isso um complexo sistemático de ciências plenas de conteúdo. – Mas, além do mais, o conhecimento do absolutamente-absoluto (pois aquelas ciências devem aprender a conhecer o seu conteúdo particular também na sua verdade, isto é, na sua absolutidade) só é possível mediante o conhecimento da totalidade nos seus graus de um sistema; e aquelas ciências são os seus graus. O medo frente a um sistema reclama uma estátua do deus que não tenha figura. O filosofar não sistemático é um pensar contingente, fragmentário, e a consequência [disso] é precisamente a alma formal para o conteúdo verdadeiro.

Em terceiro lugar. O procedimento [que consiste] em familiarizar-se com uma filosofia plena de conteúdo não é outro senão o aprender. A filosofia tem de ser ensinada e aprendida, tanto quanto cada uma das outras ciências. O infeliz prurido para educar tendo como objectivo o pensar por si mesmo [*Selbstdenken*] e o produzir próprio atirou esta verdade para a sombra; - como se, quando eu aprendo o que é a substância, a causa, ou o que quer que seja não pensasse eu mesmo, como se não produzisse eu mesmo, no meu pensar, estas determinações, mas elas fossem lançadas nele como pedras; - como se, mais ainda, na medida em que eu aprendo a verdade, a prova das suas relações sintéticas ou o seu curso dialéctico, não adquirisse eu mesmo esta intelecção e não me persuadissem

Veja-se ainda num contexto especificamente pedagógico o *Relatório sobre a orientação dos seus cursos no semestre de inverno de 1765-66*, em tradução de Leonel Ribeiro dos Santos, *A Razão Sensível--*

a mim mesmo destas verdades; - como se, no momento em que me familiarizei com o teorema de Pitágoras e a sua demonstração, não soubesse eu mesmo esta proposição e não demonstrasse eu mesmo a sua verdade¹⁷. Do mesmo modo que o estudo filosófico é em si e para si um auto-agir [*Selbsttun*], assim é um aprender – o aprender de uma ciência já existente, constituída. Esta ciência é um tesouro com um conteúdo adquirido, já pronto, formado; este património existente deve ser adquirido pelo indivíduo, isto é, ser aprendido. O professor possui-o; ele pensa-o primeiro, os alunos pensam-no depois. As ciências filosóficas contêm os pensamentos universais verdadeiros dos seus objectos; elas são o produto que resulta do trabalho dos génios pensantes de todos os tempos; estes pensamentos verdadeiros ultrapassam aquilo que um jovem não instruído produz com o seu pensar, precisamente tanto quanto aquela massa de trabalho genial ultrapassa o esforço de um tal jovem. O representar original, próprio, que a juventude tem dos objectos essenciais é, por um lado, ainda inteiramente indigente e vazio, mas, por outro lado, na sua parte infinitamente maior, é opinião, ilusão, meio-saber, pensamento equívoco, indeterminidade [*Unbestimmtheit*]. Mediante o aprender, coloca-se a verdade no lugar desta ilusão. Só quando um dia a cabeça estiver cheia de pensamentos é que ela terá então a possibilidade mesma de fazer avançar a ciência e de conseguir nela uma verdadeira dimensão própria; mas não é, contudo, disto que se trata e, estabelecimentos de ensino públicos, sobretudo em Ginásios, mas sim de dirigir o estudo filosófico essencialmente segundo este ponto de vista, a saber, que por meio dele se aprenda alguma coisa, se afugente a ignorância, se preencha a cabeça vazia com pensamentos e conteúdo efectivo, e se expulse aquela natural disposição própria do pensar, isto é, a contingência, o arbitrário, o carácter particular da opinião.

¹⁷ O motivo kantiano do «pensar por si mesmo» não significa qualquer elogio do formalismo intelectual ou do pensar que se exerce sobre nada, nem a promoção de uma pseudo-originalidade oca e pedante. Tal como Hegel, Kant recusa as filosofias da genialidade intuitiva e da exaltação imaginativa; tal como Hegel, Kant não confunde filosofia com filodoxia, nem o trabalho da razão com um mero jogo da ficção poética. O *Selbstdenken* é a marca de uma rigorosa disciplina, é crítica e autocrítica da razão, correspondendo, portanto, à expressão da autonomia pela qual o juízo pessoal conquista uma verdadeira dimensão de universalidade e liberdade.

Contra o que Hegel sugere, o pensar por si mesmo não é um momento natural, espontâneo e empírico, adolescente ou juvenil, mas sim um estágio de maturidade prática e teórica. Plenamente identificado com o espírito da *Aufklärung*, define o pensar liberto de preconceitos e é «a máxima de uma razão que nunca é passiva». (*Crítica da Faculdade de Julgar*, §§40 e 57.) Contra a autoridade não questionada, o espírito de imitação servil e o constrangimento exterior (dos outros, das instituições, dos preconceitos), só ele funda o exercício solidamente fundado da razão e encaminha o indivíduo na assunção da sua liberdade e responsabilidade: «Pensar por si mesmo significa procurar a pedra de toque da verdade em si (isto é, na sua própria razão) [...] Servir-se da sua própria razão nada mais significa senão pôr-se a si mesmo esta questão relativamente a tudo o que se deve admitir: é possível tomar como princípio universal do uso da razão aquele princípio em virtude do qual se admite algo ou ainda a regra que deriva daquilo que se admite?» (*Was heisst: Sich im denken orientieren? [Que significa orientar-se no pensamento?]*, Ak, VIII, 146).

B. O conteúdo filosófico tem, no seu método e na sua alma, três formas: 1. é abstracto, 2. é dialéctico, 3. é especulativo. Abstracto, na medida em que está no elemento do pensar em geral; mas meramente abstracto em oposição ao dialéctico e ao especulativo, é o chamado pensar do entendimento, que mantém firmemente e aprende a conhecer as determinações nas suas diferenças fixas. O dialéctico é o movimento e a complexificação daquelas determinidades fixas – a razão negativa. O especulativo é o positivamente-racional, o espiritual, o único propriamente filosófico.

No que diz respeito à exposição da filosofia nos Ginásios, a forma abstracta é, acima de tudo, a coisa principal. Primeiro, é preciso que o ver e o ouvir se desvançam para a juventude, que ela se separe do representar concerto, que se volte para a noite interior da alma, que aprenda a ver neste campo, a fixar e a distinguir determinações.

Em seguida, aprende-se a pensar abstractamente por meio do pensar abstracto. Ou seja, pode-se querer começar pelo sensível, pelo concreto, e, através da análise, elaborá-lo e fazê-lo ascender até ao abstracto e deste modo – como parece – seguir o caminho conforme à natureza, bem como elevar-se do mais fácil ao mais difícil. Ou ainda se pode querer começar imediatamente com o abstracto ele mesmo e tomá-lo, ensiná-lo e torná-lo inteligível em si e para si. Em primeiro lugar, no que diz respeito à comparação dos dois caminhos, o primeiro é certamente mais conforme à natureza, mas é por isso o caminho não-científico. Embora seja mais conforme à natureza que um disco de secção aproximadamente circular, extraído de um tronco de árvore, seja a pouco e pouco arredondado pela supressão das pequeninas partes irregulares, salientes, não é contudo deste modo que procede o geómetra, mas ele constrói imediatamente, com o compasso ou à mão livre, uma circunferência abstracta rigorosa. Uma vez que o puro, o elevado, o verdadeiro, é *natura prius*, é conforme à coisa que se comece por ele também na ciência; pois ela é a inversão do representar apenas conforme à natureza, isto é, do representar não espiritual; na verdade, é aquele que é o primeiro e a ciência deve proceder segundo o que é verdadeiramente. – Em segundo lugar, é um erro completo considerar como mais fácil aquele caminho conforme à natureza que começa pelo sensível concreto e continua até ao pensamento. É, pelo contrário, o caminho mais difícil; tal como é mais fácil pronunciar e ler os elementos da língua falada, as letras isoladas, do que as palavras inteiras. – Porque o abstracto é o mais simples, é mais fácil de apreender. O sensível concreto, acessório deve, aliás, ser posto de lado; é por isso supérfluo começar por tomá-lo em consideração, já que ele tem de ser, por sua vez, eliminado e apenas tem o efeito de distrair. O abstracto é, enquanto tal, suficientemente inteligível, tanto quanto é necessário; e, além disso, o

correcto entendimento [dele] só surgirá, é claro, através da filosofia. Trata-se de receber na cabeça os pensamentos relativos ao universo; ora, os pensamentos são em geral o abstracto. O raciocinamento [*Räsonnement*] formal desprovido de conteúdo é decerto também bastante abstracto. Mas pressupõe-se que se possua conteúdo e a matéria devida; ora, o formalismo vazio, a abstracção desprovida de conteúdo, mesmo que incidissem sobre o absoluto, seriam precisamente eliminados da melhor maneira por meio do que acima se disse, ou seja, por meio da exposição de um conteúdo determinado.

