

ISSN 1542-7493

FILOSÓFICAS

FILOSÓFICAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus do Seridó
Caicó - RN

Ano 4 • Nº 2 • Jul/Dez 2011

**Incentivo à pesquisa • produção acadêmica • desenvolvimento da cultura
diálogo • democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO IV, NÚMERO 2, JUL-DEZ 2011

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Pró-reitor de Administração

Lauro Gurgel de Brito

Pró-reitor de Planejamento, Orçamento e Finanças

Francisco Severino Neto

Pró-reitora de Recursos Humanos e Assuntos Estudantis

Joana D'arc Lacerda Alves Felipe

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-graduação

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Pró-reitor de Ensino de Graduação

João Batista Xavier

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretora do Campus Caicó

Maria Reilta Dantas Cirino

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Editoração

Maria Cristina Rocha Barreto

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano IV, n. 2, páginas do artigo, jul-dez. 2011. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do CAC/UERN (Caicó-RN)
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editor responsável

Marcos de Camargo von Zuben (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Anadja Marilda Gomes Braz (UERN)
Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFRN)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
João Maria Pires (UERN)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UFPI/CAPES)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
---------------------------	----------

ARTIGOS

Arte trágica, pessimismo e redenção em O Nascimento da tragédia Ildenilson Meireles Barbosa.....	9
--	----------

Uma Valsa Para Bergson Caio Yurgel	21
--	-----------

Catarse (<i>katharsis</i>) como articulação entre estética e ética em G. Lukács Artur Bispo Santos Neto	35
---	-----------

Intersubjetividade em Sartre: O Para-si e o Para-outro Tiago Soares dos Santos	49
--	-----------

Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas Ubiratane de Moraes Rodrigues	61
--	-----------

Epicuro e os critérios para a compreensão da <i>phýsis</i> José Eudo Bezerra	73
--	-----------

Da ideia lógica à filosofia da natureza: um estudo sobre a lógica hegeliana Vânia L. Fischer Cossetin	91
---	-----------

Discurso argumentativo e o processo de ensino e aprendizagem em uma sala de aula de Filosofia Ricardo Pinho Souto.....	99
--	-----------

Apresentação

Como em nossas edições anteriores, renovamos com justiça nossos agradecimentos à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UERN e à Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, bem como a todos os nossos conselheiros, pareceristas e, em especial, pesquisadores que tornam possível a continuidade e a crescente qualidade deste nosso trabalho.

O presente número, o primeiro do quarto ano de existência da *Trilhas Filosóficas*, tem início com um tratamento da linguagem que releva seu vínculo com as disposições humanas mediante o estudo da *Retórica das paixões*, de Aristóteles, indicando, desse modo, uma compreensão da retórica não como uma técnica fria, mas como uma prática viva do discurso. A seguir, dois artigos discutem diferentemente questões relativas à cultura: no primeiro, explicitando a problemática da relação entre modernidade política e individualismo; no segundo, apontando, segundo o ponto de vista neopragmático, uma concepção de discurso filosófico não-verticalizado em relação aos demais. Por fim, apresentamos dois artigos em torno do pensamento cartesiano, estando o primeiro voltado para uma ênfase nas paixões e não, como é usual, no mais estrito racionalismo do filósofo francês, enquanto que o segundo retoma a questão do subjetivismo agora em sua relação com o idealismo hegeliano.

Os Editores

Arte trágica, pessimismo e redenção em O Nascimento da tragédia

Ildenilson Meireles Barbosa*

Resumo:

O artigo pretende discutir a solução apresentada por Nietzsche ao problema do sofrimento em *O Nascimento da tragédia*. A partir do conceito de redenção (*Erlösung*), Nietzsche constrói uma concepção do trágico tendo como base a tendência dos gregos ao pessimismo, à negação da vida, mas que se desloca para o âmbito da afirmação na medida em que a configuração da arte trágica pode ser traduzida como redenção do sofrimento, como criação de uma visão extasiante do mundo.

Palavras-chave. Arte trágica. Pessimismo. Afirmação. Redenção.

Abstract:

This article intends to discuss the solution presented by Nietzsche to the problem of suffering in *The birth of tragedy*. From the concept of redemption (*Erlösung*) Nietzsche builds a conception of tragic based on the greek trend to the pessimism, to denial of life, but it moves to scope affirmation as the configuration of tragic art can be translated as a redemption of suffering, as a creation of an ecstatic vision of the world.

Keywords: Tragic Art. Pessimism. Affirmation. Redemption.

* Doutor em filosofia pela UFSCar e professor do departamento de filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros/Unimontes/MG.

À concepção nietzscheana do mundo está intimamente ligada a sua concepção da arte trágica dos gregos. Sua leitura da estética grega a partir dos dois impulsos fundamentais, o apolíneo e o dionisíaco, é um dos caminhos que se pode tomar para fazer aparecer sua crítica à moral socrático-platônica responsável pela racionalização da arte e decadência da tragédia. Mesmo considerando que a crítica nietzscheana dos valores morais só é elaborada de modo consistente nos escritos de maturidade, portanto somente a partir de 1880, não se pode negligenciar o fato de que a crítica do platonismo realizada na sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*, e nos textos contemporâneos¹ a ela fornece alguns indicativos do sentido “moral” que subjaz à recusa platônica da arte trágica. É mais precisamente a partir da noção do *trágico*, noção segundo a qual deve haver uma aceitação da vida sem nenhum recurso a qualquer transcendência que conduza os homens a ultramundos, que se pode acompanhar o movimento descontínuo do pensamento nietzscheano que toma essa noção como ponto de partida da *inversão* do platonismo e como oposição a tudo aquilo que se constituiu no seio da cultura ocidental sob os auspícios dos excessos da razão. É justamente a noção do trágico como afirmação incondicional de todo acontecimento que permanecerá na obra de Nietzsche como referência a uma possível superação do esgotamento sustentado pelos valores decadentes desde a derrocada da visão dionisíaco-apolínea com que os gregos concebiam todo o vivente, esgotamento histórico ao qual Nietzsche chamará de *niilismo*. Com efeito, uma superação do niilismo só poderia se efetivar e ganhar todo seu alcance afirmativo com a mudança do critério adotado para estabelecer o valor da vida, qual seja, a razão socrática em contraposição à arte trágica, o homem teórico em contraposição ao homem trágico. Já em *O Nascimento da tragédia* Nietzsche fornece as primeiras pistas de uma dinâmica de superação que deveria acontecer em sua época a partir do elemento mais geral que se constitui o único critério cujo valor não pode ser avaliado, isto é, a vida. Concebida como destinação trágica, tomada

¹ *O nascimento da tragédia* é o resultado de um trabalho que Nietzsche começara a realizar desde suas primeiras preleções como professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, realizadas em 1870 e intituladas “Contribuição à história da tragédia grega. Introdução à Tragédia de Sófocles”, às quais se seguiram, no mesmo ano, duas importantíssimas conferências, *Sócrates e a tragédia* e *O drama musical grego*, além do texto *A visão dionisíaca do mundo*, cujos temas constituem o núcleo teórico para a elaboração da obra que viria a público em 1872. No contexto desses escritos, considerados preparatórios a *O nascimento da tragédia*, já se encontram as primeiras investidas de Nietzsche contra o socratismo-platonismo na medida em que Sócrates aparece aí como o representante da arte racional que fez a tragédia sucumbir: “A tragédia sucumbe em uma dialética e uma ética otimistas: isso quer dizer tanto como: o drama musical sucumbe na falta de música. O socratismo que penetrou na tragédia impediu que a música se fundisse com o diálogo e o monólogo” (DW/VD, Sócrates e a Tragédia, p. 91).

como critério que dispõe das condições próprias à criação e reinvenção de si mesma no interior do devir, a vida adquire estatuto de obra de arte; o homem, sob a inspiração apolíneo-dionisíaca, estatuto de artista cujo trabalho incessante de criação das belas formas o redime de todo sofrimento.

Essa inversão posta em *O Nascimento da tragédia*, segundo entendemos, pretende combater a concepção de que é somente a partir da razão que se pode dar conta das condições da vida, além de combater a idéia de que aquilo que há de valor inestimável para o homem está nos interesses transcendentais da razão. De modo não declarado, Nietzsche assume já nesse momento um novo caminho para o problema da arte na medida em que a primeira consequência que se pode tirar de sua exposição é que a arte redime o homem do sofrimento sem ter que negar a vida. Nesse sentido, é preciso notar que, apesar do “cadavérico aroma de Schopenhauer” (EH/EH, *O nascimento da tragédia* § 1) presente em *O Nascimento da tragédia*, e de conceber a arte ainda em sentido metafísico, Nietzsche busca escapar da armadilha pessimista que se esconde nas dicotomias essência/aparência, coisa em si/fenômeno, vontade/representação. A tendência do filósofo é manter a perspectiva da unidade primordial em todo o vivente distanciando-se *ipso facto* do privilégio dado à razão na determinação das condições de avaliação da vida. À eliminação dessa idéia segue-se a pretensão de Nietzsche a um retorno das condições vividas pelos gregos da época trágica em que o caráter fundamental de todo acontecer não está ancorado na razão, mas, ao contrário, na vida enquanto *potência* capaz de oscilar da negação à afirmação, do fundo obscuro regido por Dionísio ao plano de superfície recortado e ordenado pelo *principium individuationis* regido por Apolo, sem, contudo, cair no pessimismo.

Segundo o filósofo, a condição humana dos gregos está vinculada diretamente a arte trágica em que vida e arte não se excluem, mas, ao contrário, se equilibram e conflitam constantemente. A tragédia como princípio de criação de um *modus* de vida; a vida como processo de criação, execução, assimilação, sentimento e experiência do trágico. Toda a empolgação de Nietzsche em relação ao trágico se dá com a constatação de que antes do aparecimento da razão socrática o modo de enfrentamento da dor, do prazer e do sofrimento se dava a partir de uma aceitação incondicional da vida com tudo o que nela havia de horrível. O *trágico* é justamente a representação do horrível em bela aparência, a dominação do ímpeto caótico da natureza mais primitiva pela figuração na beleza onírica das formas impostas a ele. O que está confiscado pela noção do trágico é o valor da vida a

partir das suas manifestações mais contraditórias. Desse modo, não é um ato do intelecto que estabelece um fim para a existência como forma de consolo, nem mesmo um princípio moral como forma de redimir o homem do sofrimento, mas a vida mesma realiza sua redenção, ela mesma celebra suas saturnais. A vida, no seu sentido polimorfo, dionisiaco, redime a si mesma como um ato de criação:

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência (Schein), pela redenção através da aparência (zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde), tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente (Wahrhaft-Seiende) e Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção (Erlösung), também da visão extasiante, da aparência prazerosa (...) (GT/NT, § 4).

O que existe, segundo essa compreensão do trágico em Nietzsche, é somente a completa imanência do Uno-primordial manifestando-se num jogo de oposição característico do vir-a-ser em que o fenômeno *vida* aparece marcado pela completa ausência de sentido e finalidade em si mesmo, necessitando, com isso, configurar-se, no interior do jogo, em sentido imanente. Michel Haar considera que “Nietzsche não é, nem de longe, o primeiro a desenvolver o conceito de trágico (...). Já para Platão ‘trágico’ é um epíteto que quer caracterizar a ‘vida’ (*bios*) inteira ou o mundo daqui ou todas as coisas de baixo” (HARR, 1993, p. 221). Aproveitando uma passagem do *Crátilo*, o intérprete procura mostrar que Platão vinculava o trágico com o falso, com a ignorância dos homens, e que a vida trágica se constituía justamente em função dos mitos e das mentiras. Portanto, uma vida trágica, sob essas condições, precisava ser recusada. O desenvolvimento da questão proposta por Nietzsche está, segundo Michel Haar, no horizonte de uma inversão do platonismo na medida em que, enquanto para Platão trágico é “a encarnação, a separação do alto e do baixo, o quase abandono do aqui, ambíguo, mortal, penumbra que cega, difícil de salvar” (Idem, p. 222); para Nietzsche, ao contrário, trágico seria “a inseparabilidade do alto e do baixo, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, pois Nietzsche aceita essa dicotomia para melhor recusá-la enquanto antinomia” (Ibidem). Mesmo levando em consideração que a análise feita por Haar toma a noção do trágico no conjunto dos escritos do filósofo alemão, pode-se partir de *O nascimento da tragédia* como sendo o primeiro gesto transvalorativo por recuperar a noção do trágico como algo a ser experimentado e celebrado unicamente na imanência. Com efeito, a configuração apolíneo-dionisiaca não responde a uma exigência transcendente e não conduz o homem para um além-mundo,

como assegura Nietzsche: “Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau” (GT/NT, § 3). O efeito mais imediato dessa configuração não é senão uma bela imagem do mundo passível de ser assumida como puro êxtase e que é como que justificada na criação artística que mantém, na tragédia, os elementos fundamentais do fenômeno *vida*.

Resolver as contradições impostas pela dinâmica da vida só é possível, nesse momento, como justificação estética em que não há correção da existência, mas transfiguração, ordenação e domínio do ímpeto dionisíaco pela representação apolínea. O *amor fati* dos gregos era tão somente sintoma de um princípio sob o qual eles consideravam a existência: o jogo da eterna criação no interior do devir, correlato a dois instintos fundamentais da criação artística. O jogo de luz e sombra, característico da tragédia, o ciclo de vida e morte acontecendo constantemente às vistas do homem grego, a eterna repetição do ciclo envolvendo ser e não-ser caracteriza tudo o que constitui matéria para a produção de sentido. O conflito essencial do Uno e do Múltiplo se faz presente na vida do homem grego e provoca uma tensão capaz de forçá-lo a encontrar uma saída para o sofrimento que considera assustador, saída que só pode ser entendida como provisória. Diante de um plano de determinação ordenador dos indivíduos em que a vida encontra seu momento de *consciência da aparência*, os gregos são levados a promover um estatuto permanente para essa consciência na medida em que o seu aparecimento não anula o outro plano que está sob o princípio ordenador dos indivíduos, mas, ao contrário, apenas o dissimula na criação da bela aparência.

O que está no cerne da questão sobre o trágico na primeira filosofia de Nietzsche não é senão a busca de um equilíbrio possível entre os dois instintos fundamentais que mantêm uma aparente dicotomia, suprimida na concepção de que nas forças inconscientes, no “desmedido” que “revelava-se como a verdade, a contradição” (GT/NT, § 4), no plano de indeterminação da vontade desarrazoada já estão dispostas as condições de toda determinação. Trata-se, com efeito, não de oposição, mas de co-pertencimento à unidade primordial de que faz parte todo vivente; e, mais ainda, de um equilíbrio entre duas tendências artísticas fundamentais cuja unidade não destitui, em nenhum momento, a tensão característica de sua manifestação. Em meio às belas formas, ao sonho que se reveste em plástica aparece o disforme, o caótico, toda dor e todo sofrimento estão aí

representados na figura de Dionísio. Apolo é a divindade do sonho, símbolo e inspirador da arte plástica dos gregos; ele é a divindade da medida, da harmonia, o princípio de individuação que mantém os indivíduos na contemplação do mundo figurativo através da consciência. Dionísio, o fundo escuro e abismal do mundo das belas formas, coloca o homem diante de uma situação perigosa: o pessimismo, a tendência a recusar a vida em função do caráter de repetição do fundo caótico que preside à lógica da vida em seu conjunto. Por sua natureza caótica, Dionísio é a própria desmesura; é o *fundamento* do mundo representado, que recolhe em si toda individuação que se representa no mundo como efetividade.

Tomando Apolo e Dionísio² como dois pólos de sustentação da condição humana dos gregos da época trágica, Nietzsche admitirá que ambos os deuses, mesmo se de naturezas diferentes, estão implicados um no outro. Tal concepção se deve ao fato de que aquilo que está em jogo na assimilação de um pelo outro é o problema da unidade primordial que deve ser posta em meio a dois modos distintos de manifestação da vida. Trata-se, neste ponto, de uma luta pela conservação da vida que se dá na forma de uma exposição do seu lado mais horrível pela criação de um plano de determinidade em que ela possa “atuar”. Nesse sentido, não se poderia falar em conservação senão como meio de escapar do sofrimento de modo afirmativo, como artifício e estratégia no jogo das configurações artísticas próprias da vida. Na vida mesma já se encontram os elementos de sua própria criação enquanto condições de justificação ou manutenção da unidade que preside à lógica imanente de todo vivente. Esta unidade, portanto, só alcança sua máxima realização no contínuo jogo de luz e sombra, criação e aniquilamento que envolve o apolíneo e o dionisiaco.

Com efeito, a forma encontrada para a aceitação daquele lado da existência considerado escuro, insuportável, aterrador foi a criação de uma bela aparência, a transfiguração desse aspecto ameaçador em algo suportável a todo o vivente. Apolo, sendo

² As primeiras considerações acerca de Apolo e Dionísio deixam transparecer uma possível antítese entre as duas divindades de maior expressão da tragédia, segundo Nietzsche. Em outro momento de sua argumentação, ao contrapor a arte trágica ao racionalismo socrático, Nietzsche apontará Sócrates como antítese de Dionísio, a arte racional e a arte trágica como que marcando uma diferença fundamental na consideração do mundo. Entretanto, em um fragmento da década de 1880, Nietzsche indicará a verdadeira oposição e antítese fundamental de Dionísio: “Dionísio contra o ‘crucificado’: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio, – é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofredor, o ‘crucificado como inocente’, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação” (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos* XIII, 14 (89)).

a disposição formal do informe, é a ordenação do caos, o sonho plástico de um estado tenebroso e embriagado. Dionísio, por sua vez, é o aspecto redentor de Apolo, aquele que devolve toda individuação ao seu plano mais originário, a justificação do mundo que se realiza numa profunda intensificação da existência sustentada pela experiência dos instintos mais fundamentais. Desse ponto de vista, a justificação não quer significar *redenção* (*Erlösung*) no sentido de recuperação de um estado de imperfeição, mas, ao contrário, quer significar a experiência do mundo assustador sob a óptica das condições que nele se apresentam, inclusive a do sofrimento. Nesse sentido, o êxtase é o que caracteriza melhor esse caráter redentor da tragédia porque reconduz o homem à dinâmica da natureza em conformidade com os instintos mais primitivos, sem, contudo, lançá-lo num pessimismo ou numa negação da vida.

Seguindo a esteira de Schopenhauer³, Nietzsche admite que o mundo seja constituído por um princípio fundamental que permanece irreconhecível, mas que comporta a possibilidade de ser experimentado através do fenômeno da arte trágica. Entretanto, diferentemente do seu mestre, Nietzsche concebe a unidade primordial (*das Ur-Eine*) não como o “em-si” do mundo representado, a vontade una e autodiscordante que repõe incessantemente seus objetos no plano da representação, mas como plano de indeterminação cujo sentido maior é a plurivocidade de sua manifestação nas diversas configurações artísticas. Se Nietzsche pode usar uma linguagem schopenhaueriana, ele o faz na medida em que se trata aí de uma forte influência exercida pelo filósofo da vontade. Se a vontade permanece como pano de fundo da abordagem nietzscheana sobre a arte grega é porque Nietzsche reconhece na figura do dionisíaco o caráter volitivo que impera na ordem da natureza e traça as configurações que constituem o sentido do trágico.

³ Apesar da diferença nas considerações sobre o trágico, a influência de Schopenhauer na primeira fase do pensamento de Nietzsche é bastante acentuada. A partir da obra de Schopenhauer, em que o mundo é tido como representação cujo fundamento é a vontade una e irracional, Nietzsche estabelece as condições de análise da tragédia através de Apolo, a divindade da ordem, da razão, da representação; e Dionísio, a divindade estrangeira, desconhecida, una, irracional, o ímpeto cego e autodiscordante, a vontade. Acompanhando a interpretação de Rosa Maria Dias, esta entende que tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche “a vontade é caos, contradição e dor, mas, enquanto para Schopenhauer a arte se apresenta como uma negação da vontade, opera uma espécie de redenção, uma fuga da voracidade do querer viver, para Nietzsche a própria vontade é artista, é nela que se dá a redenção, é a vontade mesma que se redime na aparência” (Dias, 2007, p. 07-21). De acordo com o próprio Nietzsche, somente a partir de 1876, com *Humano, Demasiado Humano*, quando passa a ter uma “linguagem própria”, afasta-se do seu mestre Schopenhauer e abandona a influência do seu pensamento: “Humano, demasiado humano é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que não pertencia à minha natureza. A ela não pertence o idealismo” (EH/EH, humano, Demasiado Humano, § 1). Cf. ainda Andler, 1958, pp. 78-104.

Para o mundo aparente existe um fundo original, o Uno primordial, com o qual os homens se reconciliam, inevitavelmente, passando do sonho à realidade. Por isso Nietzsche reconhecerá a imbricação entre Dionísio e Apolo, suprimindo, assim, a antítese inicial e indicando uma luta “incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, § 1). A vida e a morte não formam, nessa concepção, duas instâncias separadas uma da outra. O sonho e a realidade, o prazer de existir e ter que suportar a vida na sua dimensão do sofrimento são os dois opostos dos quais o homem não pode escapar por se constituírem como dois momentos de uma mesma condição vital. Sendo o princípio que suporta o mundo na sua condição mais terrível, a do sofrimento, e mantém a unidade das condições da vida, Dionísio será entendido por Nietzsche como o grande acontecimento, estado permanente que oscila entre a sobriedade e a embriaguez; o sonho e a realidade; a vida e a morte, estando Apolo implicado nele. Eis uma das características do trágico em Nietzsche ou de Dionísio como a divindade trágica *par excellence*. O trágico como aceitação do desconhecido aterrorizante; aceitação da morte, da fúria dos instintos como constitutivos da vida. É certo que não se trata, na óptica de Nietzsche, de uma aceitação fácil e cômoda. Trata-se, ao contrário, de uma necessidade de sobrevivência que coloca o homem diante de duas possibilidades: aceitar incondicionalmente a vida com tudo o que ela tem de mais horrível ou resignar-se com a condição efêmera de todo acontecer, impedindo a liberação da força criadora. O aspecto da resignação caracteriza a *possibilidade de negação da vida*, é o niilismo *tout court*. Tratando-se de decisão a favor de um tipo de vida, é preciso notar que o que está na base da resignação é tão somente um tipo de pessimismo, a possibilidade, em última instância, de negação da vida que carece, por isso, de uma contínua superação do pessimismo num modo de existência trágica. Como se trata de um jogo de oposição, de uma luta contínua pela existência, há sempre a possibilidade de perda de força na economia dos instintos vitais, de cansaço e esgotamento por parte do indivíduo em relação à fugacidade da própria vida. É esta a opção que permanecerá como instinto dominante no racionalismo socrático na medida em que, segundo Nietzsche, todo esforço aí será de condenação do caráter deveniente do mundo e de instauração de um *arrière-monde* como consequência da resignação, como forma de vingança contra os fortes, contra o homem trágico que é capaz de justificar sua existência na transfiguração do sofrimento.

Segundo o próprio Nietzsche, *O Nascimento da tragédia* fornece uma interpretação da arte trágica grega em que Dionísio é apresentado como a divindade que realiza para o

homem grego a plena justificação da existência. É nele que se podem conceber a redenção do sofrimento e a liberação do sentido afirmativo da existência, uma vez que ele representa o princípio para o qual tudo retorna incessantemente. Essa obra apresenta ainda, de modo explícito, Sócrates como inaugurador de um contramovimento no interior da tragédia:

As duas decisivas novidades do livro são, primeiro, a compreensão do fenômeno *dionisíaco* nos gregos – oferece a primeira psicologia dele, enxerga nele a raiz única de toda a arte grega. Segundo, a compreensão do socratismo: Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. “Racionalidade” *contra* instinto. A “racionalidade” a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! – profundo e hostil silêncio sobre o cristianismo em todo o livro. Ele não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores *estéticos* – os únicos valores que o *Nascimento da Tragédia* reconhece: o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alcançado o limite da *afirmação*. Em um momento se alude aos sacerdotes cristãos como uma “pérfida espécie de anões”, de “seres subterrâneos” (EH/EH, O nascimento da tragédia § 1).

Pretendendo fazer aparecer o aspecto fundamental da tragédia, o coro dionisíaco, esse trabalho sobre as condições de surgimento da arte trágica entre os gregos era uma tentativa de interpretá-la mostrando como os gregos, “aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento” (GT/NT, § 3), foram capazes de produzir algo que os livrasse de um pessimismo que os levaria a uma paralisação dos instintos de criação. O ponto aqui em questão é que se há um pessimismo nos gregos da época trágica, esse pessimismo não os conduz a uma resignação e interiorização do sofrimento. Ao contrário, em *Tentativa de Autocrítica* (1888), Nietzsche indica uma espécie de “pessimismo da força”, um tipo de suscetibilidade diante das condições do devir que não se sobrepõe ao instinto de criação, que libera a consciência do sofrimento para novas realizações:

Advinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência. Será o pessimismo necessariamente o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da *fortitude*? Uma propensão intelectual para o duro, o horrendo, o mal, o problemático da existência, devido ao bem-estar, a uma transbordante saúde, a uma *plenitude* da existência? Há talvez um sofrimento devido à própria superabundância? Uma tentadora intrepidez do olhar mais agudo, que exige o terrível como inimigo, o digno inimigo em que pode pôr à prova a sua força? (GT/NT, Tentativa de Autocrítica, § 1).

O antídoto encontrado pelos gregos para escaparem a uma vontade de negar a existência que tanto os amedrontava foi a arte trágica, a aproximação entre o apolíneo e o dionisíaco. A interpretação nietzscheana pretende mostrar que a arte apolínea da beleza surge por uma necessidade vital, não por uma necessidade do belo-em-si: “O grego conheceu os temores e horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (GT/NT, § 3). A beleza apolínea não é essência, mas ilusão, criação artística, aparência (*Schein*). Somente uma grande necessidade de subjugar os terrores da existência é que fez com que os gregos criassem a bela aparência. O que há nessa criação do apolíneo é uma intensificação, uma explosão de criatividade responsável por tornar os gregos seres tipicamente fortes e conscientes de seu poder de criar condições afirmativas de existência.

Certos de que não podem fugir o tempo todo desse destino terrível, os gregos têm de criar uma ilusão para escapar do sofrimento. Dionísio, divindade estrangeira, será então aceito e celebrado ao lado da divindade da beleza. Pela primeira vez, Apolo e Dionísio serão festejados lado a lado, a medida e a desmesura serão experimentadas na arte trágica. Segundo Nietzsche, um dos traços distintivos da grandeza dos gregos é que foram capazes de escapar do perigo do pessimismo da fraqueza, intensificando a existência na aproximação entre o apolíneo e o dionisíaco, na reconciliação entre ambos. O que impressionou Nietzsche foi a capacidade que os gregos tiveram de criar um mundo aparente, ilusório, como condição para continuar vivendo. Dito de outra forma, a tragédia grega expressa uma vitória da vida que quer se afirmar, das forças que querem se expandir positivamente e sem restrições. O trágico, nesse sentido, pode ser tomado como indício daquilo que Nietzsche denominará, mais tarde, de aceitação da vida em sua plenitude ou *amor fati*: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu destino” (FW/GC, § 276). Esse é, talvez, o sentido mais fecundo de uma filosofia afirmativa inaugurada pelo gesto de transvaloração do platonismo inaugurado por Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. Nisto consiste a importância do desenvolvimento da questão do trágico em Nietzsche na medida em que ela nos conduz à compreensão de que, nos seus últimos escritos, a superação do niilismo, enquanto tentativa de recuperação do sentido afirmativo do mundo e da vida, faz parte de um programa filosófico que busca *redimir* o homem do grande cansaço de existir, do pessimismo, da moral que nega a vida.

REFERÊNCIAS:

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1958.

DIAS, R. M., *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 3, 2007.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A visão dionisíaca de mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Maria C. dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *O Nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 15 vols.