Se nos ativermos então simplesmente à forma abstracta do conteúdo filosófico, temos uma filosofia (dita) do entendimento; e uma vez que no Ginásio se trata de introdução e de material, aquele conteúdo de entendimento, aquele massa sistemática de conceitos abstractos plenos de conteúdo são imediatamente o filosófico como material e são uma introdução, porque o material em geral é, para um pensar efectivo, que se manifesta, a primeira coisa. Este primeiro grau parece, por isso, ter de ser o predominante na esfera dos Ginásios.

O segundo grau da forma é o dialéctico. Este é, por um lado, mais difícil que o abstracto, por outro lado, o que é menos interessante para a juventude, ávida de material e de preenchimento. As antinomias kantianas são indicadas na Directiva, no que se refere à cosmologia; elas contêm uma base profunda acerca do carácter antinómico da razão, mas esta base permanece nelas demasiado oculta e, por assim dizer, desprovida de pensamento, e reconhece-se muito pouco nelas o que têm de verdade; por outro lado, elas são efectivamente um dialéctico demasiado mau – nada mais do que antíteses forçadas. Na minha *Lógica*, segundo creio, elucidei-as segundo o seu mérito. Infinitamente melhor é a dialéctica dos antigos Eleatas e os exemplos que dela se conservaram até nós. – Uma vez que propriamente num todo sistemático cada novo conceito surge através da dialéctica do precedente, o professor, que conhece esta natureza do filosófico, tem a liberdade de ensaiar a dialéctica em toda a parte, tantas vezes quanto deseje, e onde ela não encontrar nenhum acesso passar sem ela ao próximo conceito.

O terceiro [grau] e o propriamente especulativo, isto é, o conhecimento do oposto na sua unidade, ou mais exactamente, o conhecimento de que os opostos na sua verdade são um. Só este especulativo é o propriamente filosófico. É naturalmente o mais difícil, é verdade; ele está presente ele mesmo numa dupla forma: 1. Numa forma comum, aproximada, do representar, da imaginação, e também do coração, por exemplo, quando se fala do amor eterno de Deus, que é criador para amar, para se intuir a si mesmo no seu Filho eterno e, em seguida, num Filho entregue à temporalidade, ao mundo, etc. O direito,

a consciência de si, o prático em geral contém já em si e para si mesmos os princípios ou elementos iniciais disso, e do espírito e do espiritual não há propriamente uma única palavra a dizer senão uma palavra especulativa; pois ele é a unidade consigo no ser-outro; caso contrário, mesmo quando se utilizam as palavras alma, espírito, Deus, apenas se está a falar de pedras e carvões. Ora, ao falar-se do espiritual apenas abstractamente ou segundo o entendimento, o conteúdo pode, todavia, ser especulativo, -- tal como o conteúdo da religião acabada é altamente especulativo. Mas, nesse caso, a exposição, seja ela feita por inspiração, ou se o não for, como que de modo narrativo, traz o objecto apenas perante a representação, não no interior do conceito.

2. Só o concebido, e isto significa o especulativo produzido a partir da dialéctica, é o filosófico na forma do conceito. Só raramente é que ele pode surgir na exposição do Ginásio; em geral, é captado por poucos e não se pode também saber ao certo se, em parte, é captado por eles. – Aprender a pensar especulativamente, o que é indicado na Directiva como a distinção principal do ensino filosófico preparatório¹⁸, te, portanto, de ser certamente considerado como objectivo necessário; a preparação para tal objectivo é o pensar abstracto e, em seguida, o pensar dialéctico, mas, acima de tudo, a aquisição de representações com conteúdo especulativo. Uma vez que o ensino no Ginásio é essencialmente preparatório, ele poderia consistir sobretudo em trabalhar tendo em vista estes aspectos do filosofar.

– “Hegel e o ensino da Filosofia nas escolas secundárias”, in *Ensinar Filosofia? O que dizem os filósofos*, coord. M. José Vaz Pinto e M. Luísa Ribeiro Ferreira, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 136-151.

¹⁸ Os objectivos do ensino da filosofia eram expressos pela Directiva Geral nos seguintes termos: «É preciso ter sempre presente como ponto de vista fundamental que, nesta parte do estudo do Ginásio, a tarefa essencial é a de dirigir os alunos para o pensar especulativo e, para isso, conduzi-los mediante um exercício gradual até ao ponto em que eles devem estar amadurecidos para o estudo sistemático da filosofia com o qual começa o estudo universitário.» T. W., vol. 4, p. 598.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL¹²

Rolf-Peter Horstmann³

A teoria da sociedade civil-burguesa de Hegel forma não apenas o meio da sua assim chamada filosofia política *autêntica*, isto é a doutrina da eticidade, ela também sempre esteve no centro das discussões que foram dirigidas – e ainda são – sobre o lugar de sua filosofia política no amplo espectro de avaliação política. Eram e são muitas as opiniões de que a teoria da sociedade civil-burguesa é indício marcante para a constituição fundamentalmente *progressiva* da filosofia política de Hegel (cf. Lukács, 1954; Ritter, 1969), a qual permite ver em Hegel um precursor da visão liberal (cf. Iltting, 1973); outros tinham e tem a sólida convicção que a teoria da sociedade civil-burguesa de Hegel é um cavalo de Troia ou – na linguagem do xadrez – se assemelha a um peão envenenado, inventado e utilizado a fim de se ter um meio de, na “aparência de reconhecimento” de posições políticas progressistas – como R. Haym já pertinentemente expressa nos anos cinquenta do século passado [retrasado]–, fazer o “liberalismo dessas determinações [da sociedade civil-burguesa, R.-P. H.] (...) embotado ou inócuo” (Haym, 1857, p. 380). Hegel, assim, alcançou essa finalidade de encaixar a teoria da sociedade civil-burguesa em uma teoria do Estado, cujos traços reacionários centrais são enormes, porque ela enaltece o poder de Estado prussiano cuja orientação totalitária e restauradora tenta legitimar. Entre essas avaliações completamente contrárias do assim chamado conteúdo *político* da doutrina do direito e do Estado hegelianos, estabeleceu-se no curso do tempo toda uma série de interpretações cautelosas, mais na mediação de avaliações extremas, que colocam a posição de Hegel ou na proximidade de um turvo liberalismo conservador (cf. Avineri, 1972, p. 115ss.; Taylor, 1979, p. 69ss.; Wood, 1990, p. 257ss.) ou de um totalitarismo de toque liberal (cf. Riedel, 1970; Berlin, 1969).

Muitas dessas interpretações (cf. Ottmann, 1977) resultaram do fato que seus defensores descuidaram da questão de em que se baseia o significado da teoria da sociedade civil-burguesa na filosofia do Estado de Hegel. Uma compreensão apropriada

¹ Texto originalmente publicado em HORSTMANN, R-P. “Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft”. In: SIEP, Ludwig, G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. De Gruyter. pp. 189-208 (2016).

² Tradução de Hernandez Vivan Eichenberger. ORCID: 0000-0002-3463-4656. E-mail: jarivaway@gmail.com

³ Professor aposentado pelo Instituto de Filosofia da Humboldt-Universität zu Berlin. Contato: horstmannr@hu-berlin.de

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

da teoria da sociedade civil-burguesa é obtida apenas se se certifica de integrar os fundamentos e problemas dessa teoria que Hegel pôs em movimento em sua filosofia política. A melhor maneira para conseguir uma tal certificação é por meio de se lembrar rapidamente do surgimento da teoria da sociedade civil-burguesa no espaço de desenvolvimento de sua filosofia política. Essa análise histórico-genética (*entwicklungsgeschichtliche*) deve constituir a primeira parte da elaboração que se segue. Uma segunda parte terá como objeto a construção e elaboração da teoria da sociedade civil-burguesa, como ela é apresentada nas *Linhas Fundamentais* de 1821. A terceira e conclusiva parte se dedicará à consideração da função “política” da teoria da sociedade civil-burguesa.⁴

O surgimento da teoria da sociedade civil-burguesa

A filosofia política inicial de Hegel, isto é, suas primeiras abordagens formuladas nos escritos de Jena (*Jenaer Schriften*)⁵, pode ser entendida como uma tentativa de realização de um programa que de início foi feito para salvar o conceito de eticidade clássica, isto é, antigo, em contraposição às abordagens individualistas do direito natural moderno. De acordo com Hegel, desse conceito de eticidade antigo deve ser destacado que ele fez os usos e costumes de uma comunidade a base de toda vida social e política; tanto a explicação quanto a certificação das normas que caracterizam essa vida estão ligadas a essa base. Contudo, a eticidade como o princípio da doutrina clássica da política não deve ser unilateralmente hipostasiada em oposição às consequências do direito natural moderno para a teoria política. O conceito antigo deve antes ser reformulado para que seja capaz de compreender a realidade (*Wirklichkeit*) política e social da época moderna, sem que as possibilidades de interpretação e fundamentação da constituição política e social da Modernidade, disponibilizada pelo direito natural moderno, sejam deixadas para trás.

O programa é determinado de duas maneiras para Hegel: uma delas através da convicção da superioridade do ideal antigo em comparação com a época moderna e, de outro, através da intelecção (*Einsicht*) da impossibilidade da reconstituição do ideal

⁴ Partes do trabalho aqui apresentado remontam a Horstmann, 1974.

⁵ Além do *Naturrechtaufsatz* (NR) discutido na sequência, são aqui sobretudo importantes o *System der Sittlichkeit* (1802/03; *SdS*) assim como o *Jenaer Systementwürfe I* (1803/04; *JS I*) e III (1805/06; *JS III*). Ver, sobretudo, Siep, 1992, Capítulos 6-9.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

antigo por causa das condições específicas sob as quais a realidade política e social se apresenta na época moderna. Essas condições encontram sua expressão, por um lado, no princípio da autonomia do indivíduo que enquanto singular também deve ser base de toda estrutura abrangente. Hegel descreve esse princípio mais tarde nas *Linhas Fundamentais* como o princípio da consciência moral, que como princípio da Modernidade foi introduzido pelo cristianismo e legitima o ponto de vista da moralidade típico da época moderna. Por outro lado, manifestam-se as condições modernas específicas no fenômeno de uma esfera separada do Estado, a qual é determinada por atividades de indivíduos singulares na persecução de seus objetivos individuais particulares, sem que essas atividades possam ser postas juntas em uma relação através de algo como um objetivo universal. Hegel, então, nas *Linhas Fundamentais* chama essa esfera de sociedade civil-burguesa.

A realização desse programa é para Hegel, dito de modo provisório, um problema de mediação do ideal político descrito através da tradição da Antiguidade com os fatos da Modernidade. Esse programa se desenvolve a partir de ideias sobre as quais Hegel se volta já na época de Berna e Frankfurt. Elas têm como seu ponto de partida, de um lado, a crítica da filosofia prática kantiana bem como reflexões sobre o princípio de propriedade e, de outro lado, a apropriação da sugestão de Hölderlin em relação à análise da Antiguidade. Como primeira e maior tentativa de Hegel de realizar esse programa de vinculação da Antiguidade e Modernidade de maneira sistemática é de se considerar certamente seu escrito inicial de Jena intitulado *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802). Hegel desenvolve nele um conceito de eticidade que faculta compreender o conceito de direito natural apropriadamente, em conexão com a discussão crítica do direito natural moderno, cuja variante empírica (Hobbes) como também formal (Kant, Fichte) sucumbe ao veredito de não ser capaz de comprovar a “totalidade científica” (NR, 442ss. [p. 43]) como unidade de determinações contrapostas devido a sua base de dedução individualista (NR, p. 504).

Na execução dessa ideia de eticidade, que Hegel entende em sua totalidade como povo e apresenta as suas origens platônico-aristotélicas em toda nitidez⁶, Hegel tenta agora pela primeira vez incluir um âmbito o qual ele diz que seu conteúdo “forma o sistema da assim chamada economia política” (NR, p. 482 [p. 85]). Ele circunscreve o conteúdo como a conexão das “necessidades e fruições físicas, que, postas, para elas

⁶ K.-H. Ilting mostrou convincentemente que essa concepção de eticidade é atribuída basicamente a uma associação das ideias aristotélicas com ideias espinozistas (cf. Ilting, 1963-64).

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivian Eichenberger (Trad.)

mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, nas suas intrincações infinitas, a uma necessidade una e formam o sistema da dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades]” (*ibidem* [p. 85], cf. p. 489). Que esses conteúdos são aquilo que mais tarde nas *Linhas Fundamentais* determinam o âmbito da sociedade civil-burguesa não é algo que necessite de outra indicação, ainda que nesse escrito inicial sejam feitos objeto de análise com a tão bárbara linguagem hegeliana daquela época [e recebam o nome] de um “sistema da realidade” (NR, p. 487 [p. 90]), uso frequente ou um “sistema da propriedade e direito” (NR, p. 492).

Hegel considera essa esfera dos carecimentos e do trabalho sob três pontos de vista: (1) como forma determinada da eticidade universal, (2) como âmbito autônomo interior do cosmos ético que tem de estar em uma relação determinada pela eticidade absoluta, e (3) como estamento determinado sob outros estamentos. Esses três pontos de vista devem ser desenvolvidos brevemente, porque eles deixam evidente o que é de considerar como base e problema da filosofia política de Hegel.

(1) No interior da totalidade ética, que é determinada por Hegel como o conjunto de todas as instituições sociais, econômicas, políticas e culturais de uma comunidade de um povo e é compreendida formalmente como indiferença de todas as determinações fixadas, ou como meras relações (cf. NR, p. 521, 457, uso frequente),⁷ aparece a esfera dos carecimentos e do trabalho como o negativo real (NR, p. 481ss.). Com essa terminologia muito caracteristicamente comprometida Hegel quer inicialmente notar a circunstância de que essa esfera trata de um âmbito que de fato tem que ser aceito como momento da totalidade ética que, contudo, ao mesmo tempo é compreendido como o momento no qual a unidade do organismo vivo do cosmos ético representado é determinado como a “subsistência da oposição” (NR, p. 482 [p. 85]). O [aspecto] formal da “subsistência da oposição” expressa agora o sentido muito preciso no qual a caracterização da esfera dos carecimentos e do trabalho como negativo real é colocado. Em contraste à vitalidade orgânica da eticidade pura, tudo tem a determinação do negativo, cuja estrutura é caracterizada conforme um princípio o qual se mostra como insolúvel, rígido e por isso totalmente não vivo. Um tal princípio mantém o âmbito para o qual é constitutivo, enquanto uno, que está “na negatividade” (*ibidem*); mas esse âmbito adquire inicialmente uma negatividade *real* quando se revela enquanto um tal princípio,

210

⁷ Sobre a estrutura formal do conceito hegeliano de eticidade, cf. Horstmann, 1972, p. 95ss.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivian Eichenberger (Trad.)

cujo defeito – precisamente de não ser expressão da unidade da eticidade – de certo modo se apresenta como um positivo, subsiste, como Hegel poderia chamar, enquanto negativo fixado ou enquanto oposto. E se Hegel designa a soma das determinações possíveis da esfera dos carecimentos e do trabalho como “sistema da realidade”, [ele o faz] menos a fim de levar em consideração as relações subsistentes da realidade moderna de modo resignado do que, pelo contrário, com o objetivo de indicar em toda a agudeza a unilateralidade dupla dessa esfera cujo princípio situa-se não apenas na diferença com a verdadeira unidade da eticidade, mas sim existe por assim dizer como essa diferença e nessa medida é o negativo real.