Data de submissão: 28-09-11

Data de aprovação: 25-12-11

Uma valsa para Bergson[♦]☒

Caio Yurgel^{**}

Resumo:

Um exercício de estilo – de que outra maneira escrever acerca de um filósofo laureado Nobel de Literatura com um livro sobre biologia? Um filósofo-escritor dono de um estilo único, absolutamente literário, capaz de construir as mais poéticas metáforas para ilustrar os mais complexos temas. E, apesar de tudo, um filósofo que jamais dedicou abertamente uma obra à Estética. Não, contudo, que dela tenha se privado: a estética está sempre presente em sua obra, porém camuflada, às margens, em notas de rodapé. O objetivo do presente artigo é justamente o de resgatar o pensamento estético de Bergson, compor-lhe uma singela valsa póstuma. E o propõe a partir de três eixos temáticos: linguagem (literatura), música (estética) e duração (filosofia). Porém não apenas uma homenagem, senão também uma atualização: Bergson, mas um Bergson relido na contemporaneidade, onde o risco de afasia espreita cada esquina.

Palavras-chave: Bergson. Linguagem. Música. Estética. Duração.

Abstract:

An exercise in style – how else could one address a philosopher who won the Nobel Prize in Literature for having written a book on biology? A writer-philosopher known for his unique, literary style, capable of illustrating the most complex issues with the most poetic metaphors. And, despite it all, a philosopher who never openly wrote a book on Aesthetics. That is not to say he completely shunned the subject: although disguised, one can locate aesthetic concerns throughout his entire work – hanging around the margins, in footnotes. This article aims at recreating Henri Bergson's aesthetic thinking, writing him a modest, posthumous waltz. And it does so through three different axis: language (literature), music (aesthetics), and duration (philosophy). More than an homage, this article also intends to be an update of Bergson's thinking, reviewing it from a contemporary standpoint and aware of all the risks therein involved.

Keywords: Bergson. Language. Music. Aesthetics. Duration.

[♦] A pesquisa prévia à redação do presente artigo indicou, dentro da obra de Henri Bergson, três livros mais afeitos à temática proposta. O artigo está, portanto, inteiramente baseado nesses três títulos, a saber: *Le rire* (1899), *L'évolution créatrice* (1907), e *O pensamento e o movente* (1934). Assim sendo, e de modo a despoluir a constante citação dos mesmos títulos e interferir o mínimo na cadência da leitura, optou-se por abreviá-los da seguinte maneira, respectivamente: R, EC e PM, seguido da página em questão (p.ex: EC, p.100). Com exceção do último livro, as demais traduções ao português são do autor.

☒ Uma versão deste artigo foi publicada no sexto volume de *Rapsódia*, almanaque de filosofia e arte do Departamento de Filosofia da USP, em agosto de 2012.

^{**} Mestrando em Teoria da Literatura / Escrita Criativa pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bacharelado em Filosofia (2007-2011) pela mesma instituição.

Algumas notas introdutórias

Bergson quer escrever movimento puro – mas entre ele e a pura duração existe o problema de como comunicá-la, a linguagem não sendo mais que um recorte arbitrário do real, rígida demais para captar a mobilidade do tempo.

E no entanto Bergson tem muito claramente para si o escopo de sua filosofia – seus textos transpiram confiança, transitam com naturalidade entre diversas áreas do conhecimento, permitem-se constante auto-referência. Analisadas cronologicamente, as obras de Bergson têm por característica acrescer um tijolo a mais à obra anterior, construindo assim, no andar do tempo, uma filosofia coerente e metódica, mas sobretudo acessível: todos seus textos serão receptivos e exporão, em maior ou menor grau de detalhamento, as preocupações centrais de seu pensamento.

Pois que Bergson consegue revisitar continuamente os eixos de sua filosofia sem soar obsessivo (como um Heidegger) ou repetitivo (como um Kant). Resultado, certamente, do *modus operandi* bergsoniano, um no qual “comparações e metáforas sugerirão [...] aquilo que não conseguiremos exprimir” (R, p.45), ou seja: variações sobre um mesmo tema, modulações de voz, intercâmbio de estilos – Bergson escrevendo é como água buscando escorrer: a menor das brechas será suficiente para a infiltração.

E tais metáforas, imagens mediadoras, são de tal maneira ricas, precisas, tão bem alinhadas com o fundo de sua filosofia, que o ímpeto de esclarecê-las pode resultar vazio, frustrante. Compreender a clareza dos conceitos de Bergson é o primeiro passo para abordá-lo, antes de dedicar-lhe páginas e páginas sobre um ponto específico de seu discurso (p.ex., “A duração em Bergson”) que, no mais das vezes, nos conduzirá aonde o próprio filósofo já estava. Ninguém explica Bergson melhor do que Bergson.

De modo que o presente artigo não se concentrará no ‘o quê’ em Bergson, e sim no ‘como’; mais na forma que no conteúdo. Um exercício de estilo, de uma certa maneira, e um que parte de prerrogativas bergsonianas (o tempo, o real, o possível, a duração, a intuição, a linguagem) e busca responder a uma pergunta fundamental à estética contemporânea (ainda que sempre implícita, sempre relegada a um segundo plano): *como comunicar em tempos mecânicos?*

Em outras palavras, palavras mais espaçosas, procura-se criar um caminho, dentro da própria obra de Bergson, que responda a um problema que retorna constantemente nos textos do filósofo: o real reduzido a um funcionamento mecânico, e a impossibilidade de a linguagem resistir a essas operações de mecanização do cotidiano.

Para tanto, propõe-se uma abordagem dividida em três módulos interligados:

(i) o esboço de uma teoria estética bergsoniana (visto que o filósofo jamais dedicou uma obra especificamente ao tema), na qual se situaria o germe de um desfecho possível, conforme apontará o presente artigo;

(ii) o modo como esta estética influi nos grandes e mais conhecidos conceitos do filósofo – o tempo, o real e o possível –, e como estes podem ser re-significados à luz daquela;

e (iii) de que forma estas preocupações desembocam na linguagem e na necessidade/dificuldade de expressão, e quais soluções são apontadas pelo próprio Bergson.

Ao cabo do quê uma conclusão se ocupará em responder – ou em iniciar a responder – à pergunta acima formulada. Com sorte, esta resposta trará consigo mais dúvidas que certezas, mais movimento que rigidez.

Caminhos para uma estética

Em toda honestidade: Bergson não tem a arte em alta conta. Não que a despreze – muito pelo contrário –, porém a arte serve-lhe mais como metáfora que como tema central. Ilustração e não referência. Para todos os efeitos, a biologia, o evolucionismo e a psicologia (para citar alguns exemplos mais marcantes) o entusiasmam mais que a própria arte, por tratarem exatamente da vida, tema bergsoniano por excelência, e nisso serem campos que melhor se aproximariam da filosofia. Enquanto a arte aborda a vida de um ponto de vista espiritual, as ciências mencionadas a complementam de um ponto de vista orgânico. Não serão raras, ao longo de sua obra (sobretudo na *Evolução criadora*), as referências que vão e voltam de uma à outra, costurando um complexo traçado multidisciplinar.

Isso para dizer que Bergson não legou à posterioridade uma teoria da arte, como o fez com uma teoria do conhecimento, por exemplo, e que será antes necessário reconstruir alguns caminhos para uma estética possível com base em diversos de seus textos (em especial *O riso*, considerada obra ‘menor’ no percurso do filósofo, apesar de fundamental para compreender sua irreverência reflexiva).

As reflexões propriamente ditas sobre arte não surgem antes do quarto final de *O riso*, já que tampouco este é seu foco principal (mas sim o de analisar a significação do cômico na sociedade). Quando surgem, entretanto, decorrem de um questionamento: “Qual o objeto da arte?” (R, p.115), pergunta-se o filósofo, especulando que se o homem pudesse estar em comunicação imediata com as coisas e consigo mesmo, então ou a arte seria inútil, ou seríamos todos artistas. Implícito aqui está a idéia de que a natureza encontra-se *acima* da arte, numa escala de importância, idéia que Bergson retomará em *O pensamento e o movimento*: “Não é o mundo igualmente uma obra de arte, incomparavelmente mais rica do que a do maior

artista?” (PM, p.118). Entretanto, admite o filósofo, não somos capazes de estar em pleno contato com a natureza, como se um véu se interpusesse entre nós e nossa própria consciência (R, p.115), e portanto cabe à arte reconduzir-nos à “simples natureza” (R., p.131).

Um movimento que também é ruptura: uma das imposições da sociedade é que não tiremos dos objetos mais que o útil (R, p.115), o que funcionalize o real:

Meus sentidos e minha consciência não me concedem mais que uma simplificação prática. [...] As coisas foram classificadas em vista do partido que eu poderia tirar delas. E é esta classificação que eu percebo, muito mais que a cor e a forma das coisas. [...] A individualidade das coisas e dos seres nos escapa todas as vezes que não nos é materialmente útil percebê-la. (R, p.116)

Logo, a arte floresce onde falha a sociedade – no que ela nos distancia da natureza e de nossa consciência. Nesse cenário, o artista seria aquele capaz de enxergar através do véu que nos cega, e ver “a vida interior das coisas”, suas cores e formas, e então realizar “a mais alta ambição da arte, que é a de nos revelar a natureza” (R, p.119).

Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas.

O que visa a arte, a não ser nos mostrar, na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente nossos sentidos e nossa consciência? (PM, p.155)

Ao sensibilizar-nos a esta realidade que está tanto dentro quanto fora de nós, e que é, portanto, muito mais profunda e complexa que pretende o cotidiano, o artista chama nossa atenção para o individual a que visa a arte (em oposição ao mecânico da sociedade) (R, p.123). “A arte sem dúvida nos faz descobrir nas coisas mais qualidades e mais matizes do que percebemos naturalmente”, afirma Bergson, preparando um porém:

Dilata nossa percepção, mas antes na superfície do que na profundidade. Enriquece nosso presente, mas realmente não nos faz ultrapassar o presente. Pela filosofia, podemos nos habituar a não isolar nunca o presente do passado que ele arrasta consigo. Graças a ela todas as coisas adquirem profundidade – mais que profundidade, algo como uma quarta dimensão que permite que as percepções anteriores permaneçam solidárias das percepções atuais e que o porvir imediato venha, ele próprio, desenhar-se em parte no presente. (PM, pp.181-182)

A filosofia, exatamente – o metro bergsoniano, sua moeda de troca. Assim como faz para as ‘ciências da vida’, Bergson tem na filosofia a medida para a arte, pautando esta naquela e concluindo que a arte possui, sim, um papel digno, mas aquém da supremacia incontestada da filosofia:

Pois bem, aquilo que a natureza faz de longe em longe, por distração, para alguns privilegiados [os artistas], será que a filosofia, em semelhante matéria, não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia não seria, aqui, o de nos levar a uma concepção mais completa da realidade graças a um certo deslocamento de nossa atenção? (PM, p.159)

Em defesa da arte – disse Bergson, anos antes, em *O riso* –, mesmo que a filosofia seja capaz de cumprir o papel da arte de forma mais democrática e profunda, apenas esta última poderá ser inata, em oposição ao pensamento “refletido, sistemático” (R, p.118) que é obra da filosofia. Tal distinção, por sutil que seja, garante à arte status único, validando-lhe um discurso próprio – em outras palavras, permitindo que haja, sim, uma teoria estética subjacente à filosofia de Bergson.

Para resumir esta teoria, diríamos que, em Bergson, a função da arte não é a de meramente *imitar* a natureza – no que ela seria “pedante” (R, p.37) –, ou de acrescentar a ela elementos que já não estejam dados, mas sim de eliminar as mediações que a sociedade (as condições práticas da vida, do cotidiano) interpõem entre nós e o real (que está tanto dentro quanto fora de nós) (R, p.120).

Enfim o real: ao lado da natureza, compõe o principal traço de união entre arte e filosofia. A diferença é de grau: a filosofia mais, a arte menos capaz de reconduzir o homem a este real que é continuamente presente, passado e futuro. Isto não significa, contudo, que a arte seja necessariamente *inferior* – a questão, dá a entender Bergson, recai na subjetividade: para o mesmo argumento que a filosofia consegue afirmar metódica e sistematicamente, a arte recorre à sensibilidade, e portanto “não é entendida do mesmo modo por todo mundo” (PM, pp.296-297). A filosofia é, em suma, mais *eficaz* em transmitir a mensagem de Bergson – motivo pelo qual ele é um filósofo e não um poeta, por exemplo, e motivo pelo qual, também, um filósofo tão hábil com a poesia: porque reconhece na arte a mesma mensagem da filosofia, de reconciliação entre homem e vida.

Vida esta cuja lei é a de jamais repetir-se (R, pp.24;26), ou ela se converterá em automatismo, e, portanto, deixará de ser vida para converter-se num “procedimento de fabricação industrial” (R, p.26). A isto Bergson opõe-se consistentemente, convocando o homem à criação: “O elã vital do qual falamos consiste, em suma, numa exigência de criação” (EC, p.252), proclama na *Evolução criadora*, para reiterar no *Pensamento e o movente*: “Assim, o ser vivo dura essencialmente; ele dura, justamente porque elabora incessantemente algo novo e porque não há elaboração sem procura, nem procura sem tateio” (PM, p.105). A criação, justamente, é do domínio da arte e do artista, de modo que também neste sentido pode a arte socorrer à vida e ao homem, fornecendo-lhe “um modo de expressão e de aplicação que esteja em conformidade com os hábitos de nosso pensamento e que nos forneça, através de conceitos bem definidos, os pontos de apoio firmes de que temos tão grande necessidade” (PM, p.223).

Em outras palavras: a *intuição*, este “instinto [...] consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de alargá-lo indefinidamente”, assim nos conduzindo “ao interior mesmo da vida” (EC, p.178). A simples possibilidade de um tal esforço, conclui Bergson, já demonstra a existência, no homem, de uma faculdade estética (EC, p.178).

E é justamente trazendo nossa argumentação até este ponto – no qual arte e criação desembocam numa intuição que também é duração, e a partir de onde já se pode entrever como poderá o homem reconciliar-se com a natureza e a sociedade –, que passamos ao seguinte, sob os auspícios de um Bergson que escreve na *Evolução criadora*: “Assim, aos olhos de uma filosofia que faz o esforço de reabsorver a inteligência na intuição, [...] nós não nos sentimos mais isolados da humanidade, a humanidade tampouco nos parece isolada da natureza que ela domina” (EC, p.271).

Mas para isso ainda nos faltam esforços.

O zero metafísico

Isolamento. O objeto completamente separado do meio. Compartimentado. Estanque.

A história da filosofia é pródiga em abstrações sobre-humanas, que se dirigem a qualquer coisa menos a nós, homens. Seja uma ética estratosférica, uma metafísica de mundos possíveis, uma lógica de chão de fábrica: os filósofos adoram narrar o exílio da coisa-em-si. Apartam-na da realidade com uma pinça, isolam-na em um tubo de ensaio, e então redigem longos discursos que guardam pouca – ou nenhuma – relação com o real. Teoremas escritos a portas fechadas.

Bergson aposta na subversão: sua metafísica é “a metafísica do mundo em que vivemos [...]. Ela cingirá realidades” (PM, p.47). E ele vai além: “Nada de grande sistema que abarca todo o possível e por vezes, também o impossível! Contentemo-nos com o real, matéria e espírito” (PM, p.75).

A ideia de isolamento, no que tem de mais geometrizar – o real encaixotado, etiquetado, rígido –, reduz a matéria a uma coisa, quando esta deveria ser um fluxo (EC, p.187). “[A] realidade é a própria mobilidade” (PM, p.173), proclama, reclamando para sua filosofia uma espécie de zero metafísico que é fluxo puro e contínuo, indivisível, coerente com a vida e seu movimento evolutivo.

A aposta de Bergson é pelo lado de fora da porta. O primeiro parágrafo da introdução à *Evolução criadora* já o deixa claro, a partir da recusa do filósofo à “lógica dos sólidos”, à “inteligência que triunfa na geometria”. Disso, sustenta Bergson, nunca alcançaremos a “significação profunda do movimento

evolutivo” (EC, pp.V-VI). Nunca romperemos com uma “representação mecanicista” da vida, que não passa de um “resíduo da operação vital” (EC, p.VIII).

Um objeto tirado de contexto, para Bergson, é tão absurdo quanto a humanidade isolada da natureza – são resíduos, restos de uma experiência de segunda mão e que já perdeu seu valor de face. “Nenhuma verdade importante será obtida pelo prolongamento de uma verdade já adquirida” (PM, p.29), resume, sóbrio, recusando a experiência geométrica. Para Bergson, a busca por uma verdade, um sentido para a vida, passa, necessariamente, pela participação ativa da duração do real. Realidade, mobilidade, fluxo: o zero metafísico como caminho para o interior mesmo da vida.

A participação ativa da duração do real. Já a estética bergsoniana nos garantia que a imaginação poética é uma visão mais completa da realidade (R, p.128), uma realidade *criadora (créatrice)* (EC, p.52) à qual socorria, como já dissemos, a intuição. Ora, esta mesma intuição é definida por Bergson como “a duração verdadeira” (PM, p.27), “aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura” (PM, p.31). Através da intuição, ingressamos propriamente no fluxo bergsoniano, este a partir do qual ele se dirige a nós e no qual espera que possamos nos unir a ele: na pura duração.

Busquemos, no que há de mais profundo em nós mesmos, o ponto onde sentimos mais interiormente nossa própria vida. É na pura duração que então mergulhamos, uma duração onde o passado, sempre em marcha, enche-se sem cessar de um presente absolutamente novo. (EC, p.201)

Todavia, para que nossa participação na duração do real seja efetivamente *ativa*, cabe-nos um esforço maior que um simples desvio: é preciso abdicar de “pensar o movente por intermédio do imóvel” (EC, p.298). A partir daqui, Bergson está jogando o seu melhor jogo: toda a crítica que ele tece à lógica mecanicista, à inteligência geométrica, diz respeito, em realidade, à uma concepção incorreta de tempo e espaço instaurada em nossa sociedade, e que é determinante para seu mal-funcionamento.

Bergson é muito claro ao afirmar que, comumente, ao evocarmos o tempo, “é o espaço que responde a nosso chamado” (PM, p.7). Vivemos em uma sociedade que espacializa o tempo, recortando-o à sua revelia para facilitar os trâmites cotidianos. Toda mudança, contudo, todo movimento, deveria ser representado como “absolutamente indivisível” (PM, p.164). E, no entanto, para facilitarmos a ação acabamos “escamoteando os efeitos do tempo” (PM, p.6) – como o fez, acusa-o Bergson, a ciência positiva.

Em realidade, o conhecimento científico em geral (bem como o conhecimento usual) parte de uma imobilidade à seguinte, num tempo infinitamente dividido.

O que quero dizer, sobretudo, é que o conhecimento usual está adstrito, como o conhecimento científico e pelas mesmas razões que ele, a tomar as coisas em um tempo

pulverizado, no qual um instante sem duração sucede a um instante que tampouco dura. Para ele, o movimento é uma série de posições, a mudança uma série de qualidades, o devir em geral uma série de estados. (PM, p.146)

Eis a lógica que subjaz à vida em sociedade, uma que dita a tônica das relações (irremediavelmente) mecânicas que nela se estabelecem. Devido à “exigência da ação”, explica Bergson, nossos sentidos não retêm da realidade mais que uma simplificação apressada, uma classificação em estado bruto (R, pp.115-116). Deixamos passar despercebidas toda a individualidade que busca trazer à tona uma obra de arte, toda a imprevisibilidade criada sem cessar pela vida – e isso por culpa de nossa “inteligência prática”, tal qual modelada pela evolução da vida, e que tem por função essencial “esclarecer nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever [...] os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que possam ocorrer” (EC, p.29). Para Bergson, a propensão da inteligência prática ao já conhecido enrijece ainda mais nossa percepção do real, visto que toda a novidade produzida pela realidade será imediatamente posta no passado. A inteligência prática, com seus olhos “eternamente voltados para trás” (EC, p.47), deixa de participar da duração para ocupar-se de “objetivos a atingir, isto é, pontos de repouso” (EC, p.299).

A isto reduz-nos uma sociedade mecânica: às zonas de conforto. Encastelamo-nos de tal forma nas amenidades, nas generalidades, na troca vazia, que por pouco nossa vida não se assemelha a uma conversa de elevador: “De fato, não seria difícil mostrar que, quanto mais estamos preocupados em viver, tanto menos estamos inclinados a contemplar, e que as necessidades da ação tendem a limitar o campo da visão” (PM, p.157). Contemplação. A simpatia que nos conduz ao interior do objeto. Duração. Absoluto.

A aposta de Bergson é na reconciliação, no “esforço de fundir-se novamente no todo” (EC, p.193) – ora, justamente este é o esforço da filosofia. A aposta de Bergson, em novas palavras, é na filosofia: “É necessário [...] romper com os hábitos científicos que respondem às exigências fundamentais do pensamento, cometer uma violência contra o espírito, escalar a queda natural da inteligência. Eis precisamente o papel da filosofia” (EC, pp.29-30).

Bergson aposta numa filosofia capaz de ultrapassar tanto o mecanicismo quanto o finalismo (EC, p.50), inserindo-se no movimento evolutivo. Assim compreendida, arremata Bergson na conclusão da *Evolução criadora*,

a filosofia não é somente o retorno do espírito à ele mesmo, a coincidência da consciência humana com o princípio de vida do qual ela emana, o contato com o esforço criador. Ela é o aprofundamento do devir em geral, o verdadeiro evolucionismo, e, por conseguinte, o verdadeiro prolongamento da ciência... (EC, pp.368-369)

Se a sociedade coage o homem a viver à “sombra de si mesmo” (PM, pp.147-148), onde tudo lhe está arranjado, artificialmente, para sua maior comodidade, a filosofia “deveria ser um esforço no sentido de ultrapassar a condição humana” (PM, p.225).

As satisfações que a arte nunca fornecerá senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e apenas de longe em longe, a filosofia assim entendida ofereceria a todos, a cada instante, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos cercam e nos revivificando a nós mesmos. (PM, p.148)

Revivificando a nós mesmos. A participação ativa da duração do real. O tempo, não o espaço – Bergson quer escrever movimento puro, e não imobilizar o instante e acomodar seu significado. Porém de que maneira, se as palavras “têm um sentido definido, um valor convencional relativamente fixo; só podem exprimir o novo como um rearranjo do antigo?” (PM, p.92). De que maneira, se as palavras são rígidas demais para captar a mobilidade do tempo?

Agora sim estamos falando.

A grafia da continuidade

Debruçado sobre uma mesa, cercado de papéis, encontra-se um homem de letras – um romancista, um poeta, Bergson não é específico em sua descrição. Este escritor busca dar forma a uma composição literária para a qual já estudou exaustivamente, coletou os devidos materiais e organizou suas anotações. Embora já familiarizado com o exercício, o escritor hesita. Sentado à mesa, ciente de como proceder, ferramentas à mão, nosso homem de letras posterga o momento decisivo em que idéias convertem-se em palavras. Como se o encontro com a folha em branco suscitasse nele uma percepção exagerada da presença da linguagem, mediadora de pensamento e realidade, e por um instante ele duvidasse de si mesmo, suspeitasse da linguagem.

Há risco de afasia nas esquinas do texto de Bergson, da perda do poder de expressão ou compreensão da linguagem (entendida em seu sentido mais amplo). Em mais de uma ocasião o filósofo aborda o tema (vide PM, pp.82; 178), sem aprofundá-lo, mas o mantendo ao alcance, como um lembrete. Como o escritor que duvida, pesa as palavras, refaz centenas de vezes o mesmo percurso em sua cabeça. Até que enfim, mediante um esforço “freqüentemente árduo”, é ele capaz de “se instalar de uma só vez no coração mesmo do assunto e [...] ir buscar tão profundamente quanto possível uma impulsão à qual, depois, bastará abandonar-se” (PM, p.233). Pois que esta impulsão, arredia, “não era uma coisa, mas uma incitação ao movimento e, ainda que indefinidamente extensível, ela é a própria simplicidade. A intuição metafísica

parece ser algo do mesmo gênero” (PM, p.233). A intuição, portanto, enquanto incitação ao movimento, responde à ameaça de afasia como uma espécie de grafia da continuidade – da duração interior.

Duração e intuição, conforme já se viu, compõem estruturas centrais (além do próprio conceito) do pensamento bergsoniano. Através de uma combinação de ambas, o filósofo almeja apreender “uma sucessão que não é justaposição”, recusando todo o interposto, toda a “refração através do prisma do qual uma das faces é o espaço e a outra é a linguagem” (PM, p.29). O mesmo real que não pode ser espacializado, tampouco pode ser reduzido à letra (PM, p.35). Em ambos os casos, há um enrijecimento da realidade prejudicial tanto ao homem quanto à filosofia, a partir do momento em que a sociedade recorta o real segundo suas necessidades e oferece, em troca, um pacote etiquetado de sensações-padrão.

Porque as palavras expressam apenas o que as palavras expressam, presas à limitação de qualquer idioma, existe uma circunscrição tanto do problema quanto da solução dentro da própria lógica da linguagem (PM, p.54). Em outras palavras, a linguagem (oral, escrita) obriga ao real – se queremos funcionalidade em nosso dia-a-dia – caber dentro de seus limites, e por conseguinte reduz qualquer solução àquilo que possa ser formulado e comunicado no âmbito do senso comum. Eis o risco de afasia em Bergson: comunicar, talvez, mas a partir de um quarto fechado.

“O quanto não é mais simples ater-se às noções armazenadas na linguagem!” (PM, p.34), exclama o filósofo, refutando o interesse prático que leva o homem a utilizar a linguagem para achatar a nuance e classificar coisas muito diferentes como sendo as mesmas, generalizadas e cômodas. Apenas a filosofia de elevador pode beneficiar-se de conceitos construídos a partir de uma linguagem voltada para “as exigências da conversação e da ação” (PM, p.67), uma abordagem que preconiza “colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito” e, assim, “marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir” (PM, p.206). Em um mundo assim concebido, como se poderia falar de um agora que é constante novidade? Este mundo, lamenta-se Bergson, é um mundo que opera substituições necessárias para o senso comum, no qual se inserem vida prática e linguagem: “Ao fazê-lo, substitui o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos...” (PM, p.219). A manobra da linguagem funcional é a de interromper e objetificar o real: uma casa é uma casa, uma pessoa uma pessoa, um charuto um charuto. Fixo e imóvel, como o próprio texto impresso na folha branca.

Não basta, entretanto, a simples comunicação. Ao texto impresso importa mais o efetivo – o que foi – que o potencial – tudo aquilo que poderia ter sido. Não é por aqui que acederemos à pura duração – não é procurando na palavra o que está sendo dito, mas sim o caminho que subjaz. “Nossa iniciação ao

verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência” (PM, p.101).

Para Bergson, a filosofia, em comparação com a linguagem, “simpatiza com a renovação e a reinvenção sem fim que estão no fundo das coisas, e as palavras têm um valor convencional relativamente fixo; só podem exprimir o novo como um rearranjo do antigo” (PM, p.92). Apesar de aberta à filosofia, nenhuma língua é vivaz o suficiente para resistir às operações mecânicas do cotidiano (R, p.99) – ela cede perante a promessa de comodidade, reduzindo o real a pequenos conjuntos que, de redução em redução, vão apagando o todo (EC, p.91). Sobretudo, esta concepção de linguagem nos afasta do verdadeiro conhecimento, pois “só se conhece, só se compreende aquilo que se pode, em alguma maneira, reinventar”, à maneira da intuição, a qual “quis reencontrar o movimento e o ritmo da composição, reviver a evolução criadora, nela se inserindo simpaticamente” (PM, p.98).

Há um fluxo, um ritmo, quase um movimento corpóreo, ao qual a linguagem do cotidiano (em especial a falada e a escrita – a linguagem *gráfica*, entendida no que o termo tem de prático, funcional) não é capaz de responder ativamente – sua estrutura não permite repudiar a facilidade. Ela, ao invés disso, abraça esta facilidade como um atributo, toma ignorância por qualidade – “como se não fosse a própria ignorância das coisas que torna tão fácil falar delas!” (PM, p.95).

A continuidade vai muito além de onde vai a letra, a grafia. Esta segunda esbarra nos limites de sua funcionalidade – a de “estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação” (PM, p.90). Sua utilidade é prática: resume-se ao campo das trocas cotidianas, de ordens e avisos, prescrições ou descrições. Porém falha quando se lhe exige que “progrida e dure” (EC, P.51), realize o esforço árduo, para ser digna da filosofia que concebe Bergson, de instalar-se na duração. A linguagem – a grafia – hesita e duvida, suspeitando da afasia a cada esquina. Falta-lhe elasticidade de corpo e espírito. Falta-lhe reencontrar movimento e ritmo.