(2) A partir disso, embora inicialmente apenas formal, a determinação do âmbito dos carecimentos e do trabalho no todo das relações éticas possíveis determina também a vinculação desse âmbito com aquilo que é mantido em relação a ele como eticidade absoluta. De fato, o âmbito dos carecimentos é o do negativo real, então se torna duplo o problema: se põe a questão de como esse âmbito, o qual apesar de toda diferença frente à unidade viva da eticidade mesmo assim tem que ser reconhecido como elemento do cosmos ético, deixa-se integrar nas estruturas da eticidade absoluta sem aniquilar ela mesma. Por outro lado, deve-se esclarecer como a totalidade ética na forma do positivo, – isto é, como Estado (NR, p. 483) – oposto ao negativo, relaciona-se com esse negativo. Hegel encontra o meio de responder a primeira questão no interessante teorema da “natureza inorgânica do ético” (NR, p. 488 [p. 91], 494), que a eticidade pura “concede e sacrifica uma parte de si mesma” (NR, p. 494 [p. 97]), a fim de se manter pura e viva e ao mesmo tempo para com isso se reconciliar com sua natureza inorgânica. Nessas reflexões mostra-se da maneira mais nítida a concepção a cujo serviço Hegel colocou sua filosofia inicial: precisamente para poder se manter na concepção da eticidade pura e vivente como universal concreto em relação a uma efetividade que sempre mais se organiza conforme princípios os quais têm para Hegel o status de unilateralidade abstrata; precisamente não se trata de reivindicar a suprassunção da validade desses princípios, pois isso teria apenas como consequência o estabelecimento de outra unilateralidade. E, portanto, deve-se desenvolver um modelo que, de fato, conserve a exigência absoluta da eticidade viva como único padrão válido, ao mesmo tempo, contudo, capaz de integrar o seu negativo, inorgânico, ou seja, o âmbito dos carecimentos e do trabalho ele próprio ainda como uma das “zonas do ético” (NR, p. 499 [p. 102]). Essa dupla reivindicação é o

211

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

que Hegel tenta resolver com sua teoria do sacrifício⁸, cuja potência consiste tanto em separar o outro da eticidade absoluta, enquanto âmbito da necessidade e do destino, da zona da eticidade viva quanto também, precisamente enquanto destino da eticidade viva, conservar uma vinculação com aquilo cujo outro é.

Quanto à segunda questão, ela se refere, nomeadamente à relação da eticidade absoluta enquanto o positivo em relação ao real negativo da esfera da propriedade e do trabalho. Desse modo, Hegel se manifesta com toda a convicção por uma função limitadora da eticidade positiva do Estado [frente] às atividades no interior do âmbito do negativo. “Como este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere a sua relação com a totalidade positiva, que deve ser tratado deste modo inteiramente negativo por esta última e permanecer submisso à sua dominação”; pois: “isto que, segundo sua natureza, é negativo deve necessariamente permanecer negativo e não pode tornar-se algo de fixo” (NR, p. 483 [p. 85]). A eticidade absoluta percebe, conseqüentemente, em sua função coagulada, enquanto Estado, através da sua separação do âmbito do negativo em figura sólida, a tarefa de limitar o âmbito dos carecimentos e do trabalho, que através desse âmbito não põe em perigo a independência da “eticidade positiva do Estado” (*ibidem*), isto é, ela não é corrompida pela dominação da unilateralidade desse âmbito em sua pretensão, embora também unilateral, como figura, mas [deve] ser a expressão positiva da eticidade viva. Essa finalidade de manter o âmbito dos carecimentos e do trabalho “no sentimento de seu nada interior” e impedir “seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior” (*ibidem* [p. 86]), alcança o Estado, como Hegel diz, “inconscientemente” através de meios peculiares sobre os quais ele dispõe, de fato através do “aumento de impostos e, portanto, da diminuição da posse, assim como do agravamento da dificuldade da aquisição industriosa, e, sobretudo, por causa da guerra, que mergulha numa desordem multiforme o que indica isso, assim como pelo fato da inveja de outros estamentos e da opressão do comércio” (*ibidem* [p. 86]). A tarefa do Estado, entendido como expressão positiva da eticidade absoluta, é não destruir o âmbito dos carecimentos e do trabalho através da superação de princípios que nele dominam e a ele constituem, sua tarefa é, antes, aceitar esse âmbito como esfera da realidade cuja

212

⁸ Uma primeira formulação dessa teoria que vê no sacrifício a possibilidade de integração de determinações da efetividade em um contexto vivo (ético e religioso), quando não é possível a sua suprassunção singela, isto é, eliminação, encontra-se já no assim chamado *Systemfragment von 1800* (SF, p. 424s).

legitimidade é colocada no conceito hegeliano de eticidade através da concessão da sua necessidade mesma.

(3) Hegel concretiza essa ordem inicialmente apenas formal de relações variadas, nas quais o todo ético se organiza, através da sua doutrina dos estamentos como figuras reais nas quais todas relações se apresentam. Conforme sua introdução geral da totalidade ética, nas formas que são consideradas enquanto expressão não distorcida de sua ideia de eticidade vivente e aquelas que em cujo o princípio da eticidade aparece apenas de modo extremamente deslocado, ele distingue essencialmente dois estamentos, o estamento dos livres e o dos não livres. Na determinação do estamento da eticidade absoluta enquanto estamento dos livres cuja ocupação é isso para o que “os gregos tinham o termo *politeuein*”, o que tem para Hegel o significado de “conservação do todo da organização ética” (NR, p. 489 [p. 92]) também através do pôr a vida em risco, retorna de modo totalmente nítido a validade da doutrina do Estado platônico-aristotélica. Nas determinações do estamento dos não livres⁹ mostra-se o que são as razões de conteúdo para que Hegel não aceite o âmbito dos carecimentos e do trabalho como expressão da estrutura verdadeira da eticidade, mas sim apenas como consequência de uma falsificação de seus princípios. Esse âmbito é, conforme Hegel, determinado pela validade exclusiva do princípio de propriedade e princípio do direito (NR, p. 484, p. 489ss). Contudo, propriedade, entendida como posse legalmente garantida, e direito, entendido como mera base de legitimação formal da propriedade, são para o Hegel dessa época inicial de Jena nada além de particularidades, isto é, determinações abstratas que não medeiam, como se requer das verdadeiras determinações éticas, sua pretensão sobre a universalidade (no sentido de validade universal) com a singularidade concreta respectiva (do caso, da situação, do respectivo lugar do indivíduo) de um modo orgânico podendo assim se identificar enquanto legítimas, mas sim [, na verdade,] essas determinações subsomem enquanto caso sob sua universalidade a singularidade respectiva¹⁰. Se assim Hegel designa os princípios do direito e da propriedade como particularidade, então ele quer

⁹ O estamento dos não livres abrange dois estamentos: o estamento camponês e o estamento da propriedade e da aquisição industriosa (cf. NR, p. 489s).

¹⁰ Nessa determinação crítica da função ética da propriedade, à propósito, emerge com nitidez o quanto Hegel já se vinculava em Frankfurt, antes de 1801, às posições elaboradas. Pois precisamente a intelecção da necessidade da propriedade sob as condições dadas da realidade, apesar de seu papel ético negativo não suprassumível, é [algo] das conquistas teóricas do Hegel de Frankfurt (*GCh [Der Geist des Christentums]*, p. 333; *SF*, p. 424), que substitui o ponto de vista mais cético em relação às determinações de propriedade que ele ainda defendia em Berna (cf. Rosenkranz, 1844, p. 525).

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

com isso notar seu caráter universal abstrato a fim de podê-la distinguir estruturalmente do âmbito da universalidade concreta da verdadeira eticidade¹¹.

Contudo, a determinação da função do estamento dos não livres – o estamento que vale enquanto figura, no qual também se apresenta o âmbito dos carecimentos e do trabalho na realidade – não é oferecida através da prova da particularidade de seus princípios. O ponto que permite essa determinação é, antes, a circunstância que as particularidades da *propriedade* e do *direito* da esfera que é caracterizada através de seu domínio apareçam ao mesmo tempo enquanto um universal. Elas usurpam nessa medida não apenas um status que a elas não compete como princípios de uma figura unilateral da eticidade, mas sim elas determinam dessa forma também o espaço no interior do qual é englobado o âmbito dos carecimentos e do trabalho. Os princípios de propriedade e do direito são de fato os únicos critérios sob os quais esse âmbito pode ser entendido enquanto ético, então também são determinados por isso as fronteiras de sua função possível no interior do todo ético. Pois os princípios de propriedade e direito apresentam precisamente isso o que para os membros desse âmbito só tem relevância para a determinação de sua posição e sua existência em relação com outros membros da sociedade. Hegel considera que “A potência deste estamento se determina, por consequência, de tal sorte que ele se encontra na posse, em geral, e na justiça que é aqui possível concernente à posse, que ao mesmo tempo ele tem a constituir um sistema coerente, e (...) cada [indivíduo] singular, uma vez que ele é, em si, capaz de [ter] uma posse, comporta-se a respeito de todos como [um] universal ou um burguês, – [que,] pela nulidade política, segundo a qual os membros deste estamento são as pessoas privadas, [ele] encontra a compensação nos frutos da paz e da aquisição industriosa, bem como na completa segurança da fruição destes, tanto na medida em que esta segurança concerne ao singular quanto na medida em que ela concerne ao todo deste” (NR, p. 494 [pp. 96-97]). Precisamente porque os membros do estamento que é caracterizado através da validade exclusiva dos princípios do direito e da propriedade, não podem se responsabilizar com a preocupação em torno da preservação do todo ético da mesma maneira como o membro do primeiro estamento, portanto seu agir é essencialmente apolítico e, nessa medida, em conexão com uma concepção já exposta por Hegel, deve-se considerar como uma ação negativa em relação à verdadeira ação ética.

214

¹¹ Para a determinação disso que é aqui chamado de “universal concreto”, cf. NR, p. 500.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

Essa doutrina inicial da esfera dos carecimentos e do trabalho em conexão com o desdobramento da representação de uma totalidade ética viva manifesta muito bem o pressuposto fundamental de Hegel que determinará sua filosofia política, isto é, a ponderação do universal em face aos particulares. Ela mostra nitidamente que o problema da integração dos âmbitos – os quais são determinados por meio de princípios unilaterais e, por isso, abstratos – no universal, [conforme] a concepção de uma eticidade viva, apresenta-se como a tarefa central para o estabelecimento da teoria política de Hegel orientada pelo modelo antigo, [ou seja,] o problema da integração das formas modernas típicas das relações sociais as quais tem seu fundamento nas circunstâncias do trabalho e da produção.

Nos quase vinte anos que se situam entre o aparecimento do trabalho esboçado sobre o direito natural em seus traços principais e a publicação das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), Hegel empreendeu várias tentativas de resolver a tarefa de um modo satisfatório. Deixa-se ver que Hegel pensa ter encontrado os meios sistemáticos do tema logo depois do fim de sua época em Jena (1806), meios que se prestaram para que levasse a cabo adequadamente suas intenções. O texto do *Jenaer Systementwürfe III* (1805/06) é aqui o documento decisivo.

Partes importantes desse manuscrito de lições apresentam a solução elaborada da tarefa (1) na rejeição da concepção de eticidade que se alinha primariamente à representação antiga da vida ética e (2) na introdução de um novo espaço lógico-metafísico, portanto se compreendendo o todo ético como “unidade da individualidade e da universalidade” (JS III, p. 238), cuja unidade apenas e só é efetiva se ela se tornou na sua integralidade seu momento presente. Embora Hegel nunca mais tenha abandonado essa concepção tardia, [concebida] em Jena, de eticidade e das condições de sua justificação filosófica, ela foi por ele formulada de diferentes maneiras, cuja forma mais elaborada são as *Linhas Fundamentais* de 1821. Ela tem de servir, por isso, como o fundamento da apresentação do ponto principal da teoria da sociedade civil-burguesa.

A sociedade civil-burguesa nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*

A sociedade civil-burguesa é um dos três âmbitos que, segundo Hegel, pertencem necessariamente ao conceito de uma sociedade política organizada para a qual é aplicável que ela se compõe de relações de direito entre pessoas vivas, as quais podem entender-

215

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

se, ao mesmo tempo, como sujeitos morais que agem. Hegel nomeia a totalidade desse âmbito de “espírito ético” ou “eticidade”, cujos elementos constitutivos ele caracteriza como se segue: “Ele é por isso: A. O espírito ético imediato ou *natural – a família*. Essa substancialidade passa na perda de sua unidade, na cisão e no ponto de vista do relativo, e é assim B. *sociedade civil-burguesa*, uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns, no qual o *Estado exterior* se C. retoma e reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada, – na *constituição estatal*” (R § 157 [p. 173]).

Essa caracterização pode ao primeiro olhar suscitar a impressão como se Hegel quisesse falar de uma constituição genética da comunidade política e em seguida notar que se tivesse de representar o Estado constitucional racional (cf. § 272) como resultado de um desenvolvimento histórico que toma seu ponto de partida da associação familiar e leva ao estabelecimento de relações em grande medida economicamente motivadas de dependência mútua entre famílias com os modos de viver junto regrados pelo Estado. Um olhar mais próximo, porém, torna claro que Hegel não vê nada de positivo em um tal modelo genético de constituição do Estado. Para ele, família, sociedade civil-burguesa e Estado constitucional são diferenciações daquilo que já está incluído enquanto elemento no conceito de uma totalidade ética (§ 256, Anotação; cf. § 182, adendo). A razão de sua divisão não é, por isso, obtida através do recurso à desenvolvimentos históricos, mas sim reflete, antes, o modo específico no qual, conforme Hegel, um estado de fato se apresenta quando ele pode aspirar ser (parte da) efetividade. Um estado de fato é para Hegel apenas efetivo quando os elementos constituintes de seu conceito se deixam comprovar como efetivo. A condição para isso é que eles apareçam em uma forma ordenada, em que as regras de ordem dependem de diretrizes que Hegel pensa ter provado em sua *Ciência da Lógica*.

Isso significa, aplicado ao caso da eticidade, que seus elementos família, sociedade civil-burguesa e Estado figuram, de um lado, realmente juntos, o todo da eticidade ou o conjunto das relações éticas possíveis e que consiste realmente em uma relação de pressuposição entre família, sociedade civil-burguesa e Estado. Contudo, essa relação de pressuposição é conceitual ou, como Hegel a chama, lógica, isto é, não de natureza genética, de modo que esses elementos, por outro lado, são relações *éticas* apenas em virtude de sua função de serem elementos do conceito de eticidade, o que

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

implica quanto a isso o papel primordial da eticidade para a possibilidade desses elementos. Com uma distinção extraída da filosofia prática kantiana poder-se-ia dizer, desconsiderando diferenças importantes, que aquilo que Hegel chama de *eticidade* e aquilo que se conceitua do conjunto de relações familiares, sociais e políticas, apresenta o papel de razão do ser (a *ratio essendi* kantiana) para todas as relações, enquanto essas relações mesmas expressam a razão do conhecimento (*ratio cognoscendi*) para a eticidade. Além disso, o respectivo terceiro elemento do conceito de um estado de fato tem um lugar privilegiado na apresentação geral de um estado de fato, na medida em que unicamente ele expressa adequadamente a verdadeira essência do estado de fato respectivo. No contexto ético é, portanto, ao Estado que compete o papel de ser a assim chamada expressão *autêntica* da eticidade e, enquanto tal, a base para outras formas de eticidade. Seja como for, é de se registrar que com a distinção entre família, sociedade civil-burguesa e Estado Hegel quer levar em conta a exigência conceitual e não pretendia interpretar essa distinção de modo histórico.