Uma valsa para Bergson

Que a linguagem evolua, nada de mais natural. Que os gregos tenham feito da linguagem dialética, que a ciência tenha visto na linguagem um meio para pensar a matéria, que a sociedade tenha inserido certa fixidez na linguagem – não reside aí o espanto de Bergson. Espanta-o, sim, que se faça uso de uma linguagem enrijecida, estática, para filosofar: o embate de Bergson é por uma linguagem que responda à filosofia, para uma filosofia que responda ao real, para um real que responda ao homem. A extrema

coerência de um pensador que não deseja que a complicação da letra faça “perder de vista a simplicidade do espírito” (PM, p.123).

A verdade é que, acima da palavra e acima da frase, há algo bem mais simples que uma frase e mesmo que uma palavra: o sentido, que é menos uma coisa pensada do que um movimento de pensamento, menos um movimento do que uma direção. (PM, p.139)

Um movimento de pensamento; uma direção – Bergson não está tratando de impor-nos conceitos prontos, um vocabulário novo todo estruturado, senão indicar-nos um caminho, um método através do qual podemos nos reencontrar com a duração e recuperar a vida interior – “e, para o espírito humano, isso seria uma libertação” (PM, p.179).

Libertar, portanto, o homem da tirania da ação, da mecanização, do tempo imobilizado. Dar-lhe movimento, continuidade, melodia:

...a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia onde o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, o qual permanece indiviso e mesmo indivisível a despeito de tudo aquilo que a ele se acrescenta a cada instante ou, melhor, graças àquilo que a ele se acrescenta. (PM, p.179)

Ritmo e movimento, exatamente: uma “continuidade melódica” capaz de reinserir a vida na duração do real, de um presente em constante transbordar de si, ou de uma linguagem poética menos sujeita ao automatismo e mais propensa a reconduzir o homem à natureza e à realidade.

Escutemos uma melodia, deixando-nos embalar por ela: não temos nós a percepção nítida de um movimento que não está vinculado a um móvel, de uma mudança sem que nada mude? Essa mudança se basta, ela é a coisa mesma. E, por mais que tome tempo, é indivisível: caso a melodia se interrompesse antes, já não seria mais a mesma massa sonora; seria outra, igualmente indivisível. (PM, p.170)

A melodia, mudança pura, figura como a tradução mais fiel do *tempo* bergsoniano, mais além das imperfeições de uma língua escrita – e os subseqüentes agravantes de uma tradução (PM, p.186). Trata-se da força indivisível do som sobre a funcionalidade da letra: “pouco a pouco não nos damos mais conta do sentido das palavras ditas, mas somente de seu som” (R, p.144).

Se nos perguntávamos da possibilidade de comunicar em tempos mecânicos, já se vê que um caminho se cristaliza mediante a idéia de uma “continuidade melódica”, do movimento e da poesia que subjazem à vida interior, e que, por extensão, refletem na filosofia de Bergson. Pois, conclui o filósofo, é justamente o contato com esta poesia, ou seja, com a arte, que abriria o homem plenamente “à melodia indivisa de [sua] vida interior” (R, p.115).

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. *Le rire*, 13ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. *L'évolution créatrice*, 9ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *O pensamento e o movente*, 1ª edição. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Data de submissão: 05-10-11

Data de aprovação: 19-12-12

Catarse (*katharsis*) como articulação entre estética e ética em G. Lukács

Artur Bispo Santos Neto*

Resumo:

O presente artigo tem como propósito investigar a experiência da catarse como princípio elementar de recepção do objeto estético em G. Lukács. Ao partir do entendimento de que existe uma unidade dialética entre sujeito e objeto no processo de constituição da produção estética, adentra-se na investigação da possibilidade de relacionamento entre estética e ética. O desenvolvimento dos nexos categoriais que perpassam o presente texto baseia-se na compreensão de que qualquer tentativa de reconstituição dos elementos de articulação entre estética e ética não pode desconsiderar as diferenciações existentes em sua essencialidade e que o relacionamento dos referidos complexos se inscreve tão somente como uma possibilidade subjacente ao reino da recepção da obra de arte. Tal relação é imanente à obra de arte, porquanto brota das condições postas pela própria mediação com a realidade imediata.

Palavras-chave: Subjetividade. Realidade. Humanidade.

Abstract:

The current paper has as purpose to investigate the catharsis experience as elementary principle of aesthetic object receipt in G. Lukács. Based on the understanding that there is a dialectical unity between the subject and the object in the constitution process of aesthetic production, we enter in the investigation of the possibility of relationship between aesthetics and ethics. The development of the links and categories which pervade the current text stems from the comprehension that, first, any attempt of reconstitution of the articulation elements between aesthetics and ethics should consider the existent differentiations in its essentialness; second, the relationship of the referred complexes falls only as a possibility underlying the realm of the receipt of the piece of art; third, this relation is immanent to the piece of art in the way that it springs from the conditions posed by the mediation as an immediate reality.

Keywords: Subjectivity. Reality. Humanity.

* Mestre em Filosofia, Doutor em Letras e Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UFAL

Partindo do princípio de que a catarse se constitui como forma privilegiada de iluminação do esclarecimento da relação dialética e contraditória que perpassa o universo estético e o universo ético, busca-se inventariar o modo como se inscreve seu relacionamento. No decorrer deste texto demonstrar-se-á como o desenvolvimento das referidas categorias sofre a interferência das condições objetivas e do movimento imanente do ser social.

Uma vez esclarecida a natureza das categorias mencionadas (estética e ética) na perspectiva lukacsiana, buscar-se-á a elucidação do núcleo da discórdia estabelecida acerca da possibilidade de relacionamento entre o reino praxeológico da eticidade e o mundo da atividade reflexiva, representado pelo universo estético. Indubitavelmente, tal esclarecimento pressupõe um rememorar do processo de constituição histórica do longo desenvolvimento artístico. Acerca da problematização desse relacionamento, é fundamental esclarecer que o *topos* de seu questionamento emana da possibilidade de a arte exercer influência sobre o terreno da eticidade e sobre o universo da imediaticidade dada. Nesse aspecto, a afirmação da autonomia da arte não deve maximizar esse aspecto, pois isso conduziria ao fechamento da obra de arte em torno de si, o que acaba por obliterar a possibilidade de revelar a relação existente entre ética e estética. Daí decorre que a autonomia da arte deve ser sempre relativizada.

Ética e estética

A teoria materialista do reflexo da realidade parte da compreensão de que existe uma unidade dialética entre subjetividade e objetividade. Longe de minimizar a relevância que desempenha a subjetividade no processo de constituição do objeto estético, a estética lukacsiana afirma categoricamente a importância do sujeito na efetivação da obra de arte, pois sem ele não existe produção artística.

Para o filósofo húngaro, é decisivo o papel da autoconsciência na formulação de uma estética de bases marxistas. Nesse aspecto, contrapõe-se, de um lado, ao materialismo vulgar, que despreza o papel da subjetividade ao conceder completa relevância tão somente à matéria; do outro, afasta-se do idealismo, que privilegia o aspecto subjetivo divorciado do mundo objetivo. Assim, Lukács deixa para trás aquelas formulações que não se cansam de dizer que o marxismo “subestima a ação do sujeito, que ele subestima a eficácia do fator artístico na criação da obra de arte” (LUKÁCS, 1965, p. 32).

O materialismo dialético adota uma posição clara sobre essa questão ao afirmar que “não há objeto sem sujeito”. Essa concepção aparentemente idealista, uma vez que tomada da filosofia hegeliana, tem uma significação fundamental para o esclarecimento da peculiaridade do estético.

Afirma Lukács (1966, p. 231): “a essência estética do objeto consiste, como temos dito várias vezes, em evocar certas vivências no sujeito receptor por meio da mimesis, que é uma forma específica de reflexo da realidade objetiva”. Qualquer tentativa de suprimir a subjetividade representa o fim da atividade estética. A proposição “não há objeto sem sujeito” está relacionada à natureza estética, que por sua vez é expressão de um determinado processo de constituição eminentemente social.

Lukács (1966) empreende uma análise do papel da subjetividade a partir das veredas abertas pelo idealismo hegeliano, expressa na *Fenomenologia do espírito*, apesar de o próprio Hegel (1992) não ter feito isso. A concepção hegeliana de sujeito-objeto idêntico oferta uma perspectiva dialética significativa à doutrina do reflexo estético. Essas considerações servem para rebater as tendências isoladoras do expressionismo e do surrealismo, que tentam constituir a arte segundo os critérios monolíticos de “uma autoatividade de um sujeito sem mundo” (LUKÁCS, 1966, p. 473). Em vez de invocar a realidade em sua pura exterioridade, a autoconsciência revela o lugar decisivo da subjetividade humana no processo de constituição do mundo estético, em que o mergulho na imanência da realidade deve intensificar o papel da subjetividade no universo da arte. Pois o conhecimento de si do homem não acontece sem o conhecimento do conjunto de suas relações com o mundo exterior.

Lukács (1966) considera a interpenetração de ética e estética como uma questão antiga. E tanto uma quanto a outra são abstrações razoáveis, pois são conexões conceituais que brotam de forças reais da própria vida, cuja contraposição pode, por vezes, emanar da própria exigência do ser social. É da essência da eticidade a aspiração humana à conduta que expresse “o núcleo mais íntimo da personalidade e domine desde ela toda a periferia dos afetos e emoções, de desejos e ideias, e não de um modo dualista e tirânico, senão organicamente, como revelação da personalidade total” (LUKÁCS, 1982, p. 266).

A cultura grega foi a primeira a tratar da relação problemática existente entre ética e estética. Antes disso, na etapa mítica da história da humanidade, os homens aceitaram a regulação de sua existência especificamente pela mediação dos costumes; nesse âmbito, não existia conflito algum entre as referidas esferas porque os valores eram dados como uma coisa natural e isenta de questionamentos. É com o emergir da ideologia da *kaloskagathia*, própria da nobreza que dominava as cidades-estados, que surge determinado ideal ético para resguardar os interesses das classes dominantes; essa ideologia estava pautada no desprezo pelo trabalho e no culto ao exercício físico. É no contexto da relação harmoniosa entre *soma* e *psique* que ocorre o nascimento de uma arte em que a beleza pode emergir como categoria estética. O belo aparece como articulado ao nobre; no entanto, esse preceito entra em crise com o colapso da *polis* grega.

A diferença intrínseca entre o ético e o estético subsiste no fato de que o estético é tão somente “um modo determinado de reflexo da realidade, enquanto o ético é ele mesmo uma realidade, representa a realização prática da essência humana em suas inter-relações com seus semelhantes” (LUKÁCS, 1982, p. 268). Para o referido filósofo, existe uma relação dialética, complicada e contraditória, entre ética e estética. O fundamento da diferenciação subsiste primeiramente na constatação da natureza de cada uma delas. A estética constitui-se como um reflexo da realidade e “aspira contemplativamente a um reflexo do mundo estético” (LUKÁCS, 1966, p. 441). Já a ética tem como terreno privilegiado a própria realidade humana.

É necessário destacar que o reflexo estético não é um reflexo mecânico da realidade, mas um reflexo dialético, porquanto considera a interação existente entre a subjetividade e a objetividade. Uma arte verdadeiramente rica passa necessariamente pela mediação de uma subjetividade rica de sentido. Por sua vez, subsiste uma distinção entre prática ética e prática estética. Para Aristóteles, “o que recusamos na vida pode suscitar na arte satisfação estética” (*apud* LUKÁCS, 1982, p. 274-75). É por isso que uma coisa que propicia desprazer, do ponto de vista ético, pode produzir prazer, do ponto de vista estético. Apenas uma desconsideração de suas peculiaridades poderia levar a uma identidade absoluta entre ética e estética. A defesa da relação entre os referidos complexos não implica desconsiderar suas diferenças. Existem distinções significativas entre eles, no entanto, essas distinções não implicam que esteja interceptada qualquer possibilidade de articulação entre seus campos de atuação.

No florescer do período clássico e romântico da literatura alemã, assiste-se a um significativo interesse em rearticular a relação entre estética e ética. No entanto, o propósito de romantizar a vida ou de “aplicar diretamente à vida os princípios da poesia e da arte” (LUKÁCS, 1982, p. 283), tanto em Novalis quanto em Schlegel, padece de um problema, porque se tenta promover o Eu à condição de senhor absoluto do mundo. O Eu ocupa o papel de centro tanto da relação do sujeito com o mundo material quanto do processo de constituição do edifício moral. Nessa perspectiva, o artista se confronta apenas com suas próprias imagens e não com a própria realidade, quando opera a configuração de seu objeto estético. Essa posição será duramente combatida por Goethe e Hegel através das críticas endereçadas à “bela alma” (*die schöne Seele*). Goethe critica “todo intento de converter princípios estéticos em máximas da vida cotidiana, especialmente essa forma e destino da bela alma” (*apud* LUKÁCS, 1982, p. 281). E Hegel (1992) recolhe esta orientação goethiana, no final da seção VI da *Fenomenologia do espírito*, quando trata da consciência certa de si mesma ou da moralidade.

A “bela alma”, como seu nome indica, começa sendo aquela consciência que encontrou na bondade dos seus sentimentos a harmonia entre o dever e as inclinações advindas da natureza.

Embora os elementos da natureza e da sensibilidade estejam nela presentes, a “bela alma” é uma consciência que prefere o mundo da contemplação ao mundo da ação. Hegel também chama a “bela alma” de “consciência judicante” ou consciência que prefere criticar e julgar a consciência que age sobre o mundo; isso porque ela tem medo de “manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade, e permanece na obstinada impotência” (HEGEL, 1992, p. 134). A “bela alma” não pretende ser o universal na forma do conteúdo da ação efetiva, mas o universal na forma da contemplação e da pura reflexão sobre si mesma; por isso o modo que serve para manifestar essa consciência no mundo é a linguagem (*logos*). Através da linguagem, essa forma de consciência pretende alcançar o reconhecimento de si mesma como um universal. O que importa para ela não é a ação, mas a certeza de estar em conformidade com a convicção e a certeza que se põe na pureza de seu coração.

A “bela alma” é a consciência que na obra de Goethe, *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, afirma: “Prefiro abandonar os meus pais e ganhar o pão numa terra estranha do que agir contra a minha forma de pensar” (HYPPOLITE, 1974, p. 455), e ainda: “Frente à opinião pública, minha convicção profunda, minha inocência, eram as melhores garantias que possuía” (HYPPOLITE, 1974, p. 455). Essa consciência fundada exclusivamente na convicção advinda de seu Eu (*Selbst*) serviu de fundamentação a toda uma literatura do final do século XVIII. Ela prefere o isolamento e a mortificação do seu Eu – à semelhança da consciência infeliz (consciência cristã medieval) – porque é uma consciência demasiadamente frágil para enfrentar o mundo, uma vez que é incapaz de suportar as pressões e dissimulações da ordem constituída.

A “bela alma” não se mostra capaz de entender verdadeiramente o mundo e de elaborar um projeto alternativo para ele, como também não é capaz de espécie alguma de práxis no mundo; é por isso que prefere a afirmação da pureza de suas intenções na opção pelo modo de uma vida claustral e eremita. Neste modo de vida, tenta nutrir todas suas forças contra as artimanhas do mundo constituído. No entanto, a transparente pureza de seus sentimentos não passa de uma atitude hipócrita, porque é uma consciência que vive no mundo, e como sua relação com o mundo é perpassada pela contradição e pela negação unilateral, ela vive insatisfeita com a ordem e o curso das coisas. A “bela alma” é uma consciência que vive em aporia consigo mesma, que se consome no conflito sem fim e acaba se evaporando “como uma nuvem informe que no ar se dissolve” (HEGEL, 1992, p. 134). Como uma consciência romântica, essa forma de consciência é incapaz de perceber que está situada entre o passado e o presente, que representa um conflito indissolúvel entre a velha ordem constituída e a nova ordem a se constituir. O Romantismo não é capaz de compreender a realidade como uma totalidade dinâmica, por isso cai

na unilateralidade, enfatizando somente um lado do mundo, em detrimento do outro. A leitura unilateral da vida conduz a “bela alma” ao transcendente, que pode estar localizado no futuro ou no passado; o certo é que o seu mundo não subsiste efetivamente; pois ele repudia o que existe.

O positivo e o negativo na catarse

Aristóteles (1997) foi o primeiro, em sua obra *Arte poética*, a adotar o termo *catarse* (*katharsis*) para tratar do fenômeno estético como “libertação”, “serenidade” ou “calma” dos sentimentos. Através da *catarse* opera-se a depuração de duas paixões, que os gregos consideravam como negativas, a saber, o medo e a piedade. Ao produzir temor e compaixão, a tragédia grega representava uma maneira de lidar com as paixões, e a *catarse* neutralizava a negatividade que emanava desses sentimentos ao produzir uma forma superior de constituição.

O estagirita resgata a importância da arte e do prazer estético para o desenvolvimento humano tanto pela *mimesis* quanto pela tragédia. Através desta ocorre uma subversão dos sentimentos, quando uma coisa fundada no desprazer, como medo e piedade, conduz ao prazer. Pela mediação da *catarse*, o receptor pode expulsar suas tendências negativas e subverter suas disposições afetivas dum maneira positiva. Em consonância com o preceito aristotélico, Lukács entende que “o conteúdo da tragédia é formado pelas relações mais agudas do homem com o seu meio, que a extrema contradição de sua existência se manifesta nessas relações” (1966, p. 508). As observações de Aristóteles sobre a música – análoga às considerações de Platão – revelam o efeito da *catarse* em conteúdos estéticos distintos.

O conteúdo e a conformação trágica se inscrevem na unidade entre o interno e o externo. A tragédia consegue subverter uma coisa em outra quando converte algo que é interno em externo; por exemplo, o destino, que é fruto do mundo circundante, acaba se configurando como algo interno. Na tragédia subsiste uma relação de afinidade entre o *pathos* do herói trágico e o destino. Por sua vez, o trágico não se circunscreve somente ao que é tremendo, ele também pode manifestar-se nas coisas que emanam da própria cotidianidade. Aristóteles não limita suas considerações acerca da *catarse* ao universo da tragédia, a música também pode propiciar uma depuração dos sentimentos; isso é possível quando algumas pessoas, abaladas pelas emoções da piedade e do medo, ao ouvirem cantos que impressionam a alma, acabam adentrando num estado em que encontram a depuração ou a purificação de seus sentimentos. Todas as outras emoções também podem sofrer “purificação e agradável alívio”. A *catarse* ocupa uma função social, pois é capaz de servir de elemento praxeológico e oferece axiomas para a ação humana.

Para Lukács (1966, p. 509), “cada catarse estética é um reflexo concentrado e conscientemente produzido de comoções cujo original pode sempre achar-se na vida mesma”. Ela brota do próprio movimento espontâneo dos acontecimentos e dos fatos que perpassam a vida. O estado de comoção propiciado pela catarse não deixa de exprimir também um sentimento negativo, pelo fato de o receptor “não haver percebido nunca na realidade a própria vida” (LUKÁCS, 1966, p. 507). Aquilo que naturalmente se oferece no nível estético infelizmente não se manifesta de forma clara na cotidianidade; é por isso que existe um pesar pelo fato de não se perceber na vida aquilo que se oferece naturalmente na arte.

A experiência catártica reflete traços essenciais que brotam da própria vida. No entanto, na vida mesma a questão é sempre posta numa perspectiva ética. No nível da regulamentação da cotidianidade, a catarse se configura como um caso episódico, sendo apenas uma possibilidade existente no contexto das inúmeras decisões prováveis, já que na vida as grandes decisões éticas não carecem de nenhuma comoção catártica. Na esfera da ética, as comoções não ocupam papel de destaque, porque a essência da ética é superior ao entusiasmo, por mais sincero e honesto que este possa ser. É importante observar que a ética sempre desconfia do entusiasmo e dos exageros emocionais.

Na própria obra de arte é possível constatar a presença de aspectos que denotam a dificuldade de o indivíduo manter-se no terreno dos sentimentos despertados pela catarse; por exemplo, quando Tolstói, em *Ana Karenina*, oferece ao leitor a descrição do estado de espírito das personagens Ana, Karenin e Wronski, que no leito de Ana, vivenciam uma espécie de catarse e são convencidos da necessidade da mudança de vida; mas quando retornam ao circuito do reino cotidiano, eles esquecem tal possibilidade. O mesmo acontece com a personagem Andrei Bolkonski, de *Guerra e paz*, do mesmo autor, que olvida o modelo de existência exterior, napoleônico, quando em meio ao frenesi do campo de batalha de Austerlitz acaba ferido e jaz sob a terra, sem poder mover-se; nessas circunstâncias, o céu lhe aparece de uma forma completamente distinta. Escreve Tolstói:

Que silencioso, tranquilo e solene é tudo isso; não se parece em nada com antes, quando corria, pensava o príncipe Andrei: ‘[...] Como é que antes não havia visto nunca este alto céu? Como me alegraria havê-lo conhecido alguma vez. Se tudo é nada, tudo é mentira e engano, fora deste céu infinito. Não há nada mais que ele. Porém tampouco isso é nada; não há mais que calma e serenidade’ (*apud* LUKÁCS, 1966, p. 350).

A experiência catártica vivida na contemplação do alto céu contrasta não apenas com o barulho e o fragor do campo de batalha, mas também com os momentos precedentes de sua existência. E quando Napoleão, modelo de sua vida anterior, aparece em carne e osso diante de

seus olhos, ele lhe parece pequeno em face da experiência do grande céu. Bolkonski percebe que naquele instante lhe era completamente indiferente aquela figura, que se alegrava muito mais por coabitar ao lado de outros seres humanos como ele e agradecia por esses seres humanos lhe terem devolvido a vida, “que lhe parecia agora muito formosa porque a entendia muito distintamente de antes” (LUKÁCS, 1966, p. 351).

A experiência do grande céu leva Bolkonski a tentar alterar substantivamente sua existência, mas a série inusitada de acidentes, como a morte de sua esposa, vai debilitando paulatinamente sua experiência catártica; dessa forma, o alto céu parece tender a desaparecer. Bolkonski, no entanto, resiste e volta à experimentação do alto céu, mesclada com outras experiências de sua vida. Isso ocorre após encontrar sua namorada Natascha, quando atravessa o bosque e consegue novamente o contato com aquela experiência familiar; nesse instante, rememora a experiência de “Austerlitz, o alto céu, o rosto morto e cheio de reprovação de sua mulher, Pierre na balsa, a jovem excitada pela beleza da noite e aquela noite mesma, e a luta” (LUKÁCS, 1966, p. 533). Assim, percebe que a vida não se havia esgotado nos seus 31, mas que continuava cheia de beleza e formosura.

Na obra *O idiota*, de Dostoievski, o príncipe Mischkin trata dos sentimentos de um prisioneiro condenado à morte, que nos instantes finais de sua vida tem também um encontro com o grande céu, ao contemplar os elementos da natureza como uma espécie de amiga, pois “dentro de três minutos ia fundir-se com eles de um modo ou de outro” (LUKÁCS, 1966, p. 352). Ele imagina que se novamente tivesse a chance de retornar à vida, aproveitaria cada segundo de uma forma muito especial e não deixaria que nada se perdesse. O condenado à morte descobrira que havia desperdiçado sua existência e que tinha perdido muitos instantes dela com coisas banais. O príncipe destaca que o condenado conseguiu escapar da condenação e lhe relatou seus sentimentos catárticos. No entanto, dificilmente conseguiria manter-se fiel ao propósito definido.

Essas diferentes experiências catárticas com a natureza, no interior da obra de arte, são somente expressões de colisões e contradições que na verdade são vividas pelo sujeito. Para Lukács (1966, p. 353), “a vivência da natureza em cada caso não é mais do que a ocasião desencadeadora”. Noutra obra de Dostoievski, *O jovem*, emerge o modo como um quadro pictórico de Claude Lorrain, *Acis e Galateia*, propicia a experiência catártica. O contato com essa obra produz uma mudança substancial na vida da personagem Versilov. Nela, temos implicada a relação entre estética e eticidade, em que a catarse é vivenciada pela mediação da obra de arte. Os efeitos da vivência estética desempenham um poder formativo e curativo no receptor, porque ocorre a suspensão temporária de sua vivência como vivência da vida concreta. Escreve Lukács:

A catarse que produz a obra nele [receptor] não se reduz a mostrar novos fatos da vida ou tentar iluminar com nova luz fatos já conhecidos pelo receptor; senão que a novidade qualitativa da visão que assim nasce altera a percepção e a capacidade, torna-a apta para a percepção de novas coisas, de objetos já habituais na nova iluminação, de novas conexões e novas relações de todas essas coisas com ele mesmo. Nesse processo, como temos dito, não se alteram em princípio suas decisões anteriores, finalidades etc., as quais se suspendem simplesmente enquanto dura o efeito da obra (1966, p. 528-529).

Lukács (1966) entende que o conceito de catarse transborda os efeitos de temor e compaixão, enquanto propósito da tragédia, pois a catarse tem sua origem primária na vida e não na arte. A catarse é “um momento constante e significativo da vida social, seu reflexo tem de ser forçosamente um motivo sempre recolhido pela conformação estética e, além disso, um elemento presente entre as forças formadoras da refiguração estética da realidade” (LUKÁCS, 1966, p. 500-01). Cada obra de arte se move na direção da catarse como algo individualizado e universal. Quanto mais universal for a experiência estética, mais mediada será a relação entre o mundo refletido no interior do receptor e o mundo externo imediato.

O problema do efeito catártico da obra de arte pode também assumir corolário negativo. O seu efeito pode tender para a manifestação e a configuração do mal, e não do bem. É isso que perpassa a peça de Gogol, *O revisor*, em que o riso cômico se manifesta numa perspectiva negativa; particularmente, no instante em que o policial se dirige ao público e indaga: “De que ris? Estais rindo de vós mesmos” (LUKÁCS, 1966, p. 511). Assim, o efeito catártico percorre um caminho oblíquo e problemático, alcançando uma dimensão completamente antípoda à sua natureza originária.

O próprio Goethe subverte a perspectiva positiva de catarse quando orienta o leitor, que pretende seguir o mesmo itinerário do personagem principal do romance *Os sofrimentos do jovem Werther*, com a máxima: “Sejas homem e não me imites” (*apud* LUKÁCS, 1966, p. 511). A negatividade está posta no fato de que os jovens que adotavam o caminho do suicídio acabam subvertendo a positividade expressa na catarse. Goethe afirma ainda, em seu texto *Explicando a poética de Aristóteles*, que as tragédias e as novelas trágicas não servem para tranquilizar e acalmar o espírito humano, pelo contrário, elas “esgotam o ânimo e o que chamamos coração, e os levam a um estado indeterminado e vago” (*apud* LUKÁCS, 1966, p. 512). Lukács considera as teses goethianas acima mencionadas como problemáticas, pois a catarse “não se desenvolve no receptor, como efeito da obra, senão na obra mesma, cujo coração se constitui como reconciliação” (1966, p. 512).

Para Lukács (1966), o equívoco de Goethe em relação à catarse tem sua fundamentação nas condições objetivamente determinadas. E esses equívocos tendem a se aprofundar nos

períodos posteriores da história. Embora as considerações de Goethe estejam circunscritas à tragédia, elas podem ser estendidas às diferentes artes – sobretudo à música. Hermann Hesse, em *O Lobo da estepe*, relativiza os efeitos éticos da música, quando, pela mediação de seu personagem central, avalia a evolução do espírito alemão e chega à conclusão de que este tende à constituição de uma língua destituída da presença da palavra. Com a preocupação em face das maravilhosas e felizes formações dos sons, o espírito alemão abandona o cumprimento das tarefas efetivas. É instrutivo ainda observar a degeneração do espírito ético na música quando, no filme *A morte e a donzela*, de Roman Polanski (1994), um sádico militar chileno (Roberto Miranda) impõe como pano de fundo de suas sessões de torturas à militante comunista Pauline Escobar, músicas extraídas do quarteto de cordas de Franz Peter Schubert que confere título ao filme.

Ao se condensarem essas críticas e reservas, parece que a essência da catarse se dissolveu completamente. Essas reservas e contradições têm sido agudas ao longo da história. Nesse contexto, a atitude estética dos gregos aparece contraposta às concepções hegemônicas da contemporaneidade. É relevante observar que mesmo as posições de Platão e Aristóteles, que emergem num contexto de crise da *polis* grega, não deixam de exprimir a unidade que constituía a relação entre ética e estética na cultura grega. E essa unidade emana do próprio processo de constituição da realidade social. Escreve Lukács (1966, p. 514): “A estreita vinculação entre a cidadania e a ética (e, portanto, entre a estética e a ética) na época de florescimento da *polis* tem sido uma constelação única na história universal”.

A crise da sociedade grega será seguida pela emergência de uma forma de sociabilidade que impõe acentuado peso ao indivíduo e à moralidade. Por exemplo, a filosofia do período helênico tem suas matrizes filosóficas num contexto de impossibilidade de restaurar a sociedade precedente, e este limite político impõe a condição de se tratar apenas de saídas que sejam individuais e não coletivas. A filosofia epicurista é expressão desse estado de miséria que acomete o gênero humano, da mesma forma como o ceticismo, o estoicismo e toda a filosofia medieval.

Por sua vez, a sociedade capitalista estabelece as bases para se pensar concretamente o homem enquanto partícipe da humanidade de maneira concreta. Mas a forma como isso se torna possível ocorre por intermédio do mercado. É o mercado mundial que rompe as fronteiras entre os povos e as nações e torna todos os homens participantes duma mesma comunidade internacional. Observa-se então o paradoxo entre, de um lado, o recuo das barreiras sociais, possibilitando que o homem possa se compreender como senhor de seu próprio destino; do outro lado, a inexorável lógica do mercado, que transforma os homens em apêndices dos interesses do capital e intercepta a experiência do homem omnilateral, postuladas pela estética e pela ética.

A experiência da Revolução Francesa traz consigo a necessidade de rearticulação do indivíduo com a totalidade social. Nessa perspectiva se situam as posições estéticas de Lessing, Hölderlin, Goethe e Hegel. A tentativa de Lessing de fazer ressurgir a categoria aristotélica de *catarse* é expressão do tempo das “ilusões heroicas” da burguesia, pautada no ideal de restauração do antigo universo representado pela *polis* grega. A renúncia a essas ilusões serviu para tornar ainda mais complicada a relação entre ética e estética. No entanto, Lukács entende que “renunciar a ela é renunciar a toda arte superior” (1966, p. 514).

O tempo de crise da concepção burguesa do mundo, ou seja, o colapso do ideal civilizatório burguês será seguido pelo arrefecimento ainda maior do antagonismo entre ética e estética, pois a arte se aferra ainda mais ao preceito duma autonomia absoluta, como é caso do movimento “arte pela arte”. A arte se põe então como um mundo completamente desvinculado da realidade exterior. É contra essas tendências hegemônicas que emerge a figura de Brecht. Escreve Lukács:

Em troca, em um grande artista moralista como Brecht, a preservação do núcleo da *catarse* é tão visível como a profunda desconfiança frente ao efeito moralmente emocional da arte. O efeito de distanciamento, [...], se propõe destruir a *catarse* vivencial, meramente imediata, para dar lugar à outra que, mediante a comoção racional do homem inteiro da cotidianidade, imponha a este uma real conversão (1966, p. 515).

O axioma da mudança da vida é posto como elemento fundamental da estética brechtiana, que concentra sua produção, de um lado, na relevância da luta de classe, e do outro, nas questões de natureza praxeológica. Para Brecht (2005, 72-73), “O verdadeiro propósito do teatro épico era, mais do que moralizar, analisar. Assim, primeiro, analisava-se a questão, e só depois vinha ‘a substância’, a moral da história”. A gênese da análise tem seu núcleo fundamental na realidade deplorável que se oferta às classes dominadas. A finalidade do teatro épico não se circunscreve em despertar sentimentos morais, senão em transformar o estado de coisas que gera a miséria e a fome entre os homens. Escreve Brecht (2005, p. 73): “a finalidade das nossas pesquisas era descobrir meios que pudessem impedir a criação de situações como essas tão dificilmente toleráveis. Isto é, não falamos em nome da moral, mas em nome de todos os que sofrem danos, o que é muito diferente”.

Na perspectiva lukacsiana subsiste uma interação dialética entre refiguração e aplicação consciente à vida, em que o propósito da arte é desfetichizar o mundo alienado dos homens. A saúde do homem implica “a possibilidade de desenvolvimento omnilateral” (LUKÁCS, 1966, p. 503), que se limitou a uma parte das classes dominantes. Essa exigência é posta de forma abrangente e universal pelo socialismo (enquanto transição para um novo modo de produção),

pois toda a obra de arte se dirige ao homem inteiramente. A obra de arte é perpassada pela orientação para a realidade do homem em sua infinitude intensiva, quer dizer, para a totalidade do homem inteiramente considerado. Embora cada obra de arte seja regida por esse preceito, o tempo presente dos homens é constituído ainda tão somente pela sua possibilidade de ser. A transformação do homem da cotidianidade no homem omnilateral da obra de arte significa sempre “que se trata da recepção autêntica da obra de arte, um passo de aproximação à omnilateralidade do homem” (LUKÁCS, 1966, p. 504).

A relação entre estética e eticidade não implica limitar a esfera da obra de arte ao terreno da utilidade pragmática, pois a arte não se constitui como serva das tarefas imediatas da cotidianidade. Por sua vez, o estabelecimento do vínculo entre estética e eticidade presume a transformação das condições objetivas; é por isso que somente uma sociedade emancipada, como a sociedade socialista, poderá “restaurar em seus direitos o elemento conscientemente social da arte” (LUKÁCS, 1966, p. 533). Esta vinculação existiu de uma forma episódica na *polis* grega, mas foi completamente destruída pela sociedade capitalista, apesar de essa forma de sociedade estabelecer as bases fundamentais para pensar o homem verdadeiramente como partícipe da humanidade.

Somente com o socialismo será possível tratar dessa relação duma maneira mais elevada, “porque a sociedade envolve no socialismo todos os homens e não apenas uma camada relativamente restrita dos cidadãos livres” (LUKÁCS, 1966, p. 533). Assim, o socialismo representa a oportunidade ímpar de o homem começar sua verdadeira história, ou seja, um tempo em que não constituirá um escândalo intelectual falar da interação dialética entre estética e eticidade, porque as condições materiais estarão suficientemente amadurecidas para apreender sua relevância para a existência concreta dos homens.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Arte poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- BRECHT, Bertolt. *Estudos sobre o teatro*. 2ª ed. Trad. Fiama Pais Brandão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- GOETHE, J. Wolfgang. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Leonardo César Lack e Posfácio de Willi Bolle. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Vol. II. 2ª edição. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenologia del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ediciones Península, 1974.
- Ano IV, número 2, jul.-dez. 2011**

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LUKÁCS, G. *Estética. Problemas de la mimesis*. Vol. II. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

_____. *Estética. Cuestiones liminares de lo estético*. Vol. IV. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1982.

_____. *Ensaio de literatura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

Data de submissão: 31-05-11

Data de aprovação: 27-11-12

Intersubjetividade em Sartre: O Para-si e o Para-outro

Tiago Soares dos Santos*

Resumo:

O presente trabalho discute as relações intersubjetivas em Sartre, a partir dos polos Para-si e Para-outro. Primeiramente analisando a estrutura ontológica do Para-si, que por meio de uma negação originária com o Em-si surge, tornando-se pura intencionalidade e transcendência a uma plenitude de realização que nunca será alcançada, apresentaremos os modos como o Para-si se faz presença e contingência em sua relação com o Em-si. A outra parte do trabalho consiste em descrever o encontro do Para-si com o Para-outro. Encontro este que se dá por meio da vergonha e do reconhecimento de que sou também aquilo que o outro vê.

Palavras-Chave: Para-si. Para-outro. Negação. Intencionalidade.

Abstract:

This paper discusses the intersubjective relationships in Sartre, from poles For -himself and for another. First analyzing the ontological structure of the For-himself, which through a denial originating with In-itself arises, becoming pure intentionality and transcendence to a fullness of achievement that will never be achieved, we will present the ways in which the For-himself is makes its presence and contingency in relation to the In-himself. The other part of this work is to describe the meeting of the For-himself with another. This meeting is through the shame and I am also recognizing what the other sees.

Keywords: For-himself, For another, denial, intentionality

* Mestre em filosofia pela UNIOESTE.

I

Uma das principais questões da filosofia sartriana é a concretização da realidade humana como projeto. A efetivação desse projeto está permeada pela liberdade e esta constitui o sujeito. A constituição do sujeito não se dá sozinho, pois a relação com o outro, aquele eu que não sou eu, está dada. O Eu precisa estar em contato com o outro, estabelecer relação. Essa relação conflitante não se dá por meio de dois sujeitos que se encontram e precisam adequar sua liberdade situada. O conflito estabelecido entre o Eu e o Outro se dá no campo da consciência, na própria constituição do que é o Eu e o que é o Outro (ALVES, 1994).

O problema da intersubjetividade vem sendo uma constante no campo da filosofia e da psicologia e convém apresentar alguns dos argumentos que também compõem essa discussão. A abordagem por essa filosofia que aqui é adotada se dá porque Sartre parte de uma análise de uma filosofia prática que busca teorizar e problematizar filosoficamente as relações cotidianas, para, a partir delas, elaborar uma descrição fenomenológica e ontológica.

A fenomenologia sartriana descreve as estruturas do aparecimento a partir das manifestações do Ser. Esse é constituído a partir de dois polos, a saber: o Em-si e o Para-si. O Em-si é plenitude, é aquilo que é, está pronto, acabado e fechado. O outro modo de aparecimento é o Para-si, e este está vinculado diretamente ao humano.

O humano é o ente que emerge do seio do ser para deixar no ser de sua origem um hiato, uma fenda que tenta, durante a existência humana, ser cindida. Essa tarefa pela qual a espécie humana passa a desenvolver e a projetar-se é a questão central de sua existência, é o problema da liberdade ontológica que Sartre irá abordar em um dos capítulos de “O Ser e o Nada”. A liberdade surge a partir da vacuidade ou da cisão do modo de existir ou aparecer do ser Para-si em relação ao ser. É um distanciamento do ser que permite a liberdade do Para-si em não ser o que é e ser o que não é. A realidade humana não possui positividade, ela não é fechada. Ao não ser positividade, abre uma possibilidade em seu ser, ou seja, a realidade *nadificadora*, o Nada. Este Nada indica um movimento constitutivo, pois ao estar separado de si surge a necessidade de um movimento de busca de completude, de preencher aquilo que falta, ou seja, de realizar aquilo que não é plenamente realizado. Essa

possibilidade absoluta na realidade do Para-si é causa de uma incompletude geradora de movimento, de busca para completar-se; é a este processo que Sartre denomina de liberdade originária. Essa busca é apresentada na ideia de projeto, ou seja, aquilo que ainda não é, e, entretanto, é possível que seja e seja qualquer coisa.

Quais as estruturas do ser Para-si, tendo em vista essa total abertura e incompletude? Na obra “O Ser e o Nada” Sartre organiza sua descrição a respeito das estruturas do ser Para-si em “presença a si”, “facticidade do para-si”, “o Para-si e o ser do valor”, “o Para-si e o ser dos possíveis”, “o eu e o circuito da ipseidade”. Segue-se também o roteiro de análise sartriana e se depara com um primeiro problema, a saber: como a consciência se faz presente?

Diz Sartre: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2009, p. 22). Essa afirmação e também postura teórica conduz à reflexão acerca do ser da consciência, pois ao ser intencional ou “de alguma coisa” a consciência só é possível ser reconhecida naquilo que não é ela, ou seja, quando se torna não posicional de si, quando se intenciona a outra coisa diferente dela. Ao se posicionar em relação a algum objeto e se tornar não posicional de si, ela (a consciência) fica subentendida, ou melhor, ela está ali, só que unida ou identificada com o objeto, ela aparece somente enquanto é intencionalidade. Enquanto problema a consciência poderia se identificar consigo mesma, ou seja, pode ser consciência (de) consciência. Essa relação de consciência de consciência, consciência da consciência de consciência poderia, se assim continuasse a uma regressão, ser *ad infinitum*. Para que tal regressão não se dê, a relação da consciência de consciência tem de ser “imediate e não cognitiva de si a si” (SARTRE, 2009, p. 24).

A lei de ser e de aparecer do Para-si se dá no modo de não ser aquilo que é e de se identificar com aquilo que não é. Nas palavras de Sartre “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2009 p. 24). Compreender, portanto, a forma de ser do Para-si ou compreender a consciência, diferentemente de compreender o Em-si em sua plena positividade, exige uma postura distinta já que na compreensão do Em-si há uma identificação da consciência com algo, e esta (a consciência) se torna algo que ela não é.

É característica da consciência ser uma descompressão de ser. Sartre se vale do exemplo da crença e da consciência (de) crença. Ambas são absolutamente imanentes, entretanto ao tentar captar tanto uma quanto a outra elas se esvaem, e se esvaem para onde? A resposta é: se esvaem para o nada. Consciência e consciência (de) crença enquanto

fenômeno são uma mesma realidade, uma unidade fenomênica. Assumem, todavia, uma dualidade quando se tenta captá-la. Observe:

“Assim, consciência (de) crença e crença constituem um único e mesmo ser, cuja característica é a imanência absoluta. Mas, se quisermos captá-lo, ele desliza entre os dedos e nos achamos frente a um esboço de dualidade, um jogo de reflexos, porque a consciência é reflexo (reflect); mas precisamente enquanto reflexo, ela é refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo.” (SARTRE, 2009, p. 124).

A história da filosofia mostra como essa tentativa de compreender a consciência já fora empregada antes por vários outros filósofos. Todos, entretanto, esbarraram no que Descartes já afirmara nas **Meditações**, a saber: a certeza do *cogito*, e se valeram dessa certeza para descrevê-la. Não que Sartre não parta desse mesmo pressuposto, todavia, ele assume a ideia de um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. Ao admitir um *cogito* pré-reflexivo, também assume uma consciência pré-reflexiva que é chamada de consciência (de) si. E, de acordo com Sartre, é esse “si” que precisa ser estudado, pois é ele que define o ser da consciência. (SARTRE, 2009, p. 125).

Mesmo que no campo reflexivo possa se separar a consciência do objeto no qual ela é consciente, só encontramos tanto uma quanto a outra quando associadas, pois uma, necessariamente, remete à outra. A crença é o reflexo da consciência e enquanto crença não pode ser captada, pois é no mesmo momento reflexo é refletidora. Se partirmos pela via da consciência refletidora chegaremos ao reflexo, seu objeto. Nesse caso, se partirmos da consciência (refletidora) chegaremos à crença (reflexo) e vice versa. Precisamos, portanto, compreender que o reflexo é sua própria reflexão. A busca pela compreensão desse movimento da consciência nos insere em uma dualidade. Não podemos captar a consciência sem o seu objeto nem o objeto sem a consciência. A reflexão parece não nos mostrar qual o ser da consciência, pois como vimos a partir da reflexão não superamos a dualidade.

Cabe-nos, então, buscar o ser da consciência através da consciência irrefletida ou pré-reflexiva, a saber: a consciência de si, mais precisamente o si da consciência. O si por sua própria natureza é refletido e remete a um sujeito não sendo esse sujeito. O si não possui existência real e “é a distância ideal entre o sujeito e si mesmo (...) é um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade” (SARTRE, 2009, p. 125). Em suma, o *si* é a forma como a consciência se torna presença em si mesma, essa é

a lei de ser do Para-si.

A presença não pode ser plenitude de existência já que para se presentificar pressupõe separação ou desgarramento do ser. O distanciamento do si para se tornar presente a si mesmo abre uma fissura, efetua um movimento de saída ao exterior, em busca de completar a cisão, de preencher a fenda causada pelo próprio movimento da existência. A separação que o sujeito tem de si mesmo ao se tornar presente é fundamentada por nada; o Para-si existe para fora de si e não pode coincidir consigo mesmo, pois se isso ocorresse se tornaria pleno e completo não havendo espaço para qualquer forma de negatividade.

Separação indica distância e esta pode ser tanto espacial quanto temporal, então, qual das duas separa o sujeito de si mesmo? Sartre responde que nenhuma. É forçado a admitir que o que separa o sujeito de si mesmo é o nada, é o negativo puro. Esse nada não é, significa tendo sido, e essa disposição verbal no gerúndio indica a necessidade de movimento, de dinamismo ou dialética. A constituição do Para-si enquanto presença exige a necessidade de uma determinação no modo de existir, assim “o para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 2009, p. 127). Ao coincidir consigo mesmo deixaria de existir, se tornaria inerte. O movimento constitutivo do Para-si em ser presença consiste em se lançar em direção ao Em-si, se identificar com ele, não sendo aquilo que é (consciência) e se tornando aquilo que não é, identificando-se com o objeto (Em-si).

A primeira característica estruturante do Para-si, a presença, conduziu à necessidade de assumir uma postura dicotômica interna do Para-si, ou seja, de separação de si, separação que não é espaço-temporal e sim nadificadora, uma separação ideal. A própria modalidade de existir do Para-si, sob a forma da presença, exige o processo de identificação com o Em-si, negando-se a si mesma, enquanto consciência de si, e assumindo a identidade de alguma coisa (Em-si).

Ao se admitir a presença a si e o nada como a possibilidade original, Sartre assume a postura de que é por meio único e exclusivo da realidade humana que o nada aparece. O Para-si ou a realidade humana fundamentam o nada e o próprio Para-si está no coração do ser. (SARTRE, 2009, p. 128).

Sendo o Para-si fundamento do nada e emanado do seio do ser, ele é. É algo de não sinceridade pelo próprio projeto, um acontecimento, um aparecimento condicionado e

situacional. Tudo isso é presença, todavia, não é o fundamento da presença. O que fundamentaria a presença então?

De acordo com Sartre a fundamentação da presença parte da argumentação já desenvolvida por Descartes sobre a existência de Deus onde a coisa pensante (*res cogitans*) concebe algo ou uma ideia de perfeição, mas aquele que concebe algo de perfeito não sabe sê-lo e, portanto, não é seu próprio fundamento; caso fosse seu fundamento não conceberia qualquer diferença entre aquilo que é e aquilo que concebe. Propõe que se abandone a linguagem teológica e se fixe apenas na ideia argumentativa dessa postura onde Sartre assume a ideia do cogito pré-reflexivo. Mesmo o Para-si sendo a não sinceridade com seu próprio projeto, um aparecimento condicionado e situacional como se mencionou dantes, admite existir e existir como consciência. A consciência ou o Para-si, na medida em que é, é um ser contingente e que não encontra seu próprio fundamento e justamente por não encontrá-lo concebe, em sua constituição, um desnível ou diferença entre aquilo que é e aquilo que concebe.

O que Sartre propõe a partir dessa reflexão é um abandono da postura medieval ou da linguagem teológica sobre seu argumento. Nessa perspectiva, o ser Para-si ao se fundamentar não encontra em si seu fundamento, em outros termos, obriga-se à necessidade de uma abertura, uma fenda em sua própria constituição. Esse aparente hiato constituinte na busca de fundamento de ser é tomado por Sartre como possibilidade. O que seria essa possibilidade? Sartre propõe tal problemática sob dois vieses, a saber: o ôntico e o ontológico. O primeiro, o aspecto ôntico, se dá no campo subjetivo dos sujeitos, precedem suas escolhas, está relacionado intrinsecamente com a vontade e com as decisões de cada sujeito. Já o segundo, o ontológico, é tido como uma estrutura ontológica do real, se distinguindo do campo subjetivo da vontade e se tornando o estatuto estrutural desta. Em outras palavras: a possibilidade ôntica se efetiva no exercício voluntário do sujeito, enquanto que a possibilidade ontológica é a estrutura fundamental que torna possível o exercício da primeira e ambas as possibilidades precedem a existência (SARTRE, 2009).

A condição de possibilidade só vem à tona por meio do ser que se nadifica, ou seja, do Para-si ou da consciência. A plena positividade do ser Em-si, se perde e se torna consciência perdendo sua plenitude. E esta condição estrutural da consciência ou Para-si exige a busca de um fundamento. Nas palavras de Sartre:

“...o ser é e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser - a que se revela no ato nadificador - é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se

perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. Assim, a consciência obtém de si própria ser consciente e só pode remeter a si mesma, na medida em que é sua própria nadificação: mas o que se nadifica em consciência, sem que possamos considera-lo fundamento da consciência, é o Em-si contingente.” (SARTRE, 2009, p. 131).

O Em-si não fundamenta nada, é pura contingência. O fundamento vem em questão pelo Para-si e o Para-si só fundamenta a si mesmo, ainda que haja algum aspecto relacional com o Em-si.

Essa totalidade fenomênica ou esse acontecimento só pode ser conhecido a partir da dualidade e tal dualidade é constituinte da totalidade do aparecimento. No intento de compreender a totalidade ela se esvanesce. Quanto mais se indaga sobre essa dualidade acaba regressando ao Para-si. Na possibilidade de retirar o Para-si dessa relação e na permanência somente do Em-si, não ocorreria o processo de intencionalidade. É a partir da relação entre ambos que a “contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si” (SARTRE, 2009, p. 132).

O Em-si, mesmo que tragado no aparecimento do Para-si, permanece no seio do Para-si como sua contingência original. A presença do Para-si não é fundamentada por ele mesmo, mas o que fundamenta o Para-si é a própria consciência e mesmo que esta seja o fundamento do Para-si, em seu aparecimento ou em sua existência é contingente, pois aparece sempre na relação com o Em-si, ou melhor, é no processo de intencionalidade da consciência que ela se torna aparecimento absoluto e contingente devido às características do Em-si. Ainda que permaneça no campo do *cogito* pré-reflexivo, a consciência de si enquanto ser que existe também seria contingente, de modo que a tentativa de compreensão da totalidade “refletidor-refletido” não poderá ser atingida, caso fosse seria um Em-si puramente contingente.

A totalidade “refletidor - refletido” ao ser analisada se esvai e se torna uma dualidade de Em-si e Para-si, independentes um do outro. Atendo-se ao exemplo de Sartre sobre a sede ou a cólera é possível questionar o que é a cólera ou a sede sem o eu ou consciência e o eu ou a consciência sem a sede ou a cólera? Responde Sartre que não é possível fugir dessa dualidade quando se envereda na compreensão fenomênica, pois a dualidade “refletidor – refletido” permanece.

Ao contrário, a compreensão da totalidade fenomênica constituída de Em-si e Para-si não pode ser captada, pois ela se desvanece em dualidade permanente e ao abandonar a

tentativa de compreensão ela se reconstitui em unidade fenomênica. Essa relação totalizante do Em-si com o Para-si permanece contingente e “esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de facticidade do Para-si” (SARTRE, 2009, p. 132)

É somente essa facticidade que permite afirmar sua existência, ou seja, só se pode compreender o Em-si através do Para-si e este só passa a existir a partir daquele. Como o Em-si é pura contingência, a existência do Para-si também passa a ser.

A descrição que Sartre assume se deu pela via da negação daquilo que o sujeito é. Em outras palavras, para a descrição de uma subjetividade em que o filósofo francês afirma é uma nadificação estrutural na constituição do sujeito. Essa nadificação estrutural se dá a partir da negação do Para-si em não ser Em-si. A mesma nadificação “representa a vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si” (SARTRE, 2009, p. 135).

A realidade humana, pensada através do modelo cartesiano, se prenderia ao instante de duvidar, não existiria continuamente, mas apenas em momentos. Através da relação da presença do Para-si que se torna possível a partir da intencionalidade com o Em-si. Vimos anteriormente que a relação de Para-si com Em-si se dá por meio de uma negação. O Para-si se nega a ser Em-si. Ao se negar o Para-si assume em sua constituição a característica de faltante. Sobre a falta, vale destacar que há sempre algo que falta, aquilo que ficou sem ou o faltado e o desagregamento entre a falta e o faltante. Pensemos sobre o que falta ao Para-si ou a realidade humana.

O Para do Para-si indica um movimento de transcendência, de saída, de intencionalidade em direção a algo, a um Em-si. É o movimento de busca de completude, daquilo que estruturalmente lhe falta. Já a falta do Para-si é o si, ou seja, é aquilo que ele está transcendendo, tenciona a ser, mas será constantemente falta. Diz Sartre que:

Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta a si mesmo enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo enquanto como fracasso em presença do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada (...). A realidade humana não é algo que existisse primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e sem vinculação sintética imediata com o ser que lhe falta. (SARTRE, 2009, p. 139-140)

O ser do Para-si é fracasso, não tem sentido, a não ser que seu sentido seja o fracasso. Esse fracasso do Para-si caracteriza a realidade humana como sofredora, porque

surge impregnada de uma totalidade de Em-si, que se nega a ser em Em-si e passa a ser Para-si. Enquanto sofredora, a realidade humana só encontra a si mesma. Só se depara com o Para do Para-si, que é a transcendência absoluta. O si, aquilo no qual se tenciona a ser nunca se dá plenamente, será sempre uma incompletude originária e uma tentativa de identificação e plenitude que se dá a cada instante e nunca se realizará completamente.

II

Na terceira parte da obra em questão, uma nova característica constituinte do sujeito emerge, a saber: o outro.

Observa-se que na descrição fenomenológica do sujeito há uma conservação do Para-si e todas as suas estruturas e se tem ainda uma estrutura ontológica radicalmente diversa que aparece, sendo: o modo como o eu aparece ao outro. Essa nova estrutura é do sujeito, este é responsável por ela, mas é constituída pelo outro.

É o outro que revela uma nova característica do Para – si ou sujeito, a de ser – Para – outro. Esta perspectiva de ser – para – outro dá ao sujeito um aspecto objetivante ou de ser em si. Este aspecto que é desconhecido pelo sujeito ou Para – si e só lhe é dado pela presença e olhar do outro é vivenciado pelo sujeito por meio da vergonha. Vergonha de se reconhecer na característica objetivante que o outro lhe impôs e de não dar conta de perceber o outro dentro do campo de suas possibilidades ou exercício de liberdade. (REYES, 2007, p. 25).

A vergonha é uma consciência não posicional de si, é intencional, é apreensão de algo, é um lançar-se ou um transcender-se da consciência em direção à vergonha. É por meio da vergonha que se descobre em uma relação com o outro e também do sujeito envergonhado com ele mesmo. Essa intencionalidade da vergonha que se fez acontecimento mediante a presença e o olhar do outro é uma nova característica do sujeito e que pressupõe a existência de um outro, pois toda vergonha “é vergonha diante de alguém” (SARTRE, 2009, p. 289).

Diante da reflexão fenomenológica sobre a vergonha não é possível pensar o que o outro vê a respeito do sujeito. O sujeito só consegue pensar a respeito daquilo que ele sabe de si e daquilo que ele mostra ao outro. Nas palavras de Sartre “no campo da minha reflexão só posso encontrar a consciência que é minha. O outro é o mediador indispensável

entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro (SARTRE, 2009, p. 290)”.
É através da vergonha que se dá o reconhecimento do sujeito ao outro. Reconhecimento de que o sujeito é aquilo que o outro vê. A imagem que o outro constrói a respeito do sujeito, não uma imagem deformada ou distorcida e sim como o sujeito é, como ele aparece ao outro. O sujeito diante do olhar do outro não é um puro Para-si, dotado de liberdade e projeto, o sujeito não aparece ao outro da mesma forma como se concebe. De modo que o outro não apenas revelou ao sujeito o que ele é, mas também o constituiu em um novo tipo de ser com novas qualificações. Esse novo ser que aparece para o outro não reside e não se origina no outro, o sujeito é responsável por ele. Ao outro, o sujeito é também um ser-em-si, ou como já afirmamos acima, tem uma perspectiva objetivante. (SARTRE, 2009)

O outro não pode ser considerado só uma coisa ou um Em-si que compõe o mundo do sujeito, ele, o outro, tanto quanto o eu são partícipes de uma certeza ontológica. O outro é aquele que é visto pelo eu e que ao mesmo tempo o vê. Tal relação, a princípio, parece ser de sujeito – objeto, ou seja, o outro está para o sujeito em uma perspectiva aditiva tal qual todos os outros objetos que o sujeito capta e que estão em relação com este outro – objeto. Este outro transcende a esfera do ser – objeto porque ao ser visto pelo eu, o outro também o vê. (SARTRE, 2009, p. 326-337).