No que diz respeito à sociedade civil-burguesa ela mesma, Hegel nos comunica sobre os princípios que a definem enquanto um âmbito do cosmos ético do seguinte modo: “A pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil-burguesa, – mas como a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, [que é] *o outro princípio* [da sociedade civil-burguesa]” (§ 182 [p. 189]). Na formulação de ambos os princípios os quais Hegel se reporta aqui, por um lado, assume-se a característica formal, nomeadamente a particularidade e universalidade, cuja respectiva relação distintiva e determinada caracteriza todas as figuras da eticidade e, segundo Hegel, encontraram sua interpretação filosófica no espaço da *Ciência da Lógica*. Por outro lado, ambos os princípios marcam uma situação de partida que institui um modo no qual nessa figura da vida ética, isto é, a sociedade civil-burguesa, são relacionados um com a outro, a universalidade e particularidade, e especifica, por outro lado, o papel no qual os membros de uma comunidade ética apresentam-se no panorama ético geral uns contra os outros e em relação aos outros. No que diz respeito ao modo de conexão da universalidade e particularidade, conexão que deve ser característica para a situação de partida, a qual distingue a sociedade civil-burguesa, de modo que Hegel a interpreta enquanto uma *existência independente*: universalidade e particularidade existem

217

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

independentemente quando existe entre elas uma relação condicional de tal modo que elas se pressupõem reciprocamente, sem poderem se integrar mutuamente. No que diz respeito ao papel que é atribuído por meio da situação de partida aos participantes da sociedade civil-burguesa, ela é dessa forma definida de modo tal que os membros da sociedade civil-burguesa se relacionem como pessoas as quais tenham em conta seus carecimentos individuais e, nessa medida, particulares, e interesses universais apenas são admitidos quando são propícios à realização de seus próprios interesses.

Hegel pode, em virtude dessas definições, descrever a sociedade civil-burguesa como uma forma de eticidade que é determinada mediante três características essenciais – Hegel as chama de “momentos” –: “A sociedade civil-burguesa contém os três momentos: A. A mediação dos *carecimentos* e a satisfação do *singular* mediante o seu trabalho e mediante o trabalho e a satisfação dos carecimentos *de todos os demais*, – [é] o sistema dos *carecimentos*. B. A efetividade do universal da *liberdade* aí contido, a proteção da propriedade mediante a *administração do direito*. C. A prevenção contra a contingência que permanece nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo *comum* mediante a *administração pública* e a *corporação*” (§ 188 [p. 193]).

Sob o primeiro ponto de vista considerado – da satisfação dos carecimentos através do trabalho –, apresentam-se os membros da sociedade civil-burguesa, os cidadãos (*Bürger*), enquanto produtores de carecimentos e dos meios para sua satisfação. Esses carecimentos – que podem ser naturais ou produzidos, imediatos ou mediatos – serão, segundo Hegel, satisfeitos trabalhando, isto é, cada cidadão (*Bürger*) especializa-se inicialmente sobre o fornecimento daquilo o que é exigido para a satisfação de determinados carecimentos, mas não de todos os carecimentos. Essa especialização pode ir arbitrariamente longe e conduzir a atividades arbitrariamente simples, as quais podem ser mecanizadas muito amplamente pela técnica avançada, [a ponto de poder] ser implementadas por máquinas (cf. § 198). Hegel acompanha na análise desse processo de produção e satisfação de carecimentos os resultados da moderna “economia política” (*Staatsökonomie*), que é representada através das obras de Adam Smith, J. B. Say e D. Ricardo¹². Hegel diz a respeito da economia política (*Staatsökonomie*): “É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento

218

¹² Cf. Smith, 1976; Say, 1803; Ricardo, 1951. – O interesse de Hegel na disciplina designada por ele como “Economia Política” (*Staatsökonomie*) remonta desde muito cedo, da época anterior a Jena. Como nós sabemos através de Rosenkranz (1844, p. 86), ele se ocupou intensamente com o escrito *An Inquiry into the Principles of Political Economy* de J. Stuart (cf. Stuart, 1767). Adam Smith também é mencionado já nos escritos de Jena.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

mostra algo interessante, como o *pensamento* (...) encontra, na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e rege” (§ 189, observação [pp. 193-194]).

Essa forma de vida civil-burguesa, caracterizada através de carecimentos diversos e sua satisfação, leva, conforme Hegel, a uma organização do conjunto dos membros da sociedade civil-burguesa em estamentos (§§ 202ss.). Estamentos são definidos para Hegel através de modos de atividades que são mais uma vez diferenciados por sua respectiva relação com a natureza. Para Hegel há exatamente três estamentos: (1) o assim chamado *estamento substancial*, cuja fonte de renda se constitui na preparação do solo para a finalidade de produção de produtos naturais. Para Hegel é representativo desse estamento o membro considerado como agricultor proprietário. (2) O segundo estamento é o “*estamento da indústria*” (§ 204), cujos membros não trabalham mais diretamente a natureza, mas sim sua atividade consiste na transformação dos produtos naturais. Interior a esse estamento Hegel distingue entre o estamento do artesanato, estamento dos fabricantes e o estamento do comércio. (3) O terceiro estamento será caracterizado por Hegel como o “*estamento universal*”, que tem “por sua ocupação *os interesses universais da situação social*” (§ 205 [p. 201]). A atividade do membro desse estamento não tem mais relação com a natureza e seus produtos, mas sim assegura a possibilidade do funcionamento da sociedade civil-burguesa ao se dirigir à conservação e proteção das relações civis-burguesas. Os membros da administração civil, polícia e militares fazem parte desse estamento.

A sociedade civil-burguesa é de fato apenas uma comunidade constituída pelos interesses particulares de seus membros, cujo fundamento é composto por carecimentos e satisfações. Apesar disso, ela não é um todo desorganizado. Como nela o direito de propriedade é reconhecido, ela também requer a defesa desse direito. Ao tratamento desse aspecto do direito é dedicada a segunda divisão da teoria da sociedade civil-burguesa. Visto que, como Hegel expôs já na introdução e na primeira parte das *Linhas Fundamentais*, o direito, isto é, os direitos são aquilo o que é dado com o fato da existência da vontade livre, isto é, a partir de cuja existência se segue, [de modo que] Hegel aqui não procede a uma enumeração, ou derivação de determinados direitos, mas sim ao estabelecimento daquelas condições que proporcionam a segurança jurídica no contexto da sociedade civil-burguesa. Hegel conhece três dessas condições: (1) a formalidade legal do direito, (2) a codificação adequada do direito e (3) a jurisdição através dos tribunais.

219

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivian Eichenberger (Trad.)

No que diz respeito à formalidade legal do direito, Hegel considera que apenas é compulsório enquanto direito o que tem a forma da lei (§ 212), porque apenas assim é garantida a validade universal da respectiva norma legal. Leis não escritas bem como direitos consuetudinários são profundamente suspeitos para Hegel. Em relação à codificação do direito, Hegel insiste que as leis devem ser registradas em um código acessível e público, cujos princípios sejam simples e compreensíveis e possa ser o fundamento de decisões unívocas. Hegel justifica a exigência de que a jurisdição tenha de ocorrer através de tribunais, pois apenas pode ser levado em conta o interesse de uma decisão imparcial (§ 219). As audiências dos tribunais têm de ser elas mesmas conformes à lei e públicas, tem de ser possível interpor meios legais contra decisões ilegais ou não tomadas conforme o direito. Além disso, o tribunal permite apenas julgar em decorrência de conjunto de fatos comprováveis. Visto no todo, pode-se dizer que a teoria de Hegel da Administração da Justiça está ligada plenamente à diretriz da teoria do direito do iluminismo tardio, mesmo que ela descarte uma abordagem individualista.