É na perspectiva do olhar do outro, por meio do sentimento da vergonha, que o sujeito se depara com uma característica distinta de seu ser, que não é mais só ser Para-si, é também Para – outro. É neste sentido que o outro também constitui o sujeito, portanto, “a nossa realidade humana exige ser simultaneamente Para-si e Para - outro” (SARTRE, 2009, p. 361). O outro não é um objeto, mas um sujeito diferente do eu, um outro eu que não é o eu do sujeito, que de fato existe e não é uma mera hipótese ou estrutura conjectural do Para-si. Nas palavras de Sartre:

Ora, não é somente conjectural, mas provável que esta voz que ouço seja a de um homem e não o canto de um fonógrafo, é infinitamente provável que o transeunte que vejo seja a de um homem e não de um robô aperfeiçoado. Significa que minha apreensão do outro como objeto, sem sair dos limites da probabilidade e por causa desta probabilidade mesma, remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual este já não irá revelar-se a mim como objeto, e sim como “presença em pessoa”. (SARTRE, 2009, 327)

O outro, em sua aparição, desintegra as relações sujeito – objeto que o eu constrói e cria uma característica alienante do sujeito sobre ele mesmo, a de não ter consciência daquilo que de si aparece ao outro. O outro é “a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias” (SARTRE, 2009, p. 329).

A desintegração e as distâncias próprias estabelecidas pelo outro que o Para-si desconhece pertencem exclusivamente ao outro. O Para-si não pode captar qualquer relação que seja estabelecida a partir do outro. Este desconhecimento dá à realidade humana ou ao Para-si um predicativo novo, a saber: o de ser – para - outro; característica que o eu sabe possuir, contudo está para além de seu entendimento, ou seja, é algo que lhe constitui, mas que é fornecido pelo outro e não cognoscível pelo seu eu.

A existência do outro se dá ao sujeito no ato de olhar e ser olhado, uma atitude interrelacional em que ambos tencionam se objetificar; entretanto cabe ao sujeito a postura de que ser olhado exige um reconhecimento indubitável da presença de um outro sujeito, é “tomar consciência de ser visto (SARTRE, 2009, p.333)”. Sartre explicita essa situação do seguinte modo:

O que imediatamente capto ao ouvir o ranger dos galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa, em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é antes de tudo, um intermediário que remete a mim mesmo. (SARTRE, 2009, p. 333-334)

É o outro que torna possível que o sujeito ou homem se apreenda e se conheça enquanto sujeito nos modos de ser Para-si e Para-outro; é por meio desses dois polos que a realidade humana se torna compreensível. Mesmo que essa compreensão não se dê integralmente ou que em sua constituição compreensiva tenha um caráter de alienação que é dado pelo encontro com o outro.

Nas palavras do próprio Sartre:

Eu sou, para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para outro uma face que me escapa por princípio. Assim, sou meu ego para o outro no meio de um mundo que me escoo em direção ao outro. (SARTRE, 2009, 336)

É nesse encontro do eu com o outro que o ser-para-outro perde sua liberdade, ou melhor, percebe a sua liberdade como o reverso da liberdade alheia, ou seja, são dois polos constituintes que coexistem para, assim, se constituírem. Tanto o eu quanto o outro são necessários para que haja compreensão mútua a fim de que aconteça o desenvolver do projeto ou da liberdade, bem como de sua alienação que também constitui o sujeito.

Esse conflito constituinte não se dá no campo ôntico da compreensão, pois são nas experiências cotidianas que vivencio uma certeza de que o outro é um sujeito com as mesmas atribuições que o Eu também é. Essas certezas são possíveis a partir do encontro com o outro que se dá a partir da corporalidade, da linguagem, do amor, do ódio. Independente do sentimento que um sujeito tem pelo outro o reconhecimento da presença de ambos é indubitável.

Tal indubitabilidade da aparição do outro no campo ôntico ainda não o coloca na condição de sujeito, tendo em vista que tudo aquilo que o sujeito sabe sobre o outro não supera a relação conhecedor e conhecido da teoria do conhecimento.

Referências Bibliográficas

ALVES, P. Irrefletido e Reflexão. Lisboa: Colibri, 1994.

REYES, R. de M. M. A superação do solipsismo em Sartre. Santa Maria – RS, 108p. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Maria, 2007.

SARTRE, Jean Paul. L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

_____. O ser e o nada. 17ª ed. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. La transcendece de l'ego - esquisse d'une description phénoménologique. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. A transcendência do Ego. Trad. Pedro Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

Data de submissão: 26-05-11

Data de aprovação: 13-11-11

Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas*

Ubiratane de Morais Rodrigues**

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar o Dizer como linguagem e estrutura da subjetividade ética. Para tanto, iniciaremos com a crítica de Levinas à filosofia do diálogo como reciprocidade do Eu-Tu, pois para ele a relação com o Rosto é por excelência assimétrica. Em seguida analisaremos como a Ética para nosso autor não tem a estrutura da linguagem ontológica, ela é o Dizer vindo por detrás do Dito reclamar a anarquia do Eu responsável. É a partir da transcendência do Dizer que será recuperada para a linguagem o sentido e a significação originária. Levinas a partir do Dizer apresenta uma saída para a linguagem da identificação dos entes e do sujeito com a consciência, apontando o Dizer como linguagem da subjetividade ética que é por inteira exposição ao Outro.

Palavras-chave: Ética. Linguagem. Diálogo. Dizer. Subjetividade.

Abstract

This article aims to present the notion of To Say as language and structure of ethical subjectivity. For this we begin with Levinas's criticism to the philosophy of dialogue as reciprocity "I-thou" because to this author the relation with the Face occurs by asymmetric excellence. Following we analyze how Ethics to this author do not have the structure of ontological language. Ethics is the To Say complaining by anarchy of the Self responsible. It is from the To Say transcendence that will be recovered to language the meaning and original significance. Levinas, from the notion of To Say, presents a choice to identification's language of entities or subject with awareness. The mean is appointed as language of ethical subjectivity that is entire exposition to the Other.

Keywords: Ethics, Language. Dialogue. To Say. Subjectivity.

* Este artigo é parte de minha dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual do Ceará.

** Mestre em filosofia pela universidade Estadual do Ceará e professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA)/Campus de Grajaú

Para Livia Santiago pela amizade e pela doação.

Introdução

A socialidade que a linguagem estabelece entre as almas não é a compreensão de uma unidade de pensamento que teria sido perdida ou falida. Bem ao contrário, para além da suficiência do ser-para-si, outra possibilidade de excelência se mostra no humano que não se mede pela perfeição da consciência-de-si. (Levinas).

Para o filósofo lituano Emmanuel Levinas¹ a linguagem como discurso é o lugar privilegiado da identificação na consciência. Linguagem que não só conduz à singularização como também concede à consciência seu estatuto de dinamismo de sentido. Questionando esse discurso, ele assera que “o pensamento por detrás do discurso – embora deva permanecer consciência, conserva a estrutura do discurso” (LEVINAS, 1999, p. 272). Assim, a linguagem, como discurso, faz parte da obra do Ser. Ela não só identifica como é o lugar da manifestação do Ser, trazendo para o horizonte do mundo as possibilidades de apreensão da verdade deste. A partir desta constatação, o caminho que Levinas segue é aquele em que a presença do próximo já se fez contato, sem a mediação de nenhuma essência suprassensível ou de qualquer universalidade, longe de estabelecer a relação mediada pelo conceito, a proximidade será aqui o termo/relação entre o Eu e o Próximo. A linguagem que Levinas apresenta diferente da mediação do discurso impessoal e ideal, já se mede por outros caminhos.

A relação entre o Eu e o Outro é contato, pois “seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contacto” (LEVINAS, 1999, p. 274). Relação que é questionamento e não consciência tematizada num discurso egológico fundamentado em preceitos lógicos. Temos pois, um momento muito fecundo no pensamento ocidental, o esforço de Levinas em distinguir a linguagem onto-fenomenológica da linguagem ética. Isso implica outra maneira de relação entre o mundo e o Eu, entre o Outro e o Eu. Como o mesmo afirma “na relação com os entes, que se chama consciência nós

¹ Para uma introdução ao pensamento de Levinas ver: SUSIN, 1984; COSTA, 2000; MORO, 1982. LESCOURRET, 1994; para uma autobiografia vê: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Essai sur le judaïsme (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. revista e corrigida. Le livre de Poche, 1984. (pp. 405-412).

identificamos esses seres através da dispersão de silhuetas nas quais eles aparecem” (LEVINAS, 1978, p. 156). Entes que podem tanto ser objetos como seres humanos. Nossa relação com a exterioridade seria assim uma identificação com sombras que se nos apresentam, relação abstrata e impessoal.

A consciência, na relação com os entes, é intencionalidade. Se a linguagem ética é a que possibilita a relação de proximidade com o Outro, temos que saber qual relação possibilita aproximar-se. A subjetividade não é consciência, é contato. A consciência é identificação, seja ela na relação com a exterioridade seja na relação interior consigo mesma. Segundo Levinas, é na consciência de si que “[...] nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais: como se a vida subjetiva (...) consistisse para o ser mesmo em perder-se e encontrar-se para se por ao mostrar-se, ao colocar-se como tema, ao expor-se na verdade” (*ibidem*). A subjetividade seria o processo em que a consciência identificaria o Eu com o tempo sincrônico, tornando-se identidade pela recuperação do tempo, pela memória e pela antecipação do futuro, ela seria um perder-se e um encontrar-se no tempo, tempo este que o possibilita ser sempre o mesmo. Ela pode assim, partindo dessa identificação interior a partir do tempo trazer aos horizontes do mundo a presença das coisas. Isso implica que a própria constituição-construção das coisas e do mundo se dá na medida em que a consciência relaciona as *silhuetas* dispersas no tempo e as identifica como manifestações de um mesmo evento. Levinas lembra aqui a função da linguagem ontológica, que é o lugar da identificação, identificação que é pretensão do espírito, ele denuncia este esquematismo da linguagem, pois “tomar consciência de um ser, é pois sempre, para este, ser tomado através de uma idealidade e a partir de um Dito” (LEVINAS, 1978, p. 157).

Nesse sentido vamos examinar como a linguagem é possibilidade mesma da relação ética e como Levinas chega à idéia de linguagem como estrutura da subjetividade a partir do Dizer, subjetividade esta que já não é mais identificação com a consciência.

O Rosto para Levinas traz o primeiro discurso que é mandamento: *tu não matarás*. Ele é a exterioridade por excelência, não podemos englobá-lo num pensamento totalizante. Ele instaura a linguagem, pois ele demanda responsabilidade e cabe ao Eu responder. A resposta é a manifestação ética da subjetividade. Ele apresenta uma subjetividade como responsabilidade ilimitada até a substituição a partir da linguagem como resposta. Mas linguagem que não é medita por relações de reciprocidade nem pela identificação das coisas na consciência. A linguagem como resposta é o Dizer da subjetividade. Veremos como ele chega a esta tese.

Linguagem e exterioridade: do diálogo à Ética

Levinas nos apresenta a linguagem como origem da relação ética entre o Eu e o Outro. Mas a linguagem não é um acontecimento ontológico? Ela não é o espaço da objetivação, significação e

redução da exterioridade à consciência, ou ainda, recolhimento do mundo pela consciência intencional? Levinas pensa a linguagem em outros termos, ele a coloca como estrutura da subjetividade responsável pelo Outro.

O caminho percorrido por Levinas até o amadurecimento de seu pensamento sobre a linguagem compreende um encontro de extrema importância, a saber: com a filosofia do diálogo². Ele fará duras críticas a esta filosofia mesmo reconhecendo nela a possibilidade de sociabilidade. O problema central é a questão da simetria do diálogo entre o Eu-Tu – a crítica aqui será endereçada direto a Buber –, já que para Levinas a relação com o Rosto é por excelência assimétrica. Ele reconhece o papel fundamental da filosofia do diálogo no pensamento ocidental sobre a linguagem, pois ela foi outra via utilizada pela filosofia para pensar a linguagem que não aquela da imanência. Como ele mesmo afirma, “[...] não é proibido falar em nossos dias de uma filosofia do diálogo e opô-la à tradição filosófica da unidade do Eu ou do sistema e da suficiência de si, da imanência” (LEVINAS, 2002, p. 185).

Levinas critica o diálogo do pensamento consigo mesmo. Este foi o diálogo preferido do Ocidente segundo ele, uma vez que, Outrem se torna objeto e é reconduzido pela linguagem imanente à razão, conhecimento antes da sociabilidade, esta é uma das conseqüências graves do diálogo solipsista do pensamento. Faz-se necessário pensar uma saída para esse diálogo que o pensamento estabelece consigo mesmo, e que impede uma comunicação ética entre o Eu e o Outro, pois tal diálogo permanece na esfera do saber, a relação com o Outro permanece de ordem cognoscível, egoísta, violenta e de poderio sobre a alteridade do Outro.

A linguagem precisa ser pensada para além dos limites do *cogito*, posto que a linguagem imanente do *eu penso* produz incessantemente a violência e a tematização do Outro. Assim, todas as consciências convergiriam para um único sentido, para uma mesma significação: subordinação ao saber. O diálogo nada mais é nesse contexto que comunicação do saber. Mas comunicação de uma consciência para si mesma: *reflexão*. Como síntese desse pensamento aparece a constituição da intersubjetividade husserliana, fórmula rigorosa da subordinação do diálogo ao saber, “[...] reduzindo ao vivido como

² Dois pensadores são fundamentais para Levinas, Martin Buber com sua obra *Eu e Tu* e Franz Rosenzweig com sua obra *Estrela da Redenção*. Este último parece mesmo ser o mais importante, visto que o próprio Levinas reconhece que a oposição deste à idéia de totalidade é tão presente em *Totalidade e Infinito* que nem mesmo pode ser citado. Cf. (LEVINAS, 1980, p. 15).

experiência toda modalidade independente do sentido, à qual o diálogo poderia pretender” (LEVINAS, 2002, p. 192). A linguagem da imanência em sua subordinação ao saber impossibilita o diálogo, como este nascido no interior da consciência não pode assegurar uma sociabilidade sem o recurso à transmissão de saber, faz-se necessário um diálogo onde o saber não seja a prioridade da relação e da comunicação, mas sim a sociabilidade e a Ética.

Levinas vê na filosofia do diálogo uma nova reflexão, na obra de Buber³ ele percebe uma saída do diálogo da imanência. Pois o diálogo que Buber defende é um diálogo assentado na palavra fundamental que é o Eu-Tu, onde o Eu interpela o Tu, nascendo o princípio de todo diálogo. Buber diferencia essa palavra fundamental da palavra Eu-Isso, que é a relação de objetivação do Eu em relação a um objeto. É a relação própria do conhecimento. A viragem no diálogo ocorre justamente na medida em que a palavra Eu-Isso, relação de saber, não funda a relação Eu-Tu. O diálogo que agora é pensado permite ao Eu interpelar e falar ao Tu sem que seja necessário “[...] uma prévia *experiência* de outrem, em todo caso, não deriva desta experiência a significação do ‘tu’” (LEVINAS, 2002, p. 193). O ensinamento desde pensamento é fundamental para entendermos porque Levinas considera esse diálogo uma alternativa para sair da imanência, pois para ele o diálogo não é um instrumento para unir homens que se falam, antes ele é “[...] um acontecimento do espírito, pelo menos tão irredutível e tão antigo quanto o *cogito*” (*ibidem*). Tal acontecimento permite uma abertura para pensarmos a transcendência além da relação de saber e objetivação que a palavra Eu-Isso possa instaurar. O Eu e o Tu, nesse sentido, estariam separados e resguardados em sua significação única de Eu e de Tu. A distância que separa o Eu do Tu é a mesma que os aproxima pelo diálogo sem, contudo, os suprimir. Como nos afirma Levinas é “no diálogo, ao mesmo tempo, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o Tu, (...) cada um sendo único em seu gênero como *eu* e como *tu*, absolutamente distintos um do outro, sem medida comum nem domínio disponível para alguma coincidência [...]” (LEVINAS, 2002, p. 194).

Nosso autor questiona a partir da filosofia do diálogo se o saber e toda a consciência não teriam seu início na linguagem. Ou ainda, se o diálogo não é anterior ao *cogito*. Para ele o diálogo representa uma linguagem fora dos arcaibouços da consciência, é anterior a esta, ele é o *princípio*. Assim, o diálogo já é o próprio questionamento do Eu em sua posição de unidade, é questionamento do saber, pois antes mesmo de toda reflexão sobre o diálogo, ele já existiu, ele é a própria condição da reflexão sobre si. A relação entre o Eu e o Tu, provém de uma radical diferença, como nos afirma Levinas, das relações de

³ Para uma leitura mais profunda da filosofia do diálogo no pensamento de Buber, conferir sua principal obra: (BUBER, 2004).

conhecimento pela síntese, é “[...] o excedente ou o *melhor* de um além de si, o excedente e o melhor da *proximidade* do próximo, ‘melhor’, que a coincidência consigo, e isso a despeito ou por causa da diferença que os separa” (LEVINAS, 2002, p. 197). Possibilidade de transcendência do Eu, *mais* ou *melhor* que é em sua essência gratuidade e graça do Encontro, este que é descida do Outro, possibilidade de diálogo.

Estamos no diálogo diante do advento ético, diante da idéia de Bem, pois aqui é o Outro que importa, pois o “concreto do Bem é o Valor do outro homem” (*ibidem*). Podemos perceber que a linguagem, nesse sentido, traz uma importantíssima questão para o pensamento ético de Levinas, a saber: a relação com a transcendência, relação ética com o Outro. O diálogo só pode ocorrer entre seres humanos, por isso Buber apresenta a palavra fundamental Eu-Tu. A Ética decorre assim da relação transcendente do Tu ao Eu e não da relação do conhecimento, de uma consciência com um objeto. Nesse sentido, o diálogo “[...] não é só um modo de falar. Sua significação tem alcance geral. Ele é transcendência. O dizer do diálogo não seria uma das formas possíveis da transcendência, mas seu modo original” (LEVINAS, 2002, p. 198).

Buber esforça-se para apresentar que a relação Eu-Tu não pode terminar no psiquismo do Eu ou do Tu, tal relação é entre os dois termos. Aqui surge mais claramente a ruptura com a psicologia e com as “[...] noções ontológicas de substância e de sujeito, para afirmar uma modalidade nova entre-os-dois significando ontologia e psiquismo da co-presença e da socialidade. Acima de... antes que entre os dois” (*ibidem*). Radicalidade na diferença entre a relação instaurada pelo diálogo e a relação instaurada pela fenomenologia da intencionalidade, no primeiro a relação é dada pela interpelação do Tu que é transcendente, está fora do mundo, mas seu encontro ocorre no mundo. Já a intencionalidade busca sempre o horizonte do mundo de onde ela aborda o objeto.

O diálogo é, para Levinas, uma relação entre desiguais, ele requer uma não reciprocidade como, segundo ele, insiste Buber, o Eu como único é quem serve ao Tu. O diálogo é pensamento do *desigual*. Por isso Levinas é contrário tanto a linguagem da imanência – diálogo da alma consigo mesma –, quanto a idéia do diálogo como reciprocidade. Para ele a relação entre o Eu e o Outro é de outra ordem, o Eu tem responsabilidades a cumprir para como o Outro independente da resposta deste. A filosofia do diálogo instaura uma ruptura no pensamento ocidental, contudo, Levinas louvando esta ruptura propõe um mais além da linguagem Eu-Tu, ele propõe uma linguagem como origem mesma da relação ética, uma linguagem ética. Ao contrário da relação Eu-Tu as análises de Levinas partem da Idéia do Infinito. Pois a reciprocidade do diálogo esconderia a essência profunda da linguagem. Essência que se encontra “[...] na irreversibilidade da relação entre Mim e o Outro, na Maestria do Mestre que coincide

com a sua posição de Outro e de exterior” (LEVINAS, 1980, p. 87). Isto porque Levinas pensa o interlocutor como o próprio início do discurso, longe das armadilhas do Eu e de seu sistema, “O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio” (*ibidem*).

Levinas não aceita que a linguagem seja o lugar de supressão do Outro. A linguagem não é nem monólogo, diálogo da alma consigo mesma, nem diálogo como reciprocidade. A linguagem “[...] supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético” (LEVINAS, 1980, p. 60). Ela é a possibilidade da universalidade e da generalização. A linguagem não se encontra representada a partir do horizonte do mundo, ela é relação com a transcendência, com o que lhe é estranho, separado, e nesse sentido “só o homem me pode ser absolutamente estranho (...) e, por conseqüência, termo de um ‘conhecimento’ que penetre enfim para além do objeto” (*ibidem*). Aprender com o Outro, acolhê-lo em sua altura e em sua pobreza, eis a justiça decorrente da linguagem, eis a razão da linguagem.

Linguagem e subjetividade: o Dizer

Vimos que as críticas de Levinas à linguagem da imanência e à filosofia do diálogo, dada as insuficiências das mesmas para a efetivação de uma relação ética por excelência, tinham por objetivo estabelecer uma relação ética a partir da linguagem onde o transcendente permanecesse transcendente. Relação onde a linguagem – longe de ser um diálogo da alma consigo mesma ou linguagem recíproca entre os termos – seja o lugar originário da relação. Contudo, tais discussões nos trazem apenas o prelúdio de um movimento mais radical no âmbito da linguagem. Levinas, pensando na separação entre os termos e na manutenção desta, pensa o Eu como respondente à interpelação do Outro, a subjetividade tem como característica fundamental a resposta-responsabilidade, onde o Dizer pré-original surge como pedra fundamental da estrutura teórica de seu pensamento.

A linguagem ética parte da compreensão do lugar do Dizer no pensamento de Levinas, linguagem onde ocorre a Substituição – tese central de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* – é linguagem como Dizer. Linguagem ética por excelência. Linguagem onde o Eu único, substitui a todos, mas que jamais pode ser substituído.

Apontar o Dizer antes do Dito constitui o esforço levinasiano de assegurar a primogenitura da ética em relação à ontologia, assegurar uma relação originária com a vida *que está ausente* (LEVINAS, 1980). A necessidade de se colocar na outra margem do pensamento ocidental vem justamente da necessidade de buscar uma maneira de dizer o outramente que ser. A linguagem nesse sentido será

radicalizada por nosso autor, e nesse sentido ocorrerá um rompimento com *Totalidade e Infinito*, pois a linguagem ainda ontológica desta obra, que busca incessantemente descrever o encontro do Eu satisfeito como o Rosto do Outro, passa em *Autrement qu'être* a dizer des-dizendo a subjetividade a partir do advérbio outramente de um Eu que tem no Dizer seu gozo interrompido, que é capaz de tirar o pão de sua boca e doar ao Outro. A linguagem não é só resposta enquanto abertura ao ensinamento do Mestre como em *Totalidade e Infinito*, ela é resposta na exposição de si, e nesse sentido o outramente que ser terá no Dizer o lugar mesmo desta resposta.

Se a linguagem onto-fenomenológica identifica tanto os entes na consciência como identifica o Eu consigo mesmo, e assim promove o surgimento de uma subjetividade identificada com a consciência, é preciso buscar uma linguagem onde o sujeito não coincida mais com a consciência de si, onde o sujeito já não seja ponto fixo, mas exposição: movimento sempre ao infinito. Levinas busca no Dizer apresentar essa subjetividade.

O problema com o qual Levinas se defronta é o de articular esse Dizer sem torná-lo discurso da essência – Dito –, sem deixar que o outramente seja tematizado e desça aos grilhões do interessamento. Eis o problema: como não cair nesse interessamento no momento de significar o outramente no Dizer? Ele utilizará principalmente do abuso da linguagem, da hipérbole – onde as *noções se transmutam* – e da ênfase, que segundo Levinas (2002, p. 127) é como vai passar da responsabilidade à Substituição. Ele nos guia por caminhos cada vez mais escorregadios, a linguagem sem dúvida a ser utilizada para dizer o outramente é a linguagem ética: Dizer. Mas como isso ocorre? Com deixar o interesse da essência, a sincronia do Dito e passar à diacronia do Dizer? Como Levinas soluciona a intriga que se passa entre o Dito e o Dizer? Questões que o nosso autor trabalha de maneira muito sutil e difícil, mas que são indispensáveis para a compreensão de seu pensamento sobre a linguagem, a Ética e a subjetividade.

Para Levinas (1978, p. 17) o Dizer não é um jogo, não pode ser significado, nem tampouco abarcado pela consciência, ele está aquém da troca de informações, ele é a condição mesma da comunicação, é a causa da desordem no centro da linguagem ontológica. Isso não implica que o Dito não *contenha* o Dizer, pelo contrário, é no Dito que podemos ouvir o ecoar do Dizer pré-original. Dizer que é a própria estrutura da subjetividade, subjetividade de um Eu sempre atrasado em sua resposta ao Outro, pois o tempo em que este se manifesta é diacrônico, não pode ser sincronizado. A resposta nesse sentido já é anárquica, não vem de um Dito, vem do Dizer, que é a significância mesma da significação.

A Ética que pensamos com Levinas não tem a estrutura da linguagem ontológica, ela é o Dizer vindo por detrás do Dito reclamar a anarquia pré-originária do Eu responsável. A linguagem que ele instaura é uma desordem na sincronicidade vivida pelo Eu egoísta, é assim que o próximo na sua manifestação desordena minha casa, a linguagem pré-originária questiona-me, mas questionamento de um falar que é enigma.

Rosto, enigma e Dizer em Levinas têm em comum a sua inalcançável significação, a impossibilidade de redução à consciência intencional ou ao *eu penso*, assim como o Rosto jamais será reduzido às representações do Eu livre, o Dizer jamais será esgotado no Dito. Ora, o Dizer é transcendente, anárquico, mesmo que este esteja no Dito ele nunca será esgotado, antes ele é desordem vinda de um passado imemorial abalando as estruturas do Ser. A obra *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence* é justamente esse esforço de apontar – assim como Platão – para além do Ser. Mas *autrement qu'être*, não é um Ser outramente, nem passar ao não-Ser, mas outramente que Ser. Pois a questão aqui é a transcendência, e esta não está no Ser, está *mais além*, pois como afirma Levinas, “ser ou não ser; a questão da transcendência não está aí. O enunciado do *outro* do Ser (...) pretende enunciar uma diferença além daquela que separa o Ser do nada: precisamente a diferença do *além*, a diferença da transcendência” (LEVINAS, 1978, p. 14). Para alcançar este objetivo é preciso sair da essência, esta que é interesse, *conatus* dos entes.

Pensar a transcendência para além do Ser é pensá-la para além das estruturas da linguagem ontológica. Linguagem que se configura como traço de informação, que é a própria manifestação do Ser. O discurso ontológico não é para Levinas a linguagem primeira, antes é o Dizer que a possibilita. Tal linguagem, é a busca da verdade, “o filósofo procura e exprime a verdade. A verdade, antes de caracterizar um enunciado ou um juízo, consiste na exibição do ser” (LEVINAS, 1978, p. 43).

A linguagem como Dito, segundo Levinas (1978, p. 61), é a excrescência do verbo, temporalização da própria consciência dada na sensibilidade. É a partir desta relação entre verbo, tempo e consciência que a questão pelo Ser é exposição do Ser. A pergunta *que?* Sendo a origem de todo pensamento intelectual, coloca o filósofo que busca a verdade não só no campo da ontologia, mas também remontaria toda a filosofia do inteligível. Aqui a linguagem ontológica já se sobrepõe sobre o quem da pergunta *quem olha?* Ou melhor, engloba na mesma sincronia o *que?* E o *quem?* Assim, não parece haver uma diferença radical entre as duas questões, pois tanto uma como outra encontram-se na esfera do Ser, uma vez que a pergunta já tem em si a resposta, que por sua vez só pode ocorrer no seio do Ser.

Mas a filosofia não pode exhibir sempre. Há o outramente que ser que ela não pode dizer o que é. Há algo anterior ao surgimento de seus conteúdos, há um passado imemorial que ela não pode trazer para o presente. Existe algo que não cai na sincronia do Dito, algo que só se manifesta no desinteressamento, na diacronia do tempo, a saber: a subjetividade responsável até a Substituição que no Dizer se expõe – e não se exhibe – ao Outro. E é nessa diacronia, nessa infinitude do tempo que o Eu na pura passividade responde ao apelo do infinito.

Na esfera da ontologia o *quem?* Faz parte do Ser, este na consciência torna-se saber e impera na eterna exibição de si mesmo. Dele não podemos tirar nada e nem tampouco acrescentar. Ele é a exibição de sua própria essência. A linguagem como sistema de nomes, a partir da verbalização ou temporalização da sensibilidade pode constituir identidades. Assim, a ambigüidade entre o nome e o verbo deixa transparecer a manifestação da essência pela temporalização da consciência, identificando os entes no interior de uma linguagem própria da ontologia. Pois é no Dito, que é possível identificar, tematizar e onde é possível aos entes terem sua essência manifestada.

O Dito enunciaria assim “[...] a idealidade do mesmo no diverso” (LEVINAS, 1978, p. 62). A linguagem como Dito tem como referência o horizonte do mundo, onde o verbo é a essência ou temporalização. Temos assim o Dito como discurso do Ser, identificação e doador de sentido a partir da verbalidade do verbo, essência da essência que está sempre presente, lugar privilegiado da ambigüidade entre Ser e ente, puro discurso ontológico. Começa-se a vislumbrar porque Levinas diz que “[...] a significação significa mais além da sincronia, mais além da essência” (LEVINAS, 1978, p. 20). O *mais além* é o outramente que ser, o desinteressamento, o não-lugar onde é possível uma abertura à alteridade radical.

Nem o Dito e nem o não-Dito absorvem todo o Dizer, que permanece aquém – ou vai além – do Dito. Mesmo apontando as ambigüidades da anfibologia do Ser e do ente, que é o mesmo que Dito, lugar onde o Ser e o ente se encontram e se comunicam, Levinas não desconsidera o Dito, mas apresenta o Dizer que está aquém deste como linguagem pré-original, condição da subjetividade responsável. Esse aquém, é uma dimensão onde a consciência não pode ir e nem trazer pela memória qualquer dado, ele é a anarquia do pensamento onde é impossível qualquer tentativa de representação, o aquém onde se encontra o Dizer vem de um passado imemorial. Levinas quer com o Dizer mostrar que a ontologia esqueceu o aquém do Ser, e, que antes da essência, no pré-original há um sentido que faz sinal ao Dito e que o inquieta. Lugar por excelência do nascimento da Ética, de um sujeito que não se exhibe, mas se *expõe até a hemorragia* ao Outro.

Mas o que é o Dizer propriamente? Dizer é a própria estrutura da subjetividade, é contato, exposição até a ferida. O problema que se nos apresenta é que Levinas sabe que este Dizer pré-original precisa do Dito para aparecer, ou seja, o Dizer precisa ser Dito, é por isso que Levinas não abandona este. Qual o problema então? O problema está justamente na traição que o Dito comete, por isso ele é sempre um desdizer, o “[...] Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito à sua maneira, sem parar; não há formulações definitivas” (LEVINAS, 2002, p. 126). Assim, o Dito diz o pré-original desdizendo-o, isso faz com que a linguagem ética não caia nas ambigüidades do Ser e do ente, mas através da responsabilidade, da resposta, exposição de si ao Outro o Dizer se livra dessas ambigüidades. O Dito é indispensável para apresentar a subjetividade aquém da consciência, aquém da tematização, para isso Levinas utiliza a redução, que como bem salienta Pelizzoli (2002, p. 156) “[...] visa como que a exposição e entrada no *Autrement qu’être...* não se coagule numa nova essência, nova passagem e novo *conatus* estruturando uma mesma ontologia mas com outra roupagem” (grifo do autor). A redução se faz necessária principalmente porque o Dizer da subjetividade, da resposta só pode ocorrer no Dito da sincronia e da tematização.

Mesmo o Dito traindo o Dizer, ele vai expô-lo a contratempo, que em última instância, ainda que se deixando ouvir em ecos, é irreduzível. A traição do indizível é o preço de sua aparição. Temos com o Dizer uma novidade no pensamento de Levinas: “[...] a afirmação de um Dizer mais radical, que é a própria proximidade – significância da significação – que o dizer-Dito da ontologia pressupõe e exige” (BRITO, 2002, p. 252). Malgrado as ambigüidades, o Dizer expõe o outramente que ser no Dito.

É a partir da transcendência do Dizer que será recuperada para a linguagem, o sentido e a significação originária, sendo estabelecida assim a anterioridade do Dizer em relação ao Dito. Mas ainda resta lembrar que o “pré-original”, por mais originário e anterior que se queira considerá-lo, mostra-se necessariamente numa linguagem compartilhada, âmbito privilegiado em que se pode enunciar o dito como significado” (COSTA, 2000, p. 151.). Por isso o Dito está sempre desdizendo para mostrar o indizível. Assim, partindo da anfibologia do Ser e do ente no Dito, remontar-se-á ao Dizer anterior à essência. Levinas está pensando a própria anterioridade do ente em relação ao Ser, e mais ainda, a própria constituição da subjetividade como Dizer. Se é pela via da ambigüidade que ele resolve travar essa batalha, é porque à margem desta anfibologia, deste jogo de palavras faladas e escritas temos uma linguagem que se apresenta originária, onde a significação é em primeiro lugar a relação de proximidade do Outro, de onde decorrem todas as outras relações, a partir de onde se pode pensar a responsabilidade pelo Outro, ou ainda “[...] o que poder-se-ia chamar humanidade, ou subjetividade, ou si” (LEVINAS, 1978, p. 78). Assim, podemos entender porque para Pelizzoli (2002, p. 150),

falar do Dizer é falar do coração da subjetividade, em sua *significação* primeira, como responsabilidade ou como o drama da criatura assignada pelo Infinito. ‘*drama ético*’, brotado e sobrevivendo por um Dizer que ‘se revela’ no exceder do Dito, e como *excedente de sentido a ser rastreado na diacronia* que rompe o tempo da manifestação [...] (grifo do autor).

Podemos dizer assim, que o Dito encontra sua significação na diacronia do Dizer e não na sincronia da essência. Isso porque o Dizer é desinteressamento, é já responsabilidade-resposta, enquanto o Dito é ontologia, atividade, pensamento. Manifestar o Dizer no Dito é estar constantemente desdizendo o Dizer, é ter bem claro a intriga enigmática entre o Dizer e o Dito. Dizer é aproximar-se do Outro, é relação ética, é distância entre seres separados e unidos por um tempo diacrônico, é o alvorecer da subjetividade responsável, da subjetividade que é resposta. Subjetividade que tem sua origem aquém da imanência, origem que o Dito não pode comunicar com seus jogos de palavras. Mas que pelo Dizer é já exposição, sentido e significância da significação. Não é mais preocupação da linguagem somente manifestar o Ser e sua verdade pelo Dito, mas pelo Dizer aproximar-se do próximo. O Dizer é exposição da subjetividade. Mas, “a exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização. O *um* se expõe ao *outro* como uma pele se expõe aquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que a bate” (LEVINAS, 1978, p. 83).

Aqui encontramos o sentido da proximidade, essa relação de exposição, fora do desvelamento, do jogo do Ser, é a abertura mesma da subjetividade ao Outro como *absolutamente Outro*. Levinas a partir do Dizer apresenta uma saída para a linguagem fora da identificação dos entes pela consciência, e conseqüentemente da constituição do sujeito, que pela consciência é auto-identificação graças ao tempo sincrônico do Dito. Pelo Dizer este é arrancado do lugar de sua origem – a consciência – e obrigado a deixar este repouso, é arrancado da casa, e levado a expor-se ao Outro na proximidade, a linguagem não é pura exibição, ela é exposição, e nesse sentido a proximidade é contato. Pelo contato, que não é tocar com a mão, o sujeito parte para uma aventura sem retornar à consciência de si. Pois não é o Dito que guia sua saída, se fosse teria em suas mãos o fio de Ariadne e assim poderia retornar, e sim o Dizer, o inaudível que se *manifesta* no constante desdizer do Dito. A linguagem para Levinas é contato justamente porque no Dizer o sujeito se expõe. Como observa Aubay (1993, p. 413): “Levinas pensa a essência do Dizer. O Dizer não consiste numa simples exposição de si, mas é imediatamente uma exposição da exposição, uma exposição ao quadrado”. Exposição que não permite mais ao sujeito retornar a seu ponto de partida, exposição que é uma expulsão do seu lugar de repouso.

Temos aqui mais uma ruptura com *Totalidade e Infinito*. A exposição ao Outro no Dizer é diferente daquele acolhimento do Outro na casa, em *Autrement qu'être* o Eu se expõe antes mesmo de qualquer decisão, e aqui marca a ruptura essencial, a exposição não é ato e sim passividade absoluta. Quem não tem casa não é o Outro como em *Totalidade e Infinito*, ou seja, que não tem lugar não é o Outro, mas sim o Eu que no Dizer é expulso de si mesmo, não tem lugar nele mesmo, pois não pode nem mesmo voltar à consciência de si: é doação.

Nesse contato com o Outro que é exposição de si, temos um momento em que a subjetividade não é só questionada pelo Rosto, mas onde o Eu tem a sua fruição, o seu gozo interrompido por esta exposição. A aproximação no Dizer é uma abertura à subjetividade. Por isso a subjetividade só pode ser exposta na linguagem como Dizer, linguagem ética por excelência uma vez que ela “[...] é precisamente (...) o outro da essência” (LEVINAS, 1978, p. 23).

Referências bibliográficas

- AUBAY, François. Le dire comme déhiscence de la subjectivité. In: GREISCH, Jean et ROLLAND, Jacques (Dir.). *E. Levinas: l'Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Cerf, 1993.
- BRITO, J. H. Silveira de. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- BUBER, Martin. *EU e TU*. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- COSTA, Márcio. *Lévinas – uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Ética e infinito*. Diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme* (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.
- MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios: en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

NUNES, E. P. L. *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

PELIZZOLI, M. L. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

SUSIN, L. C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

Data de submissão: 17-10-11

Data de aprovação: 22-11-11

Epicuro e os critérios para a compreensão da *phýsis*

José Eudo Bezerra*

Resumo

Este trabalho tem como propósito discutir uma compreensão acerca dos critérios para a compreensão da *phýsis* apresentada por Epicuro. A sua gnosiologia tem como propósito evidenciar que é nas sensações (*aísthesis*) onde se origina o conhecimento. É pelas sensações que podemos validar o que conhecemos. No processo cognitivo do homem com a realidade, Epicuro apresenta o valor das afecções como critério de verdade, possibilitando ao indivíduo emitir juízos e significados. Ademais, outro elemento fundamental na sua gnosiologia refere-se às *prolépsis* ou antecipações que são responsáveis pelas elaborações intelectivas formuladas pelo indivíduo cognoscente. E, por fim, no que se refere ao processo cognitivo a participação da alma (*psyché*) como instrumento que possibilita a projeção dessas etapas do conhecer humano ao grau mais elevado do conhecimento.

Palavras-chave: Conhecimento. *Aísthesis*. *Prolépsis*. *Psyché*. *Phýsis*. Epicuro.

Résumé

Ce travail à comme intention discuter une compréhension concernant la des critères pour la compréhension de la *phýsis*. Sa gnosiologie a comme intention prouver que c'est dans les sensations (*aísthesis*) où la connaissance se donne lieu. C'est par les sensations que nous pouvons valider ce que nous connaissons. Dans le processus cognitif de l'homme avec la réalité, Epicure présente la valeur des affections comme critère de vérité, en rendant possible à la personne d'émettre des jugements et des significations. De plus, autre élément fondamental dans sa gnosiologie rapporte à la *prolépsis* ou aux anticipations qui sont responsables des élaborations intellectives formulées par la personne connaissant. Finalement, en ce qui concerne le processus cognitif la participation de l'âme (*psyché*), comme instrument qui rend possible la projection de ces étapes de la connaissance humaine au degré le plus élevé de la connaissance.

Mots clés: Connaissance. *Aísthesis*. *Prolépsis*. *Psyché*. *Phýsis*. Epicure.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor Assistente I na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

As sensações (Aísthesis) como ponto de partida do conhecimento

Na Carta a Heródoto, apesar das limitações dos textos, constam-se vestígios de uma teoria do conhecimento epicúrea. Epicuro apresenta as sensações (aísthesis)¹ como garantia para obter o conhecimento da realidade. Para ele, a sensação surge do choque entre dois corpos, uma vez que o ser humano é um composto, e o que ele recebe da natureza, à medida que é capaz de produzir sensação, também o é. Assim, as sensações nascem do encontro entre as coisas e o homem, que, por intermédio dos órgãos dos sentidos, assimilam. Conforme observa Asmis²: “O que se patenteia na percepção é o efeito de uma interação entre nós e átomos que chegam a nós. Fora da percepção, não há qualquer esfera vermelha externa”.

Entretanto, o que se entende por *aísthesis*? Refere-se aos cinco sentidos, a saber, a visão, audição, tato, olfato e gosto. O contato com os objetos, as coisas e a maneira como o indivíduo percebe pelos sentidos possibilita o conhecimento. Para Epicuro, os sentidos têm um papel essencial na nossa forma de perceber a realidade e de como falar dessa realidade. Assim, a sensação é concebida por ele como o critério universal para se obter o conhecimento. Observa Cornford³ que a importância da sensação é tão pertinente em Epicuro que chegava a afirmar: a sensação é a única e última garantia ou critério de avaliação da verdade.

Segundo Diógenes Laércio, Epicuro afirma que a sensação (aísthesis) é objetiva e verdadeira, nada existe que possa contradizê-la, nada pode ser acrescentado ou retirado dela, uma vez que elas são consideradas desprovidas de razão (*álogos*) e de memória. Para ele, a garantia desta veracidade é confirmada pelo seu caráter auto-evidente:

A veracidade das sensações é garantida pela existência efetiva das percepções imediatas. Ver e ouvir são tão reais quanto sentir a dor; logo, é necessário que nossas inferências sobre aquilo que não cai no âmbito dos sentidos provenham do mundo dos fenômenos.⁴

Contudo, é significativo entendermos como as sensações estão envolvidas e como estas influenciam nas etapas do conhecimento.

¹ No dicionário A. Bailly (1950) o termo *aísthesis* está traduzido como faculdade de perceber pelos sentidos e como sensação.

² Asmis, 1999, p. 273.

³ Cornford, 1981, p.21.

⁴ DL, op. cit., X, 32, p. 290.

A gnosiologia epicúrea sugere que o mundo afeta constantemente os sentidos (*aístetos*) os quais fornecem dados originados às sensações (*aístheis*), tornando-as infalíveis e verdadeiras. Há um número infinito de mundos que são gerados pelos átomos, e por serem livres, se deslocam no vazio como também formam corpos compostos.

Na teoria do conhecimento, em Epicuro, é preciso constatar que a concepção de mundo (*phýsis*) é de suma importância para fundamentar a origem do conhecimento. Para ele, a possibilidade do conhecer está fundamentada no contato das partículas atômicas que estão presentes nos corpos e que compõem as realidades compostas, são consequências das mutações que ocorrem nos corpos. Neste sentido, para Epicuro, tanto os simulacros (*eidola*), e o pensamento são causados pela relação: átomos, movimento e vazio conforme o passo seguinte:

Há impressões semelhantes à figura dos corpos sólidos, que por sua sutileza superam consideravelmente as coisas que aparecem aos nossos sentidos. Não é impossível que no ar circunstante se formem combinações desse gênero ou que se achem materiais adequados à produção de superfícies côncavas ou planas ou emanções que conservem a mesma disposição e a mesma sequência dos átomos dos corpos sólidos, dos quais provém; damos a essas impressões o nome de imagens.⁵

Conforme Epicuro, as imagens (*eidola*) são formadas por átomos tão sutis que ao desprender dos objetos como eflúvios atingem os sentidos do indivíduo cognoscente. Assim, a percepção é garantida por uma determinada forma de contato dos átomos com os órgãos dos sentidos (*aístetos*) seja pelos mecanismos da visão, da audição, do olfato. Neste sentido, o choque dos eflúvios com os órgãos sensoriais possibilita o reconhecimento das propriedades que constituem cada objeto perceptível. Ademais, a forma como se dão as sensações dos odores, dos sons, dos gostos e das visões não passa de contato entre corpos, a exemplo do que acontece com o tato. Epicuro afirma que a audição é produzida pelo deslocamento súbito de partículas gerando em nós a sensação auditiva. Em relação ao odor, ele sugere que este se manifesta quando pequenas partículas desprendidas pelos corpos excitam, por meio de choque, o órgão sensorial respectivo.

Segundo Epicuro, sem esta possibilidade do choque, a investigação não tem a devida procedência, e no que se refere às opiniões estas passam a se apoiar em suposições sem fundamento. Além disso, sugere Epicuro que os átomos, ao atingirem os corpos

⁵ DL, op. cit., X, 46, p. 293.

compostos, vibram incessantemente produzindo imagens (*éidola*). Observa Bollack⁶, “a percepção das formas requer que uma parte do objeto penetre no sujeito que percebe”. No parágrafo 49 da Carta a Heródoto, Epicuro afirma:

Devemos ter em mente que é pela penetração em nós de qualquer coisa vinda de fora que vemos as figuras das coisas e fazemos delas objeto de nosso pensamento. Tampouco as coisas externas poderiam imprimir em nós sua própria cor natural e sua forma natural por meio do ar existente entre nós e elas, nem por meio de raios ou correntes de qualquer espécie que se movem de nós para elas, tão claramente como quando entram em nós algumas impressões cuja cor e cuja forma são iguais às coisas [...].⁷

No processo cognitivo apresentado por Epicuro, o homem só poderá proceder numa investigação da natureza (*phýsis*) tendo como ponto de partida as sensações (*aísthesis*). O ato de conhecer é facultado por essa operação prévia que consiste no choque dos átomos dos corpos exteriores com o do *physiologós*. Neste sentido, para Epicuro não há outra possibilidade de conhecer que não seja através das sensações, conforme sugere a *Máxima*: “Se lutares contra todas as sensações, não terás um critério de referência, e assim não poderás julgar sequer aqueles juízos que qualificas de falsos⁸.”

Nesta passagem percebe-se que a negação total das sensações implica a ausência absoluta de critério para decidir sobre a validade de qualquer uma delas, inclusive daquelas que foram particularmente indicadas como falsas. Assim, as sensações são indispensáveis e incontestáveis para que possamos julgar se nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. Conforme observa Cornford⁹, com essa fundamentação, Epicuro garante a sua tese da “infalibilidade da sensação, porque são os sentidos que revelam o mundo material das coisas tangíveis e estas são, quanto a ele, as únicas realidades”.

Este critério garante ao investigador obter o conhecimento evitando resultados errôneos. Segundo Epicuro, o erro ocorre quando a investigação tem por fundamento opiniões vazias e infundadas. Assim, uma vez que a opinião pode errar, conseqüentemente, não pode ser escolhida como um critério.

Entretanto, se os sentidos são confiáveis possibilitando ao indivíduo uma apreensão da realidade, como se explica o fato de os homens elaborarem juízos falsos? Para Epicuro, a maior parte dos erros advém dos juízos que o pensamento humano elabora a respeito dos

⁶ Bollack, Jean. La Lettre d'Épicure, p. 53.

⁷ DL, op. cit., X, 49, p. 294.

⁸ DL, op. Cit., X, 146, *Máximas Principais* XXIII, 1998, p. 318.

⁹ Cornford, 1981, p.24.

fatos, fazendo-se ver o que os sentidos de fato não viram conforme sugere o parágrafo 50 da *Carta a Heródoto*:

A falsidade e o erro dependem sempre da superposição de uma simples opinião quando um fato espera a confirmação crítica, ou pelo menos espera não ser contraditado, com efeito, freqüentemente o fato não é confirmado cientificamente ou é até contrariado em seguida (de acordo com um certo movimento interior correlacionado com a força intuitiva da apresentação, porém, distinta desta, causador do engano).¹⁰

Segundo Epicuro, a ocorrência do erro é devido a opinião que pode induzir um julgamento errôneo sobre a sensação. Conforme Diógenes Laércio¹¹, os epicuristas afirmam: “a opinião é verdadeira se a evidência dos sentidos a confirma ou não a contradiz; é falsa se a evidência dos sentidos não a confirma ou a contradiz”. Destarte, no que se refere ao engano, que o observador tem de determinadas coisas, ocorre pelo distanciamento dos simulacros em relação a determinado objeto ou fenômenos. Se um simulacro se afasta de um objeto, aquele evidentemente apresentará uma distorção.

Destarte, observa Epicuro, ao que se refere às coisas que são do “alto”, ele afirma que não é possível observar “de perto” e, por isso, pode proporcionar diversas possibilidades de interpretação referente aos fenômenos investigados.

Privar o poder da sensação à concepção atomista à qual pertence Epicuro, significa modificar os propósitos do método epistemológico pensado por ele. O fundamento, portanto, sobre a qual repousa, em última instância, a veracidade dos sentidos, é a evidência daquilo que neles se mostra como objeto sensível ao modo de percepção direta, conforme sugere a *Máxima Capital*¹²: “Devemos considerar como fim o propósito real e a evidência da percepção direta, padrões de referência com que sempre conferimos as conclusões da opinião; se assim não for, tudo estará cheio de dúvida e confusão”. Assim, fica patente que para Epicuro não se pode inferir outra possibilidade de conhecer que não seja pelas sensações.

¹⁰ DL, op. cit., X, 50, p. 294.

¹¹ Ibidem, X, 34, p. 290.

¹² DL, op. Cit., X, 146, *Máximas Principais* XXII, 1998, p. 318.

As afecções (Páthos)

Na teoria do conhecimento de Epicuro, as afecções (*páthos*)¹³ fazem parte do processo cognitivo. Elas são definidas como o ponto de partida para que haja uma relação dos órgãos dos sentidos com as imagens que são produzidas pelas sensações. Uma sensação pode ser entendida como uma afecção do corpo a partir do contato com os outros corpos ou com os fenômenos, e, através das afecções o indivíduo está interligado aos fenômenos a serem investigados.

Segundo Epicuro, as afecções se manifestam do contato dos corpos com outros corpos ou se dá no contato com o fenômeno. É através das afecções que sempre haverá a possibilidade de emitirem significados acerca da realidade ou dos fenômenos que estão sob investigação. Assim, para Epicuro, as afecções são admitidas como critério de verdade e ele as considerava de dois tipos, a saber, de prazer e de dor. No passo 128 da *Carta a Menecceu*, ele afirma que “o prazer é o princípio e fim da vida feliz”. As afecções são consideradas por ele critério para discriminar o verdadeiro do falso, como também critério normativo do agir humano, ou seja, elas são parâmetros para toda a escolha e toda rejeição conforme relata Diógenes Laércio:

Eles dizem que os sentimentos (ou afecções) são dois: o prazer e a dor, que se manifestam em todas as criaturas humanas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária, e que por meio dos dois são determinadas a escolha e a rejeição.¹⁴

Epicuro sugere que as afecções não se produzem por si mesmas, porém, são produzidas por alguma coisa. E, se algo age sobre o indivíduo, necessariamente esse algo deve ser real. Ademais, ele sugere que, se as afecções são produzidas por alguma coisa, o prazer e a dor devem corresponder a essa coisa. Com efeito, admitindo que a afecção é uma sensação que expressa a exata representação dos compostos, pode-se admitir a legitimidade da afecção como sugerem Long e Sedley:

Convicções sobre os valores morais das coisas são verdades tão objetivas quanto convicções sobre suas naturezas físicas, e que os sentimentos são os árbitros desta verdade. Em todo caso, é claro que as afecções

¹³ O significado de *páthos* no contexto helenístico tende para a noção de afecção ou tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma, Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec- Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

¹⁴ DL, op. cit., X, 34, p. 290.

desempenham um papel crítico também na física, isto é, como nossa fonte de dados de introspecção para averiguar a natureza da alma.¹⁵

Entretanto, de que maneira Epicuro fundamenta essa concepção? No passo 48 da Carta a Heródoto ele afirma que os corpos emitem partículas sutis que produzem imagens que permitem o reconhecimento, pelos sentidos, das suas características determinantes. Essas imagens que ele entende como sentidos internos são denominados de simulacros (*eídolas*) que na física de Epicuro são justificados como átomos que advêm das realidades compostas. Ele afirma que de todas as coisas emanam esses simulacros e que penetrando em nós não só produzem sensações como também pensamento conforme o passo seguinte:

Além disso, deve-se ter em mente que a formação das imagens é tão veloz quanto o pensamento, e que a emanção proveniente da superfície dos corpos é incessante e nunca poderemos perceber com os sentidos uma diminuição dos corpos, pois a matéria é resposta constantemente. A emanção conserva durante muito tempo a disposição e a seqüência que os átomos tinham num corpo sólido embora às vezes ocorra alguma confusão. [...] Mas, nada de tudo isso é contraditado pelas sensações, se nos atemos de certo modo à evidência imediata, à qual devemos acrescentar o consenso suprido pelas propriedades constantes das coisas que nos vêm de fora.¹⁶

Segundo Epicuro, é devido a sutileza, as direções e o movimento rápido que os simulacros nos possibilitam sentir e pensar as coisas, as realidades, os fenômenos os quais investigamos. Entretanto, constata-se uma dificuldade, a saber, a de delimitar como podem ser corretas as representações das imagens que emanam dos corpos pelos sentidos.

No que se refere à validade dos simulacros, Epicuro os compreende como critério de verdade, mesmo identificando que alguns simulacros podem se decompor. Isso só ocorre quando há o distanciamento dos simulacros de determinadas realidades. Tais simulacros podem provocar enganos, erros, fantasias; nem por isso, podemos desconsiderá-los. Para Epicuro, as nossas representações advêm dos simulacros porque elas são derivadas de realidades externas. Além disso, ele afirma que nem mesmo a razão pode negar ou colocar em contradição as sensações, uma vez que todo estímulo racional depende das sensações.

E como garantir essa validade? Segundo Diógenes Laércio, para Epicuro, a validade das sensações é garantida pela existência efetiva das percepções imediatas, ou seja, o que é

¹⁵ Cf. LS, 2001, 1, p. 90.

¹⁶ DL, op. cit., X, 48, p. 294.

percebido de modo imediato penetra pelos sentidos livres dos equívocos, uma vez que as projeções provocadas na alma representam exatamente os objetos observados. Destarte, as sensações apresentam clareza de evidência e validade, já que elas próprias transmitem veracidade de forma individualizada. Com efeito, Epicuro afirma não ter como apresentar comparações entre as sensações, pois cada uma tem origem em um determinado fenômeno. Deste modo, não tem como constatar uma contradição de uma afecção por meio de outra afecção, uma vez que cada uma delas transmite veracidade própria conforme relata o passo seguinte:

Tampouco uma sensação homogênea pode contradizer outra sensação homogênea, porque uma e outra são eqüipolentes, nem uma sensação heterogênea pode contradizer outra heterogênea, porque os objetos de seus juízos não são os mesmos.¹⁷

Assim, as afecções são consideradas como ponto de partida de todo processo cognitivo no homem. São as afecções que imprimem em cada um de nós as primeiras noções que temos acerca da realidade, ou seja, são elas que nos colocam diante dos fenômenos e dos objetos que fazem parte da nossa realidade, e pelas quais elaboramos conceitos e idéias.

As antecipações (prolépsis)

Epicuro apresenta como segundo critério de verdade, na sua teoria do conhecimento, a noção de antecipação (*prolépsis*) denominada, também, pré-noção, ou ainda impressão é o instrumento que se refere aos conteúdos preexistentes na alma no instante em que algo é percebido pelo indivíduo. Além disso, podem ser entendidas como representações mentais das coisas. Segundo Epicuro, sem as antecipações não é possível raciocinar nem refletir. São elas que permitem ultrapassar o real que se coloca à frente. Conforme Epicuro, as impressões são produzidas pelo fluxo constante dos simulacros e por uma determinada regularidade e constância agindo no indivíduo.