O terceiro ponto de vista sob o qual Hegel considera uma terceira divisão na sociedade civil-burguesa tematiza os limites da liberdade dos membros dessa sociedade ao perseguirem seus interesses particulares egoístas. Limites à perseguição dos interesses egoístas, portanto, tem de existir segundo Hegel porque, caso contrário, não seria garantido que *cada* membro da sociedade civil-burguesa, ao menos em princípio, pudesse efetivar seu bem-estar particular. Hegel confia a imposição desses limites às instituições da Polícia e da Corporação. À Polícia Hegel atribuiu um amplo e heterogêneo campo de atividades. Suas tarefas mais importantes pertencem à segurança da ordem pública, à inspeção da indústria, planejamento da indústria, providência de medidas infraestruturais – Hegel menciona iluminação pública e construção de pontes –, garantia de acessibilidade de mercadorias vitais através da repartição e de impostos bem como da disponibilização de instituição para cuidados de saúde, educação de crianças e casas para pobres (*Armenhäuser*). Corporações são associações profissionais. Segundo Hegel, elas não têm papel no estamento agricultor “substancial” e no estamento universal, mas são algo específico do estamento industrial. Corporações agem “sob a fiscalização do poder público” (§ 252 [p. 226]) de maneira relativamente independente. Elas têm ordenamento jurídico próprio, não são a todos acessíveis, têm o monopólio de formação para o âmbito profissional que representam e assumem funções de assistência para seus membros.

Por mais bem ordenada que seja a sociedade civil-burguesa de Hegel, não lhe escapou que uma sociedade civil-burguesa deixada por si a seus próprios princípios a

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivian Eichenberger (Trad.)

longo prazo se desestabiliza e, em última análise, destrói-se. Esse juízo foi elogiado por Marx e fez de Hegel precursor da crítica ao capitalismo para muitos. As reflexões de Hegel não são, contudo, originais. Elas se encontram em todas as discussões de economia política (*volkswirtschaftlichen Diskussionen*) de seu tempo. O ponto central que Hegel invoca nesse contexto consiste que, conforme os princípios de uma sociedade civil-burguesa, uma comunidade organizada necessariamente chega ao empobrecimento de grandes massas de seus membros e a um acúmulo da riqueza nas mãos de poucas pessoas. Conforme uma declaração conhecida de Hegel “Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população” (§ 245 [p. 223]). Por essa razão que Hegel deixa mostrar que em um certo ponto, por um lado, empobrecimento massivo e crises de superprodução são inseparáveis, as quais levam a exportações intensificadas a outros países, cuja economia interna põe em perigo e, por outro lado, imigração e formação de colônias são necessárias, o que, contudo, em virtude da limitada superfície da Terra em algum momento leva ao problema da superprodução. Esse dilema destrutivo da sociedade civil-burguesa, curiosamente, não será resolvido por Hegel, mas apenas constatado.

221

A função política da teoria da sociedade civil-burguesa

Não se poderia deixar de mencionar um aspecto importante da teoria da sociedade civil-burguesa quando se considera seu papel sistemático na filosofia de Hegel da eticidade e dos traços principais, quanto ao conteúdo e ao método, de sua construção. Essa teoria é de fato não apenas a discussão filosófica com fenômenos da vida social moderna, mas também apresenta – na forma como foi exposta nas *Linhas Fundamentais* de 1821 – uma tomada de posição em torno da discussão, a qual Hegel fora acusado, das tendências restauradoras após a época napoleônica. Essa discussão foi motivada pelo seu escrito político publicado em 1817 *Verhandlung in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, o assim chamado *Landständeschrift* (cf. VVL). Nele Hegel toma posição crítica em relação à assembleia de estamentos de aconselhamento ao esboço de constituição submetido ao rei Frederico II para o reino de Württemberg e propõe ele mesmo vários pontos para o esboço da constituição. No centro da questão, Hegel defende nesse escrito sua ideia de eticidade quando ele, por um lado,

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

acusa os estamentos agrícolas de que em sua crítica ao esboço de constituição, através da sua rígida insistência em seus direitos e privilégios costumeiros, basicamente deixam de lado a intelecção do conceito e da natureza do Estado, isto é, a eticidade em geral, o que faz as reivindicações deles, a seu olhos, simplesmente reacionárias; de outro lado, contudo, Hegel rejeita também o esboço de constituição do rei em alguns pontos que conforme sua opinião partem de uma falsa interpretação da universalidade do Estado, porque advém de pressupostos individualistas ligados ao direito natural. Entretanto, o escrito foi entendido por muitos como uma rude e parcial tomada de partido pelos interesses da monarquia contra o estamento agrícola (o assim chamado povo) (cf. Haym, 1857, p. 352 ss.). Uma consequência foi que se pensou que Hegel era capaz de defender os pontos de vista da Restauração em questões políticas, como um representante dela, com opiniões que estavam na proximidade das posições que se estabeleceram na época em sua expressão mais eficaz na *Restauration der Staatswissenschaft*¹³ de C. L. v. Haller.

Essa consideração tinha que parecer absurda ao próprio Hegel e, de fato, a partir de razões que se fazem muito claras a partir da longa nota de rodapé à observação do § 258 das *Linhas Fundamentais*. Ao mesmo tempo ele não podia deixar de reconhecer que a possibilidade dessa consideração absurda deve ser julgada como consequência da explicação insuficiente dos fundamentos de sua filosofia política¹⁴. Hegel tentou, assim, reparar essa falha fazendo o desdobramento sistemático da diferença específica entre Estado e sociedade o ponto focal da demonstração de sua teoria política. É certo que não é casual que Hegel na sua primeira preleção sobre a filosofia do direito colocou em primeiro plano essa diferença – pela primeira vez também completamente desenvolvida –, a qual sustentou depois de sua discussão com os estamentos rurais de Württemberg e depois do aparecimento das primeiras reações sobre ela no primeiro semestre de Berlim, nomeadamente na *Vorlesung über Natur- und Staatsrecht* do semestre de inverno de 1818/19 (cf. PR-Hom).¹⁵ A elaboração explícita da diferença entre Estado e sociedade civil-burguesa permite de fato, por um lado, tirar a sua posição [da proximidade] das posições restauradoras, como por exemplo a de von Haller, e, de outro lado, deu a ele, através disso, a possibilidade de precaver seu ideal teórico de Estado monarquista contra

222

¹³ Cf. Haller, 1820. – O volume primeiro e fundamental dessa obra em seis volumes foi publicado pela primeira vez em 1816 e se tornou exatamente nessa época publicamente influente (*öffentlich wirksam*) a ponto de que Hegel também se engajou na discussão política. Para isso, cf. Rosenzweig, 1920, p. 190.

¹⁴ Deve-se lembrar que à exceção do *Naturrechtaufsatz* de 1802 apenas as nove páginas impressas do capítulo sobre a eticidade na primeira edição da *Enciclopédia* documentavam a filosofia política de Hegel.

¹⁵ Essa preleção foi legada através do pós-escrito de G. Homeyer, o qual foi apresentado em várias edições.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

a acusação de ser puro teorema de legitimação orientado ao mero existente. No que concerne, em primeiro lugar, à demarcação contra posições restauradoras, ela se situa na prova aduzida de que os diferentes princípios do Estado e da sociedade civil-burguesa, em virtude das premissas de Hegel, devem provar a *racionalidade* relativa da sociedade civil-burguesa, enquanto esfera dos interesses particulares (R § 184), ou seja, [a] racionalidade absoluta do Estado (§ 258, entre outros) enquanto esfera da universalidade existente. Pois a perspectiva representada pelo lado restaurador de que todas as formas da sociedade, nas quais é incluído também o Estado, são construídas conforme o modelo das relações familiares, é criticada nesse ponto através dessa prova, precisamente enquanto a determinação da diferença nos princípios da respectiva forma de organização do todo ético é condição para isso que é apropriadamente explicável pelo conceito do Estado¹⁶. E essa crítica implica mais do que a mera retificação de um erro evitável. Ela mostra que a tentativa de nivelamento das diferenças que – ao menos conforme Hegel – são constitutivas para um todo ético, conduzem à consequência fatal quando se renuncia do meio de obter um conceito em geral de Estado como uma expressão autônoma da eticidade.