Segundo Diógenes Laércio, os epicuristas entendem por antecipação “uma espécie de cognição ou apreensão imediata do real, ou uma opinião correta, ou um pensamento ou uma idéia universal ínsita na mente [...]”¹⁸. Neste sentido, para os epicureus a *prolépsis* é formada a partir de impressões sensíveis. A variedade de sensações que vão ocorrendo forma, ao longo do tempo, uma memória que é constituída por um acúmulo de registros.

¹⁷ DL, op. cit., X, 32, p. 290.

¹⁸ Ibidem., X, 33, p. 290.

Estes passam por um processo de comparação e seleção, de uns em relação aos outros, constituindo traços comuns e genéricos, estabelecendo uma noção geral (*prolépsis*).

Neste sentido, para o observador formular conceitos ou obter conhecimento, faz-se necessário que os dados procedentes dos sentidos sejam representados conforme o que é observado, ou seja, o conhecimento só é possível quando aquilo que pode ser atestado e compreendido pela razão, tendo em sua origem o que é percebido pelos sentidos. Assim, quando o indivíduo percebe, toca, cheira e saboreia algo, estas sensações são tomadas como evidências primárias as quais poderão possibilitar e orientar uma investigação posterior. Sendo assim, sem as antecipações não haveria possibilidade de nomear um animal que se avista ao longe por chimpanzé, e não por gorila. Tal hipótese não seria possível se não existisse uma idéia geral do que venha a ser animal. Segundo Epicuro, quando um indivíduo se defronta com um objeto do qual ele já tenha obtido dados gerais, poderá recorrer à memória para reconhecê-lo e estabelecer opiniões acerca deste objeto.

Para Epicuro, tudo o que existe são átomos, compostos de átomos, e o vazio, por meio do qual eles se movem. O homem faz parte desta realidade, incluindo sua capacidade orgânica, perceptiva e intelectual. Sendo assim, para Epicuro, as evidências primárias é resultado do contato entre corpos, a saber, dos sentidos e dos simulacros proveniente dos objetos, trazendo consigo os elementos que identificam os compostos aos quais pertencem. Além disso, segundo ele, as antecipações (*prolépsis*) permitem identificar as diversas percepções das coisas sob um símbolo mental, e ainda, proporcionam a garantia de um ponto de partida para uma investigação daquilo que ainda não é conhecido, como também de realidades entendidas como não acessíveis aos sentidos.

Partindo desta concepção, a *prolépsis* representa, para Epicuro, diferentes formas de apreensão, seja esta de uma ideia ou de um pensamento. Assim, para ele a possibilidade de criarmos conceitos é devido ao conjunto de conteúdos preexistentes na alma no instante em que algo é percebido. Quando um indivíduo está numa fase de investigação, recorre à memória esses conteúdos, impressos na alma possibilitando uma atividade intelectual que resulta em novos dados sobre o objeto investigado. Sem a *prolépsis* não haveria a possibilidade do indivíduo fazer elaborações intelectivas, uma vez que as sensações não podem perceber essas realidades mentais. Num processo investigativo, o observador tem a possibilidade de sempre recorrer à mente para rever conteúdos e novos conceitos sobre o objeto investigado.

Além disso, para Epicuro, quando emitimos um juízo sobre determinado objeto, é porque já tínhamos uma opinião correta sobre tal objeto, e essa opinião é resultado de impressões anteriormente presentes na alma. Conforme Epicuro, para que haja uma investigação minuciosa, faz-se necessário ter pré-noções sobre determinado objeto ou fenômeno que compõem essas realidades. Entretanto, quando não temos nenhuma pré-noção sobre determinado objeto ou fenômeno, é preciso o observador fazer constantes observações para adquirir uma determinada evidência acerca do que se investiga. Assim, Epicuro ordena o seu método investigativo tendo como pressuposto para obter o conhecimento as noções gerais que compõem tal objeto.

Neste ponto, é pertinente discutir a questão da linguagem, uma vez que, para Epicuro, os vocábulos que constituem a linguagem são atribuídos às pré-noções (*prolépsis*). Deste modo, para ele os vocábulos são naturais, sendo constituídos de expressões fonéticas conforme à natureza particular de cada povo, pelas sensações e imagens das coisas. Observa Marcel Conche¹⁹ “a linguagem nasce *phyei*, porém, se desenvolve, e se enriquece em opinião (*thésis*) e no cálculo da razão (*logismós*)”. Epicuro afirma poder, nessa origem natural, ser inserida a convenção, a saber, partindo de experiências novas criar vocábulos novos.

Assim, para Epicuro, as coisas se manifestam pela linguagem, uma vez que as antecipações sendo reveladas por ela exprimem a natureza das coisas.

Outro ponto pertinente na gnosiologia epicúrea é o que se refere à observação como instrumento de validação dos dados, tal procedimento tem como princípio a experiência. Entretanto, Epicuro admite também o uso de analogias que têm por objetivo investigar os fenômenos distantes cuja observação é limitada. Além disso, ele apresenta outra discussão envolvendo a percepção e a experiência para delimitar o papel de cada uma no processo cognitivo conforme o passo seguinte:

As apresentações que, por exemplo, são recebidas em uma pintura, ou vistas em sonhos ou por qualquer intuição da mente ou por outros critérios da verdade, não seriam jamais semelhantes às coisas que designamos como realmente existentes e verdadeiras se existissem certos termos concretos de comparação. Não haveria erro se não houvésemos experimentado um certo movimento em nós mesmos, correlacionando com a percepção do que é apresentado, mas distinto dela. E desse

¹⁹ M. Conche. *Èpicure, Lettres et Maximes*, p. 178-180.

movimento, se ele é confirmado ou não é contraditório, depende a verdade.²⁰

Assim, Epicuro apresenta, na sua teoria do conhecimento, que a percepção tem o papel de possibilitar ao observador uma pré-noção de tudo o que vai ser investigado. Por outro lado, o resultado obtido pelo indivíduo no processo investigativo dependerá do método utilizado para validar os resultados de sua investigação. Segundo Epicuro, a experiência sempre será válida para adquirir conhecimento, porém, o critério utilizado para elaborar essa investigação irá diferenciar se o conhecimento é verdadeiro ou falso. Sendo assim, a *prolépsis* possibilita a garantia de uma apreensão que fazemos do objeto investigado, os seja, ela permite identificar as diversas percepções das coisas ordenando-as sob um mesmo signo mental, reconhecer as novas sensações que nos afetam, e, ainda possibilita ao investigador um ponto de partida firme para uma investigação do que não é ainda conhecido, ou de fenômenos concebidos como não acessíveis aos sentidos.

A *prolépsis* mantém uma estreita relação com a sensação, conduzindo a alma a procurar uma definição prévia que possibilitará, um conceito mais específico acerca do que está sendo investigado. Sendo assim, na gnosilogia epicúrea atesta-se um modelo de investigação que torna explícito as etapas do conhecimento apresentadas com a devida coerência.

A elaboração do pensamento (epibolé tès dianóias)

No *Corpus*, Epicuro infere três categorias de objetos, classificando-os consoante a maior ou menor perspectiva de uma avaliação direta, a saber, objetos totalmente perceptíveis (*pródela*), que, devido a sua proximidade, possibilitam-nos avaliar diretamente; objetos perceptíveis, não nos permitindo, porém, uma avaliação direta, tal como os fenômenos astronômicos e meteorológicos (*tá metéora*), bem como o das coisas que estão sob a terra; e, por fim, aqueles que são imperceptíveis aos sentidos (*ádela*), tais como, os deuses, o átomo e o vazio, que, segundo Epicuro, são acessíveis apenas ao pensamento.

Ao primeiro tipo de objetos pertencem as imagens (*eidola*) que, antecipadas pelo espírito, podem ser confrontadas com uma percepção mais fidedigna dos corpos que as originam, seja na confirmação ou na infirmação da imagem apresentada ao espírito.

²⁰ Ibidem, X, 51. p.295.

Já o segundo tipo de objetos oferece uma dificuldade para o *physiologós*: como determinar com precisão a natureza destes fenômenos, isto é, o mecanismo de seu funcionamento e suas características mais gerais, na medida em que eles se encontram fora do nosso campo de avaliação direta?

A atenção dedicada a esses fenômenos por Epicuro e em seu *Corpus* está relacionada diretamente ao antifinalismo e a antiprovidencialismo de sua filosofia. É preciso considerar que tanto o céu como as regiões subterrâneas sempre foram considerados lugares privilegiados de manifestação do poder divino. Desse modo, este domínio adquire, para Epicuro e seus discípulos, relevância na tarefa de ilustrar o naturalismo e expurgar os falsos temores impostos pela visão religiosa tradicional, conforme o parágrafo 76 da Carta a Heródoto:

Quanto aos fenômenos celestes, não se deve crer que os movimentos, as revoluções, os eclipses, o surgir e o por dos astros e fenômenos similares ocorram por obra ou por disposição presente ou futura de algum ser dotado ao mesmo tempo de perfeita beatitude e imortalidade.²¹

Para um epicurista, o que pode ser feito neste domínio pelo *physiologós* é tão somente enumerar algumas explicações possíveis, em termos que levam em conta a redução do mecanismo do fenômeno ao encontro entre átomos, ao mesmo tempo em que deve suspender toda pretensão a emitir um juízo que beneficie qualquer destas suposições. A este propósito, Epicuro ensina ainda que os fenômenos produzidos próximos a nós trazem-nos indícios que orientam a formulação destas suposições como sugere o parágrafo seguinte:

[...] Portanto, em nossa investigação dos fenômenos celestes e de todos os fenômenos que não se enquadram no âmbito de nossos sentidos, devemos utilizar as nossas observações relativas à multiplicidade dos modos de ocorrência de um fenômeno terrestre análogo. (...) Se admitimos, então, que um determinado fenômeno pode verificar-se de uma determinada maneira, porém reconhecemos também que isso acontece de mais de um modo, conservamos nossa tranquilidade de alma como se tivéssemos consciência clara de que isso ocorre dessa maneira determinada.²²

No que se refere ao terceiro tipo de objeto, os absolutamente imperceptíveis trazem para a teoria do conhecimento de Epicuro algumas dificuldades. Com efeito, no domínio sensível anterior, vimos que a impossibilidade de emitir um juízo seguro a respeito de

²¹ DL, op. cit, X, 76. p.301.

²² Ibidem, X, 80. p.302.

determinado evento é explicada não apenas através da distorção sofrida pelos simulacros, desde o objeto a partir do qual são originados até impressionar nossos sentidos, mas também pela impossibilidade de efetuarmos uma avaliação direta no objeto. De todo modo, mesmo uma imagem distorcida é ainda uma imagem. Ora, que espécie de conhecimento podemos ter de coisas como o átomo e o vazio, na medida em que são imperceptíveis, isto é, não emitem simulacros?

A possibilidade do pensamento para Epicuro se dá a partir das sensações até as impressões sensíveis que se fixam na memória antecipando as noções básicas acerca de um objeto, resultando as projeções do pensamento (*epibolé tês diánoias*)²³. Além disso, a alma tem como tarefa possibilitar a passagem das impressões geradas pelas sensações e pelas afecções projetando para uma atividade cognitiva.

Na Carta a Heródoto, Epicuro refere-se a esta última etapa do processo cognitivo, mediante o qual o pensamento pode inferir a existência de algo que a sensação não atesta, a saber, os átomos, o espaço, o vazio, uma vez que são imperceptíveis aos sentidos como sugere o passo seguinte:

[...] Além disso, devemos compatibilizar todas as nossas investigações com nossas sensações, e particularmente com as apreensões imediatas, sejam elas da mente ou de qualquer outro instrumento de juízo, e compatibilizá-las igualmente com os sentidos existentes em nós, para podermos ter indicações que nos permitam julgar o problema da percepção por via dos sentidos e do que é imperceptível aos sentidos.²⁴

Segundo Epicuro, todas as nossas noções têm origem nas sensações formuladas pelas projeções do pensamento, tendo em vista uma compreensão dos modos de realização da *phýsis*. Através deste processo, o espírito capta, por si próprio, verdades que, em primeiro lugar, não são contestadas pelos sentidos, e, em segundo lugar, estão em acordo com a nossa experiência cotidiana.

A alma (psyché) e os processos mentais

A compreensão epicúrea da alma tem gerado discussões e críticas por esta apresentar uma noção da alma como uma realidade corpórea, fundamentada na concepção atomista de mundo, segundo a qual tudo o que existe é constituído de átomos e vazio. No

²³ A tradução da expressão *phantastikè epibolé tês diánoias* são variadas. Lucrécio a traduziu como sendo uma “projeção do espírito”. Bollack traduz como uma “projeção imaginativa do pensamento” e E. Bréhier traduz como uma “projeção” ou “salto” do pensamento.

²⁴ DL, op. cit, X,38. p.291.

parágrafo 63 da Carta a Heródoto, Epicuro refere-se à natureza da alma como algo semelhante ao corpo e que é passível de corrupção, sendo, composta de partículas sutis mantendo-se intactas, como sugere a passagem seguinte:

Depois disso, tendo em vista nossas sensações e sentimentos (pois assim teremos os fundamentos mais seguros para a credibilidade), é necessário considerar que a alma é corpórea e constituída de partículas sutis, dispersa por todo o organismo [...].²⁵

Nesta passagem, Epicuro sugere vestígios de uma teoria do conhecimento por relacionar as partes da alma com elementos corpóreos os quais são essenciais para o contato da alma com a realidade, colaborando para a elaboração do pensamento. Além disso, a compreensão epicúrea da alma como um corpo evidencia diferentes aspectos de sua natureza, uma vez que constituída de partes distintas, estas se relacionam buscando dar sentido ao conhecimento.

Nas etapas do processo cognitivo, Epicuro sugere que a alma possibilita a passagem das impressões geradas pelas sensações e pelas afecções projetando para uma atividade mais evoluída do conhecer humano. Segundo ele, a alma é responsável pela “projeção” dessas etapas cognitivas na elaboração de uma investigação minuciosa dos fenômenos realizada pelo investigador.

Epicuro afirma que a alma apresenta uma composição variada, a saber, é constituída de átomos sutis e móveis denominados por ele de ventosos e ígneos, referindo-se à parte irracional da alma (*alogón*), e os que se referem à parte racional (*logikón*), a saber, são átomos especialíssimos que constituem a parte racional da alma, a qual sempre multiplica e sempre flui possibilitando uma atividade reflexiva conforme apresenta Diógenes Laércio, no passo seguinte:

[...] Ele diz em outra parte que a alma é composta de átomos extremamente lisos e arredondados, muito diferentes dos átomos do fogo; que a parte esparsa por todo o resto do corpo é irracional, enquanto a parte racional reside no peito, como podemos perceber claramente em nossos temores e em nossa alegria; [...].²⁶

Na teoria do conhecimento de Epicuro, podemos identificar uma tentativa de demonstrar que há uma relação de adequação entre as impressões dos sentidos e as pré-noções que temos da realidade investigada na própria natureza; Segundo ele, isso ocorre

²⁵ DL, op. Cit., X, 63. p.298.

²⁶ DL, op. Cit., X, 66. p.298.

devido a atividade reflexiva da alma. Entretanto, como ocorre essa dinâmica entre as etapas cognitivas? Segundo Epicuro, a parte irracional da alma (*álogon*) situa-se na maior parte do corpo, é responsável pela impressão das sensações que passam pelos órgãos dos sentidos estabelecendo uma primeira forma de contato com a realidade. No que se refere à parte racional (*logikón*), ele sugere ser esta parte responsável pelo domínio do corpo e pela operação das afecções que se imprimem na alma. Ademais, Epicuro admite que a alma se decomponha por ser constituída de átomos, modificando a compreensão dos fenômenos, pois o indivíduo tem um corpo afetado constantemente, e, sendo assim, possibilitando pensamento e, conseqüentemente, conhecimento, por estarem as duas partes: *alogón* e *logikón* sempre possibilitando interações que auxiliam o homem a conhecer a realidade na qual ele vive.

Assim, Para Epicuro, todo contato tendo como resultado sensação, simulacros, afetará os sentidos proporcionando noções antes já vivenciadas e encontradas na alma. Por conseguinte, o corpo tem uma função primordial nessa dinâmica da atividade intelectual da alma. O corpo está diretamente ligado à realidade perceptível proporcionando, portanto, esse interagir entre o indivíduo e a *phýsis*. Neste sentido, o binômio corpo/alma tem em comum o fato de utilizarem os órgãos dos sentidos como vias de entrada de dados exteriores. Sendo assim, a compreensão da alma no pensamento de Epicuro é definida como uma realidade corpórea, opondo-se à ideia de alma incorpórea.

Portanto, corpo e alma, sensibilidade e racionalidade se interagem e proporcionam o “salto” para que o investigador tenha uma compreensão da realidade.

O capítulo a seguir terá como objetivo apresentar uma discussão acerca do alcance e limites do conhecimento epicúreo, apresentado as seguintes reflexões: o que pode o conhecimento e em que ele se aplica. Para tanto, será discutida a hipótese de que não há uma necessidade de estabelecer uma verdade absoluta sobre a realidade, tendo como base as proposições que compõem as *Cartas, Máximas e Sentenças*. Mesmo ao se admitir as dificuldades para dar curso a tal projeto, serão levadas em consideração as evidências no *Corpus* epicúreo que possibilitam inferir um modo específico de conhecer a partir da *physiología*.

Referências bibliográficas

- ASMIS, Elizabeth. *Epicurus Scientific Method*. London: Cornell University, 1984.
- BALAUDE, J-F. *Epicure, Lettres, Maximes, Sentences*. Paris: LGF, 1984.
- BLACKBURN, S. *The Oxford dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BOLLACK, J.; BOLLACK, M.; WISMANN, H. *La Lettre d'Epicure*. Paris: Les editions de Minuit, 1971.
- BOLLACK, J.; LACKS, A. *Epicure à Pythoclès*. In: *Cahiers de Philologie*. Paris: Minuit, 1971.
- BOYANCÉ, Pierre. *Lucrece et L'epicurisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. (Les Grands Penseurs).
- CHÂTELET, François. *A filosofia pagã*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.
- CONCHE, Marcel. *Epicure: Lettres et Maximes*. Paris: Editions de Mégare, 1977.
- _____. *Lucrece et l'expérience*. Paris: Éditions de Mégare, 1996.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. As origens do pensamento filosófico grego. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981.
- DEMÓCRITO. *Fragmentos*. São Paulo: Abril, 1996. (Os Pensadores)
- DUVERNOY, J.-F. *Le modèle medical de l'éthique dans l'épicurisme*, in *Justification de l'éthique*. Atas do XIX Congresso ASPLF. Bruxelas: Ed. Da Universidade de Bruxelas, 1984.
- _____. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução de Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- EPICURO. *Antologia de textos*. In: Epicuro, Lucrecio, Sêneca e Marco Aurélio. São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores).
- _____. *Lettres et maximes*. Texte grec, traduction, introduction et notes par Marcel Conche. – 5a. ed. – Paris: PUF, 1999.
- FARRINGTON, B. *A doutrina de Epicuro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- FURLEY, D. J. *Two studies in the Greek Atomists*. Princeton, 1967.
- _____. *Lucretius and the Didactic Epic*. London: Bristol Classical Press, 2001.
- GIGANTE, M. *Scetticismo e Epicurismo*. Napole: Bibliopolis, 1981.
- _____. *Famadeum: Lucrece et les raisons du mithe*. Paris: Vrin, 1998.
- _____. *Lucrece. Atomes, mouvement*. Paris: PUF., 2001.
- GUAL, Carlos Garcia. *Epicuro*. Madrid: Alianza. sd.

- GOLDSHMIDT, V. *La doctrine d'Épicure et Le droit*. Paris: J. Vrin, 1977.
- LAÉRCIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- LAPORTE, J. L. *Idée de nécessité*. Paris: P.U.F., 1941.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. New York: Cambridge University, 1990.
- LORENCINI, Álvaro; DEL CARRATORE, Enzo. Introdução. *in: Epicuro*. Carta a Meneceu. São Paulo: UNESP, 1997.
- LUCRÉCIO. Da Natureza. *In: Epicuro, Lucrécio, Sêneca e Marco Aurélio*. São Paulo: Abril, 1980. Título original: *De Rerum Natura*. (Os Pensadores)
- MOREL, P.-M. *Démocrite et la recherche des causes*. Paris: Klincksieck, 1996.
- _____. *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure et Lucrèce*. Paris: PUF., 2000.
- MOTTA P., J. A. *As delícias do jardim* in *Ética*. Organização de Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PESCE, Dominico. *Introduzione a Epicuro*. Roma: Laterza, 1998.
- SALEM, J. *Commentaire de la lettre d'Épicure à Herodote*. Bruxelles: Ousia. 1993.
- SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRN, 2003.
- _____. *A compreensão de phýsis no pensamento de Epicuro*. In: *Itaca, Cadernos de Pós-Graduação*, Rio de Janeiro, 1995, p. 105-117.
- STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. New York: Cambridge University, 1996.
- VARA, José. *Epicuro: Obras completas*. Madri: Ediciones Cátedra, S.A., 1995.
- VOELKE, A-J, *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Etudes de philosophie. Fribourg: Editions Universitaires, 1993.

Data de submissão: 9-02-12

Data de aprovação: 25-06-12

Da ideia lógica à filosofia da natureza: um estudo sobre a lógica hegeliana

Vânia L. Fischer Cossetin*

Resumo:

O capítulo final da Ciência da lógica, consequentemente intitulado “A ideia absoluta”, conclui um percurso em que todas as possibilidades de determinação do Absoluto chegaram à exaustão. Este momento, porém, para Hegel, não se revela como fim. O filósofo aporta para uma continuidade supostamente necessária do movimento sistêmico, embora superficialmente explicitada por ele. Daí a intenção de perfazer o referido capítulo e acompanhar a argumentação hegeliana, especialmente no que tange à transição do nível lógico ao nível da Filosofia da Natureza, atentando às consequências dela decorrentes.

Palavras-chave: Hegel. Sistema. Lógica. Natureza.

Abstract:

The final chapter of Science of logic, consequently entitled “The absolute idea” concludes a way in which all possibilities to determine the Absolute have been used exhaustively. This moment, for Hegel, is not an end though. The philosopher brings it to a continuation supposedly necessary in the systemic movement, despite being slightly mentioned by him. Hence the intention to write the said chapter and follow Hegelian reasoning appeared, especially in regards to the transition from the logic level to the Philosophy of Nature, observing the consequences arising from it.

Keywords: Hegel. System. Logic. Nature.

* Professora de Filosofia do Departamento de Humanidades e Educação da Unijuí; Graduada em Artes e Filosofia pela Unijuí; Mestre e Doutora em Filosofia pela PUCRS.

O capítulo final da *Ciência da lógica*, consequentemente intitulado “A ideia absoluta”, conclui o longo percurso de autodeterminação do Absoluto. Este momento, porém, não chega a ser um fim. De um lado, nem poderia, se adequadamente considerada a não linearidade e a processualidade do sistema hegeliano; por outro, deveria encontrar-se ali o fechamento do círculo sistêmico já que o Absoluto teria alcançado a sua determinidade e incondicionalidade plena. Hegel, porém, defende uma continuidade supostamente necessária do sistema, mas explicitada apenas superficialmente: o trânsito da *Lógica* ao Real.

São os questionamentos decorrentes desta tensão que o presente artigo pretende tematizar, considerando especialmente o debate encetado por Hegel no término da *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Lógica e Natureza

Ao invés de explicitar a mencionada transição, Hegel discorre longamente sobre a Ideia Absoluta, apresentando a necessidade e os momentos constituintes do método dialético. E é devido a este seu relativo descaso que as passagens que tratam da tensão entre Lógica e exterioridade ou Lógica e Natureza apresentam-se obscuras:

(...) a lógica representa o movimento próprio da ideia absoluta, só como o Verbo originário, que é a manifestação, mas uma manifestação de natureza tal, que, como extrínseca, imediatamente desaparece de novo ao existir. Portando, a ideia existe só nesta sua própria determinação de entender-se; se acha no pensamento puro, onde a diferença não é todavia um ser-outro, senão que é completamente transparente a si mesma e assim fica (HEGEL, 1968, p. 560).

Há uma ambiguidade inerente à totalidade lógica, mas, talvez, despropositada por parte de seu autor. De um lado, Hegel parece admitir uma carência da ideia lógica em manifestar-se concreta e existencialmente; de outro, justamente devido à sua completude e perfeição, parece afirmar a sua indiferença em manifestar-se. É exatamente este paradoxo que torna a forma expositiva do término da *Ciência da lógica* e daquela estranha continuidade tão difícil de ser explicitada. Como é que da completude absoluta pode ou deve surgir algo? Como é possível que de uma condição plena, em que toda a exterioridade e contingência tenham sido superadas, surja exatamente o contingente, o relativo, o indeterminado? Curiosamente é assim que Hegel trata as manifestações da Natureza:

É justamente próprio da natureza a exterioridade, o deixar desmoronarem-se as diferenças e reaparecerem como existências indiferentes; o conceito dialético, que orienta e conduz os *degraus*, é o interior deles. Dessas nebulosas representações, fundamentalmente sensitivas, tais como especialmente o emergir por exemplo das plantas e animais [saindo] da água e depois o *emergir* das organizações animais que são desenvolvidas a partir das inferiores etc., é necessário libertar-se a consideração pensante (HEGEL, 1995, § 249).

Surge enigmática a possibilidade de conciliação entre Lógica e Natureza. Especialmente porque ao invés de Hegel a ter explicitado demorada e acuradamente no último capítulo da *Ciência da lógica*, limita-se a anunciá-la em não mais que dois parágrafos. Por tal razão uma resposta precisa sobre a ação original capaz de produzir e movimentar este universo natural não é fornecida senão como a vaga ideia de um *impulso*:

Com efeito, a ideia pura do conhecer, ao achar-se incluída na subjetividade, é um *impulso* a eliminar esta; e a pura verdade, como último resultado, se converte também *no começo de outra esfera e ciência*. Aqui este trânsito necessita só ser mencionado (HEGEL, 1968, p. 582).

A pergunta a ser feita aqui é se a expressão impulso é coerente à ideia de necessidade, condição do movimento que leva ao vínculo transitório entre as categorias lógicas, engendradas à base de uma filosofia organicamente relacionada. É provável que Ernest Bloch esteja se referindo justamente a este momento arbitrário do sistema ao afirmar que o “ato do nascimento da natureza apresenta um caráter despótico” (1982, p. 191). De fato, se os conteúdos da Natureza não estão plenos de pensamento, como sugere Hegel – por mais que eles sejam, enquanto suposto e não propriamente enquanto efetividade, frutos do pensamento puro –, torna-se difícil vislumbrar logicidade e necessidade neste trânsito: “Vale dizer, já que a ideia se põe como absoluta unidade do puro conceito e de sua realidade, e se reúne desse modo na imediação do ser, está assim como a totalidade nesta forma – quer dizer, a natureza” (HEGEL, 1968, p. 583).

Tem-se, aqui, um começo imediato, porém, curiosamente impulsionado por uma instância precedente. E mais: o rompimento da plenitude lógica do Absoluto, para fazer dele surgir algo que, apesar de originário de um nível lógico, não seria puramente lógico, ou seja, a Natureza.

De certo que o sistema de filosofia, articulado tal como está, de forma dialética e circular, não poderia admitir o surgimento da Natureza à revelia do processo lógico. O problema estaria na pretensão de logicidade absoluta do sistema que, de um lado, parece

oscilar entre a necessidade de conceder um instante inapreensível pela Razão, no princípio instaurador deste universo sensível, sob pena de sacrificar a criticidade dialética e, por outro, a necessidade de superar estas instâncias não conformadas com o Conceito colocando em risco a plenificação absoluta da Razão.

Eis a acusação de Schelling sobre o duplo começo do sistema hegeliano e sob a luz da qual novamente é possível ver uma tensão implícita no discurso de Hegel: o que antes ele denominava impulso e transição, subitamente deixa de ser:

A ideia pura, onde a determinação ou a realidade do conceito foi elevada ela mesma a conceito, é antes uma absoluta *liberação*, pela qual não há mais nenhuma determinação imediata, que não seja ao mesmo tempo uma determinação *posta* e o conceito. Nesta liberdade, por fim, não se verifica nenhuma transição; o ser simples, ao qual se determina a ideia fica totalmente transparente para ela, e é o conceito que em sua determinação permanece em si. A transição aqui, por conseguinte, tem que entender-se antes da maneira seguinte: que a ideia *se liberta* a si mesma, segura em absoluto de si mesma e descansando em si. (HEGEL, 1968, p. 583).