No que diz respeito à salvaguarda do seu ideal de Estado em virtude do qual o desenvolvimento da diferença dos princípios que constituem o Estado e a sociedade civil-burguesa, essa legitimação consiste na determinação de sentido possibilitada pelo desdobramento dessa diferença, que compete à doutrina da dominância da universalidade do Estado enquanto racionalidade existente em relação à esfera da sociedade civil-burguesa. Para Hegel, de fato, essa é a pretensão de validade superior da universalidade do Estado enquanto finalidade universal; não apenas uma suposição, cuja pressuposição seria condição para a determinação de outras esferas do todo ético como relativamente racionais e concretas enquanto tais, [esferas] que a partir da realidade ética da época moderna simplesmente não podem ser descartadas, mas sim formam partes constitutivas necessárias dessa realidade. O primado do Estado em Hegel tem seu fundamento, antes, na tese que o universal verdadeiro que se fixa em instituições, que sempre já se apresenta como unidade determinada, o qual superou e supassumiu todos os momentos possíveis da particularidade do todo ético, é capaz de evitar as consequências aporéticas que são delineadas através da esfera da eticidade definidora do princípio da particularidade, isto

223

¹⁶ Assim Hegel se refere claramente contra posições como aquelas propostas por V. Haller: “Considerar relações patriarcais, entre pais e filhos, como o [elemento] essencial do Estado; (...) é um princípio simples” (PR-Hom, § 77).

é, a sociedade civil-burguesa. Essa tese tem, como pode ser visto pelo que foi afirmado até agora, ela mesma um duplo fundamento: ela é consequência da antiga reflexão de Hegel de que o universal verdadeiro do Estado não pode ser idêntico com a soma das formações particulares que constituem um todo ético (indivíduos, famílias, estamentos) e, de outro, ela é o resultado da discussão com as pretensões da argumentação atualizada dos estamentos rurais de Württemberg de que a dominância através da categoria de particularidade das formas que se destacam da eticidade não apenas conduzem para uma limitação do primado da universalidade, mas sim também para a possibilidade de aniquilação das formas que se apresentam enquanto particulares¹⁷.

O desenvolvimento da diferença entre Estado e sociedade civil-burguesa é, por isso, uma condição necessária para a fundamentação do primado do universal, ou seja, do Estado. E Hegel prova que o princípio da particularidade compete à sociedade civil-burguesa determinada por meio de seus interesses individuais e de seu entrecruzamento enquanto determinação distintiva e que precisamente a validade desse princípio para esse âmbito leva à universalidade enquanto forma necessária da particularidade (§ 184), isto é, precisa de um poder que limite os interesses particulares a fim de não arruinar seu próprio princípio – isso Hegel prova em referência à sociedade civil-burguesa, então ele pode afirmar, primeiramente, a necessidade do Estado como uma meta universal existente e, em segundo lugar, esse princípio em relação à outras formas de organização ética. Assim, a fundação de sua filosofia política em suas formas maduras pode definitivamente se prestar à explicação sistemática da diferença entre Estado e sociedade civil-burguesa, o que importava a Hegel precisamente no contexto das consequências possíveis da avaliação falsa do pano de fundo da discussão sobre os estamentos rurais de Württemberg, nomeadamente certo mal-entendido *político* do fundamento e das implicações de sua teoria que se devem evitar.

O objetivo, assim, da filosofia política madura de Hegel consiste na tentativa de provar a necessidade que tem a universalidade, isto é, o Estado sobre toda a mera particularidade. A doutrina do âmbito que distingue a sociedade civil-burguesa através do

¹⁷ Por exemplo, assim que se deve entender a antipatia de Hegel contra o regulamento previsto de concessão de imposto, através do esboço de constituição de Württemberg, como expressão de um receio semelhante. Com efeito, os estamentos tem que autorizar os impostos, então eles podem, por exemplo, no caso de necessidade de uma guerra, a partir de interesses especiais mal compreendidos, não autorizar as condições necessárias para esse fim, então não apenas o todo ético em geral sente as consequências de uma guerra perdida por causa de impostos não concedidos, mas também os estamentos podem perder sua posição e constituição, eles se arruinam, por assim dizer, através da realização de sua própria determinação, isto é, de ser particularidade.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivan Eichenberger (Trad.)

princípio da particularidade tem no interior da teoria hegeliana a função sistemática de proporcionar essa prova. Ela é, nessa medida, apenas o meio para a finalidade, de forma alguma a finalidade mesma de sua filosofia política. Ver isso não impede de reconhecer, no entanto, que deve valer a superação consumada da equiparação tradicional de Estado e sociedade civil-burguesa como contribuição para a teorização apropriada das relações políticas e sociais da modernidade. Que a superação da equiparação de Estado e sociedade civil-burguesa não significa absolutamente a resolução do problema de suas relações, isto se deixa ver do mesmo modo na filosofia política de Hegel. Pois a proposta de Hegel para a resolução desse problema pode ser considerada enquanto consequência de uma falácia: ele pensa poder fazer passar o ideal coagulado da monarquia constitucional da eticidade universal precisamente como razão existente, porque ele identificou a potencial desrazão (*Unvernunft*) à sociedade civil-burguesa de fato. Que algo seja explicado como não racional (*unvernünftig*) não se segue, portanto, que outro algo tem que ser racional – mesmo quando não se toma o uso linguístico hegeliano de “razão”. Para Hegel, certamente, uma reflexão semelhante seria “abstrata”. Pois por causa disso o que tem de valer como racional não se decide no espaço da filosofia hegeliana, o que, de modo geral, designa-se como efetividade, mas sim na lógica, enquanto ela é para Hegel a típica forma da metafísica. Contudo, essa relação com a efetividade – apesar de afirmações em contrário de Hegel – permaneceu uma relação ainda amplamente não esclarecida.

225

Referências bibliográficas

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge, 1972.

BERLIN, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford, 1969.

HALLER, C. L. v. *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. Vol. 1, 2ª edição, Aalen, 1964 [Winterthur, 1820].

HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Darmstadt, 1962 [Berlim, 1857].

HORSTMANN, R.-P. “Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption”, in: *Philosophie Rundschau*. Vol. 19, 1972.

HORSTMANN, R.-P. “Über die Rolle der bürgerlichen gesellschaft in Hegels politischer Philosophie”, in: *Hegel-Studien*. Vol. 9, 1974.

ILTING, K.-H. “Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik”, in: *Philosophisches Jahrbuch*. Vol. 71, 1963-1964.

A TEORIA DA SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA DE HEGEL

Rolf-Peter Horstmann (Aut.), Hernandez Vivian Eichenberger (Trad.)

ILTING, K.-H. “Einleitung: Die ‘Rechtsphilosophie’ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie”, in: G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1931*. Vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973.

LUKÁCS, G. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalischen gesellschaft*, Berlim, 1954.

OTTMAN, H. “Individuum und gemeinschaft bei Hegel”, in: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlim, 1977.

RICARDO, D. “On the Principles of Political Economy and taxation”, in: *The Works and Correspondence*. Editado por P. Sraffa, volume 1, Cambridge, 1966 [1817].

RIEDEL, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Neuwied, 1970.

RITTER, J. “Hegel und die Französische Revolution”, in: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a. M., 1969.

ROSENKRANZ, K. *Hegels Leben*. Berlim, 1844.

ROSENZWEIG, F. *Hegel und der Staat*. Vol. 2, Munique/Berlim [Aalen, 1920].

SAY, J. B. *Traité d’économie politique*. Paris, 1803.

SIEP, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M., 1992.

SMITH, A. “Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nation”, in: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*. Vol. 2, Oxford [1776].

STEUART, J. *Na Inquiry into the Principles of Political Economy*. Londres, 1767.

TAYLOR, Ch. *Hegel and the Modern Society*. Cambridge, 1979.

226