O desenvolvimento progressivo do sistema deve levar a uma transição da Lógica para a Natureza. Enquanto um ser-fora do Espírito, seus conceitos fixam uma diferença insuperável na Lógica, isto é, forma e conteúdo estão como contraposições postas, mas na qual não podem permanecer:

A natureza é a ideia absoluta na forma do ser-outro em geral, da objetividade indiferente, externa, e da concreta e individualizada realização de seus momentos – ou a essência absoluta na determinação da imediatidade em geral perante a sua mediação. O devir da natureza é o devir em direção ao espírito (HEGEL, 1989, §96).

Tais explicações, porém, não põem fim à dúvida. E mesmo negligenciado o termo *transição* e pensando, com Hegel, no termo *liberação*, persiste controversa a relação entre Lógica e Natureza, as consequências resultam as mesmas. Ou seja, continua arbitrária a origem do universo finito uma vez concluído o percurso fenomênico e, em seguida, a articulação categorial, logo, a plenificação lógica. Pelo fato de a Natureza estar permeada de acaso, contingência, indeterminação, exterioridade, esta nova instância volta-se estranha à necessidade Lógica, já que a arbitrariedade que lhe é característica retorna integralmente num momento em que, justamente, acaso, contingência, indeterminação e exterioridade, já teriam sido superadas. Por isso soa estranho o fato de Hegel ter divulgado a ideia de que a

Natureza é o ser-outro ou o ser-fora-de-si da Ideia: como este ser-outro do Absoluto poderia ser tão seu, portanto, tão pleno e perfeito e, ao mesmo tempo, tão vil?

Talvez tenha sido esta ambiguidade, aparentemente insuperável, que levou Hegel à tamanha cautela em anunciar positivamente as inflexões dessa transição, já que a Natureza não poderia ser nem uma completa exterioridade, indiferente com relação à Ideia lógica, nem emergir dela como algo pleno de logicidade, porque, assim, a tarefa do Espírito dentro do sistema de filosofia seria completamente desnecessária. Nisso, Hegel mostra-se categórico: “Esta é a impotência da natureza, o não poder manter firme e representar a severidade do Conceito, e o perder-se nesta cega multiplicidade carente de Conceito” (1968, p. 286). Tal afirmação hegeliana aponta para uma impossibilidade das dimensões da Natureza e do Espírito de se identificarem, o que, para Luft, revelaria uma deficiência da Ideia, em última instância, “um déficit estrutural no sistema como um todo” (2001, p. 190-191).

Talvez esta impossibilidade de conciliação tenha sido justamente a forma encontrada por Hegel de manter a dialeticidade e criticidade do sistema, não encerrando o processo fenomenológico. Sobretudo, a forma de desviar de um panlogismo, de uma Razão sem limites, outrora por ele mesmo criticado a respeito da filosofia espinozista. O problema é que, assim, a pretensão de chegar-se a um sistema Absoluto, não se efetivaria, resultando no mau-infinito fichteano apontado pelo próprio Hegel.¹

Natureza e Espírito

Assim, uma vez que a Razão deixa sair de si a Natureza, paralelamente surge um Espírito em conflito, cuja principal função é, mediante sua ação e conceituação do mundo, “descobrir-se na Natureza”², fazer esta Natureza reflexionar-se. É assim que o Espírito consegue desalienar-se da Natureza: dando-se conta que a lógica inerente ao pensar e à Natureza é a mesma. Como escreve Hegel, “o movimento da Ideia da natureza é, a partir da sua imediatidade, ingressar em si, ab-rogar-se e tornar-se espírito.” (1989, §97).

Com isso, a despeito da cisão anunciada por Newton entre natureza e pensamento, a filosofia de Hegel indica uma mente observadora oriunda da Natureza, diante da qual o Espírito aparece, geralmente, numa tensão, mas nunca dominado por ela. Ao contrário

¹ Cf. HEGEL, “Differenzschrift”. In: *Jenaer Schriften*, 1996.

disso, o Espírito está sempre numa condição de superioridade diante da Natureza, pois que simplesmente ao pensá-la ele já estaria promovendo a sua transformação, ou seja, retirando dela a sua marca originária e irrefletida: “Esta é a determinação e o fim da filosofia da natureza, que o espírito encontre sua própria essência, isto é, o conceito na natureza, sua imagem-réplica na mesma.” (HEGEL, 1995, § 246).

A superação da Natureza é aquele fim ao qual o Espírito está, desde o princípio, destinado a realizar. Esta seria a prova de que a Natureza, oriunda da perfeição da Ideia Lógica, é inicialmente uma finitude cujos limites devem ser superados pela ação do Espírito. Assim, segundo Mure, “por um lado, Hegel afirma que a Natureza é o verdadeiro outro do pensamento, mas, por outro, concebe o Espírito, que se autoaliena livremente na transição da Ideia à Natureza, como começando desde o princípio a superação do estranhamento” (1988, p.160).

Essa ação do Espírito na Natureza, concebida como o outro do Espírito e não produto seu, ainda coloca outras dificuldades. Como a Natureza é também, e sobretudo, exterioridade, ao pensá-la o Espírito a toma como algo exterior, o que acaba retirando da reflexão o princípio dialético, porque o movimento dirige-se apenas do interior para o exterior e não o inverso, de modo que o Espírito fica sem ter a certeza de que a representação que faz da Natureza é a Natureza mesma. Por outro lado, porém, o simples fato de que a Natureza pode ser identificada pelo Espírito como pura exterioridade já seria, para Hegel, uma interioridade, justamente por configurar uma ação do Espírito, de modo que não haveria como provar a existência de uma Natureza exterior incognoscível. Ou seja, a exterioridade da Natureza não seria sinônimo de transcendentalidade e sim a outra face de uma e mesma moeda.

O problema é que por mais que a Natureza seja, em parte, uma extensão da Ideia Lógica, por causa da imperfeição de sua estrutura, ela não possui em si as condições para a determinação de seus fins, elas estão fora dela mesma, ou seja, na Razão, no Espírito. Por conta disso, Hartmann defende que o que permanece é apenas “o fundamento dialético, segundo o qual a natureza é a ‘contradição não resolvida’, o que significa que a própria dialética do conceito produz nela a negação de si mesmo sem chegar a sua superação, quer dizer, à negação da negação” (1960, p.571). Aquela multiplicidade caótica, a exterioridade indeterminada, próprias da Filosofia do Real, foi preciso que Hegel as tratasse como

² Cf. MURE, 1988, p. 161.

conceitos filosóficos, portanto, dialeticamente; não, porém, em sua radicalidade.

Ao considerar-se a universalidade do Conceito, então, exatamente o que pretende demonstrar todo o percurso da Lógica, fica a impressão de que, nas configurações da Natureza, o Conceito ou o método não consta em sua plenitude. O que não poderia levar à outra inferência senão a de que a Natureza, de fato, não passa do ser-outro da Ideia Absoluta, em última instância, o Conceito não plenamente efetivado. Assim conserva-se a insolubilidade do dilema hegeliano: nem a Natureza pode deixar-se traduzir plenamente pela Ideia, encerrando o círculo dialético, nem a Ideia pode conter uma dimensão tão cheia de contingência, tampouco, carecer dela e, assim, macular sua absolutidade.

Referências bibliográficas

BLOCH, Ernest. *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. Trad. de Wenceslao Roces, José Maria Ripalda, Guillermo Hirata e Justo Perez Del Corral. 2 ed. Madrid: Fondo de Cultura, 1982.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José G. Velo. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL, G.W.F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*. 3ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20v, 1996.

_____. *Ciencia de la logica*. Trad. de Augusta e Rodolfo Mondolfo. 2 ed. Buenos Aires: Editora Solar, 1968.

_____. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”. In: *Jenaer Schriften: 1801-1807*, v. 2, 3ª ed., 1996.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. de Paulo Menezes com colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Propedêntica filosófica*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

MURE, G. R. G. *La filosofía de Hegel*. Trad. de Alfredo Brotón Munõz. 2 ed. Madrid: Editora Cátedra, 1988.

Data de submissão: 13-10-11

Data de aprovação: 10-10-12

Discurso argumentativo e o processo de ensino e aprendizagem em uma sala de aula de Filosofia

Ricardo Pinho Souto*

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo investigar os processos de construção do conhecimento em uma sala de aula de Filosofia. Para atingir tal finalidade, o discurso do professor é categorizado em função de seu papel no processo de aprendizagem. Os resultados mostram que a fala do professor instaura a argumentação, atua epistemologicamente no conhecimento dos estudantes e institui regras para o engajamento nas discussões. Ao final, o artigo propõe um esquema para representar as ações discursivas do professor.

Palavras-chave: argumentação, aprendizagem, ética, educação, ensino de Filosofia.

Abstract

The aim of this paper is to investigate the processes of building knowledge in a philosophy classroom. To achieve this purpose, the teacher's speech is organized according to their role in the learning process. The results show that the teacher's speech introduces the argumentation, operates epistemologically in the student's knowledge and establishing rules for engaging in discussions. Finally, the paper proposes a scheme to represent the teacher's discursive actions.

Keywords: reasoning, learning, ethics, education, teaching Philosophy.

* Doutor em Psicologia Cognitiva pela UFPE e professor e pesquisador vinculado ao Curso de Filosofia da UNICAP

Introdução e Fundamentação teórica

Estudos voltados para o entendimento da argumentação têm recebido destaque desde a virada do século passado. Van Eemeren, Grootendorst e Henkemans (2002) nos falam de um interesse crescente que diversos campos do saber têm sobre a atividade argumentativa. Áreas distintas do conhecimento como as Ciências Jurídicas (KALINOWSKI, 1975; PERELMAN, 1998), Comunicação (BRETON, 1999), Linguística (KOCH, 2004) e Educação (MAZZOTTI e OLIVEIRA, 2000), têm encontrado no discurso argumentativo fonte para condução de suas investigações. Em contexto formal de sala de aula, uma série de pesquisas passou a explorar a argumentação enquanto discurso instaurador de processos de ensino e aprendizagem (Candela, 1998; Inaki, Hatano e Morita, 1998; Pontecorvo & Girardet, 1993).

Focando as relações firmadas entre linguagem e construção de conhecimentos, Leitão (2000) entende a argumentação como prática social discursiva que envolve opiniões divergentes e movimentos de justificação dos pontos de vista que sofrem críticas de oponentes. Leitão (2007) concebe os processos cognitivos e comunicativos como ações responsivas, orientadas tanto para o passado (oferecendo resposta às posições anteriores), quanto para o futuro (contemplando possíveis objeções).

Leitão (2008, p. 90) propõe que as propriedades semióticas e dialógicas que constituem a argumentação “conferem a esse tipo de atividade discursiva um mecanismo inerente de aprendizagem que a converte num recurso de mediação privilegiado em processos de construção de conhecimentos”. De acordo com Leitão (2008), as ações discursivas de justificar pontos de vista e reagir a posições contrárias reorientam o foco de atenção das pessoas. Os movimentos de justificar uma determinada posição e contemplar de forma responsiva oposições exigem que o sujeito seja atento às bases de suas próprias posições, fazendo-o perceber o alcance e limites de suas afirmações. Essa reorientação implica um distanciamento do sujeito para com seus objetos cognitivos. Nesse percurso, a argumentação põe os fundamentos e limites do conhecimento como objeto do próprio conhecimento.

A definição mais abrangente de argumento o trata como conjunto de proposições, de forma que o enunciado encerrado na proposição conclusiva esteja justificado. Por outro lado, um argumento relaciona-se com a interação verbal estabelecida entre indivíduos, que

emerge de atividades sociais nas quais perspectivas divergentes são defendidas pelos interlocutores (LEITÃO, 2008). É pertinente pensar que um argumento tomado a partir do primeiro ponto de vista seja um *produto*, ao passo que um argumento inserido em um contexto de interação deva ser concebido como *processo*. No entanto, as duas concepções mencionadas acima se relacionam dinamicamente, pois no processo argumentativo, argumentos como produtos são formulados, criticados, defendidos e reformulados.

Algumas características peculiares marcam a argumentação. Três dessas características são enfatizadas no presente trabalho: i) o discurso argumentativo é visto a partir de sua natureza dialógica. Um argumento sempre é formulado para ser apreciado pelo “outro”, desde que está voltado para o convencimento de interlocutores. Tal convencimento é a própria razão do argumentar. Mesmo não havendo situações de diálogo face a face, a “alteridade” ainda se faz necessária; ii) uma segunda característica do discurso argumentativo diz respeito a sua natureza dialética. A audiência, real ou virtual, atua avaliando as propostas defendidas e justificadas. Ora, se um ponto de vista precisa ser justificado é unicamente por não haver consenso absoluto sobre o seu mérito. Logo, a ocorrência de oposição faz parte da essência da argumentação. Na dinâmica do discurso, proponentes e oponentes se revezam na articulação de pontos de vista e justificativas, traçando o cenário discursivo do ambiente; iii) o terceiro aspecto decorre das duas primeiras características apresentadas. Por sofrer uma avaliação dos demais participantes envolvidos nas discussões e por esses participantes desempenharem o papel de opositores, o discurso argumentativo instaura processos de negociação. Como resultado das negociações estabelecidas, os tópicos do conhecimento discutidos (defendidos e atacados) tanto são ratificados como também transformados e mesmo descartados.

Ao possibilitar construção, transformação e apropriação de novos significados, a argumentação é vista aqui como discurso promotor dos processos de construção de conhecimentos. Ou seja, trabalha-se com o pressuposto de que há uma “dimensão epistêmica” que se faz presente às situações nas quais ocorrem processos argumentativos.

O entendimento do discurso, e particularmente da argumentação, como recurso de mediação dos processos de construção do conhecimento é tributário das teorias socioculturais. O referencial teórico mais largo que fundamenta essa perspectiva teórica são as formulações de Vygotsky (2000 e 2007). Segundo Hickmann (1985), a investigação comandada por Vygotsky em relação aos processos genéticos das funções mentais superiores no ser humano é marcada pelos seguintes pontos: i) as relações firmadas entre

interatividade social e processos mentais superiores têm origem no plano intersubjetivo e chegada no plano intra-psicológico; ii) os processos mentais superiores são mediados simbolicamente, através de sistemas semióticos culturalmente disponibilizados; iii) a linguagem (principal sistema semiótico) é constitutiva do próprio pensamento.

Para Vygostky (2000), a aquisição e domínio da linguagem e outros sistemas de mediação semiótica (fenômeno possível pela participação do indivíduo em práticas culturais) age sobre o desenvolvimento modificando-o qualitativamente, possibilitando, por exemplo, que as crianças guiem suas ações e seus comportamentos. Tal movimento – reconhecer a cultura como elemento chave acerca do ato de conhecer – implica em uma ruptura com a tradição epistemológica ocidental, pois, para essa tradição, o fenômeno do conhecimento sempre foi visto como fenômeno dicotômico e centrado na oposição sujeito/objeto. No entanto, tal visão é problemática, pois, quase sempre, um dos pólos da dicotomia tende a ser concebido exercendo papel preponderante.

Em um movimento de oposição tanto às epistemologias de base cartesiana quanto às de base positivista, os pressupostos assumidos pelas teorias de cunho sociocultural abraçam uma perspectiva distinta: os processos cognitivos se dão a partir de atividades sociais, as quais pressupõem interação colaborativa com outras pessoas e uma análise de suas formas de comportamento e ação. De acordo com Luria (1976), os objetivos mais largos das teorias de cunho sociocultural se concentram nos estudos que relatam os processos de formação ou gênese do *self* no transcorrer das atividades sociais humanas.

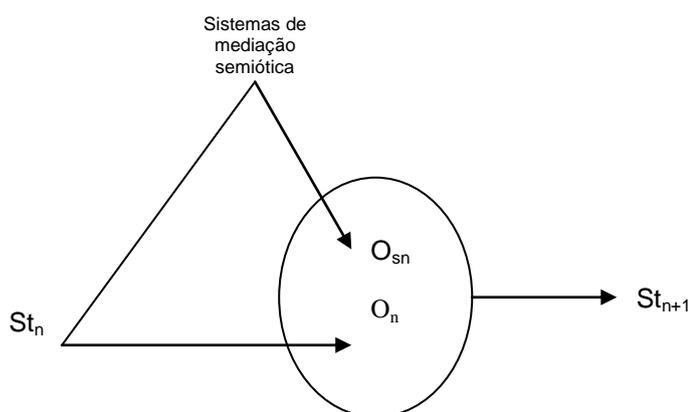


Figura1: Esquema de representação psicológica do fenômeno do conhecimento

Oferecendo uma visão esquemática do fenômeno do conhecimento, Cole (1995) apresenta um sistema (figura 1) no qual o estado da relação sujeito/objeto em um tempo n

qualquer pode ser coordenado com informações decorrentes do percurso sujeito/sistemas de mediação semiótica/objetos. Dessa relação resulta um novo estado do sujeito em um tempo $n+1$. Essa forma de representação do ato do conhecimento procura respeitar a cognição e aprendizagem como fenômenos que ocorrem em um fluxo temporal irreversível, mostrando-se compatível com os processos investigados empiricamente no presente trabalho.

A pesquisa que originou o atual artigo investigou uma sala de aula submetida ao programa “Filosofia para Crianças” – programa que visa à iniciação de jovens na disciplina Filosofia –. O programa foi desenvolvido pelo filósofo Mathew Lipman. No seu projeto, Lipman (1990, 1995 e 1997a) procura instaurar formas preferíveis do pensamento. O “bom pensar”, de acordo com os pressupostos do programa, estaria situado em uma interseção entre as dimensões crítica, criativa e ética da esfera do pensamento. O núcleo da pedagogia do programa “Filosofia para Crianças” consiste em transformar as salas de aula em comunidades de investigação. Nesses ambientes, os alunos participam de discussões que envolvem temáticas atreladas ao campo da Filosofia. O estudo acompanhou o subprograma denominado “Luísa” (LIPMAN, 1997b), que trabalha com conteúdos provenientes do campo da Ética.

Outro apoio teórico que embasa o atual artigo é proveniente da Psicologia do Discurso em sala de Edwards (1998). O autor afirma que uma Psicologia voltada para os fenômenos típicos do contexto de sala de aula tem como objeto os detalhes da fala e como os participantes de um ambiente específico, a escola, usam os recursos semióticos disponíveis para transformar e ampliar o conjunto de sistemas de significados compartilhados. Os pressupostos teóricos assumidos por Edwards (1998) estão próximos a outro conceito teórico também importante: a ideia de amplificador cultural desenvolvida por Bruner (1990; 1998). De maneira resumida, amplificadores culturais são recursos de ordem material ou semiótica que ampliam o raio de ação das pessoas. Nesse exato sentido, compreendemos o discurso argumentativo: uma construção lingüística que alarga as possibilidades de o conhecimento se fazer efetivo.

Objetivos

O objetivo geral do trabalho consiste em interpretar o papel desempenhado pela fala do professor, enquanto discurso mediador da aprendizagem, em uma sala de aula de

filosofia. Os objetivos específicos são: i) categorizar as estratégias discursivas do professor no que se refere à instauração da argumentação em sala de aula; ii) detalhar como essas ações repercutem no ambiente investigado; iii) elaborar um esquema descritivo para as ações discursivas categorizadas.

Método

Os dados analisados foram construídos a partir de uma pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva (stricto sensu – mestrado) da Universidade Federal de Pernambuco. O acompanhamento das atividades em sala de aula se deu ao longo do ano primeiro semestre do ano de 2001. Na dissertação gerada pela pesquisa, o objeto alvo da investigação foi o discurso dos estudantes. Nesse artigo, a análise recai nas ações discursivas do professor.

Nos dados apresentados a seguir, enfocamos as ações verbais efetuadas pelo professor e suas repercussões no ambiente de sala de aula, intentando a construção de um esquema para representação de sua atividade.

Na discussão selecionada, os participantes discutem sobre o tema da verdade. Será o “falar a verdade” algo sempre “certo”? Essa é a pergunta levantada pelo professor, que dá o norte para a discussão dos alunos. No primeiro momento, o “falar a verdade” é defendido a partir de uma perspectiva universalista, sendo, portanto, uma atitude preferível. No entanto, em função das ações do professor, tal perspectiva (compreender o “falar a verdade” como valor universal) sofre alterações importantes. E, assim, no decorrer da discussão, o ato de “falar a verdade” é relativizado, despontando valores concorrentes, como, por exemplo, o valor atribuído à vida humana. Na análise apresentada, a ênfase será dada aos aspectos presentes ao discurso do professor que possibilitaram tanto o surgimento dos argumentos quanto suas transformações.

Discussão analisada

T1) Prof- Vocês acham que uma pessoa pode falar uma verdade sem ter a intenção de prejudicar?

T2) Vários alunos- Pode...

T3) Prof- E o inverso: falar a verdade e prejudicar alguém?

T4) Vários alunos- pode.

T5) Prof- Você aí que disse que pode, alguém poderia dar um exemplo?

- T6) *Laura- Eu, vamos dizer, eu tenho uma doença muito forte, sendo que o povo sabe e o povo diz que eu tenho uma doença fraca, assim...Aí tão mentindo pra mim. E a verdade, quando eu souber, acho que vai doer, vai magoar.*
- T7) *Prof- Sim. Mas você, nesse caso, como é que você conceituaria a verdade? Seria uma coisa certa de falar ou uma coisa errada?*
- T8) *Ana- Uma coisa certa de falar.*
- T9) *Prof- Certa de falar. Mesmo magoando a pessoa?*
- T10) *Ana- Mesmo magoando.*
- T11) *Prof- Quem é que pensa ao contrário, diferente?*
- T12) *Prof- Dá esse exemplo, vamos dizer, uma pessoa está doente, com uma doença grave, e o médico ao invés de... deveria falar pra ele, e...*
- T13) *Laura- Falou pra mãe e a mãe não quer dizer pra ele.*
- T14) *Prof- Falou pra mãe, né? e a mãe não quer dizer pra ele. Você acha errado isso?*
- T15) *Laura- Eu acho isso errado.*
- T16) *Roberta- Eu acho certo.*
- T17) *Prof- Acha certo? Por que você acha certo?*
- T18) *Roberta- Sei lá professor... uma pessoa quando tá doente, ela saber de uma doença que não tem cura, professor? Sei não... eu mesmo se tivesse doente de uma doença que não tem cura, não queria que me dissessem não.*
- T19) *prof- E você, Laura, você disse que pensa o contrário. Você poderia explicar?*
- T20) *Laura- Eu queria que me dissessem, pra saber logo... eu tou doente, e daqui a pouco eu morro... é melhor saber.*
- T21) *prof- É... por favor... você. Você concorda com Laura ou com Roberta?*
- T22) *Paula- Laura.*
- T23) *Prof- Por quais motivos?*
- T24) *Paula- Porque eu acho certo contar a verdade.*
- T25) *Prof- Por mais que doa, você acha certo contar a verdade?*
- T26) *Ana- Eu também acho. Falar a verdade acima de tudo.*
- T27) *Prof- Por que você pensa desse jeito: falar a verdade acima de tudo?*
- T28) *Prof- Se, por exemplo, eu sou capitão de um navio... vocês são minha tripulação...e vocês estão numa festa, num local fechado, com muita gente, muita gente mesmo, e o navio sofre uma avaria...*
- T30) *Renata- Bate no gelo.*
- T32) *Prof- Não precisa entrar em detalhes... Tem uma avaria muito grande. Então, qual seria o certo, falar a verdade?*
- T36) *Prof- Minha gente, olhem o navio está afundando... Por que você acha que não pode dizer?*
- T37) *Diego- Sei lá...acho que se eu dissesse, o pessoal ia vira uma loucura.*
- T38) *Prof- Mas segundo minha amiga aqui: a verdade acima de tudo. E aí? como é que fica essa questão?*
- T39) *Prof- Você acha que não pode mentir. Diego o que é que aconteceria, eu no salão do navio, chegando pra muita gente e dizendo: “olha pessoal, o navio, ele está com avaria e vai afundar”. O que é que aconteceria? Aí seria o momento de falar a verdade?*
- T40) *Laura (interrompendo Diego)- É melhor comunicar...o pessoal tudo morrendo...todo mundo tinha que tentar se salvar.*
- T41) *Prof- Prof- E você acha que não morreria já, um monte de gente ali não?*
- T42) *Laura- Com certeza, mas a maioria (provavelmente maioria)...algumas pessoas também podiam se salvar.*
- T43) *Tiago- É.*
- T44) *Prof- Alguém poderia dizer alguma ocasião, algum momento que a verdade não seria como ela disse: “a verdade acima de tudo”, teriam alguma situação que a verdade não estaria acima de tudo?*

T45) Júnior- A mãe abandona o filho... Aí o menino vai pra uma família boa, aí... ele é feliz com outra família. Aí, pra que a mãe lá e fala a verdade? Deixa o menino pensar que...

T46) Laura (interrompendo) - Eu falaria.

T47) Júnior- A mãe abandonou o menino, não quis o menino... Aí o menino era feliz com outra... Pensando que tinha pai e mãe...aí se a outra vai...

T48) André- Aí quando estiver contente, descobre. Se fizer algum tipo de exame de sangue?

T50) Prof- Vocês poderiam ouvir uma pessoa? Diego (que está com a mão levantada), por favor.

T51) Diego- Eu acho até que a verdade pode ser que seja certa uma vez...mas, pode ser que assim...de vez em quando...como num caso desse, você pode contar a mentira ou a verdade. Agora a verdade pode ser errada. Por exemplo: Minha vó tá morrendo, o filho dela tá doente: vai morrer...aí, se eu disser pra ela, ela pode morrer. Aí eu posso dizer a mentira...

T52) Prof- De quem é a vez?

T53) Pesquisador- Eu pensei num exemplo aqui...primeiro passa uma pessoa de bem, correndo. Logo depois chega um louco, que está com armas na mão, a pessoa descreve a primeira pessoa que passou correndo e me pergunta. Então eu tenho duas situações: eu posso dizer onde está aquela pessoa e o louco vai e mata ele...e eu posso mentir, né? Para que o louco não consiga matar o sujeito. O que é que devemos fazer?

T54) Ana- mentir.

T55) Vários alunos- mentir.

T56) Diego- Claro.

T60) Júnior- Às vezes é melhor mentir, professor.

T61) Prof- Às vezes é melhor mentir!?! Então, parece que tá se mudando...

T62) Júnior- Em algumas situações, nós somos obrigados a mentir.

Resultados e discussões

De saída, uma das ações efetuadas pelo professor consiste em expor questões instauradoras do processo argumentativo. É assim que, se em T1 o professor pergunta pela possibilidade de “a verdade” ser falada sem a intenção de prejudicar, em T3 pede exatamente o oposto: “a verdade” ser falada prejudicando alguém, acenando para a possibilidade de defesa de perspectivas divergentes.

T1) Prof- Vocês acham que uma pessoa pode falar uma verdade sem ter a intenção de prejudicar?

T2) Vários alunos- Pode...

T3) Prof- E o inverso: falar a verdade e prejudicar alguém?

T4) Vários alunos- pode.

Uma vez o tema sendo aceito como polêmico, há uma intensificação nos pedidos por posicionamentos: T5, T7 e T9. É interessante ressaltar que, embora imersos em contexto de argumentação, os três turnos referidos não explicitam a necessidade de apresentação de justificativas. Souto (2001) defende que o engajamento em práticas argumentativas muitas vezes tem início com a simples defesa de pontos de vista.

T5) Prof- Você aí que disse que pode, alguém poderia dar um exemplo?

T7) Prof- Sim. Mas você, nesse caso, como é que você conceituaria a verdade? Seria uma coisa certa de falar ou uma coisa errada?
T8) Ana- Uma coisa certa de falar.
T9) Prof- Certa de falar. Mesmo magoando a pessoa?

Porém, ao longo da discussão, essa atitude (apresentar pontos de vista sem justificá-los) será cada vez menos aceita. Assim temos, por exemplo, T17 e T19, como cobranças remetidas a T16 e T15, respectivamente. T15 e T16 são simples afirmações de perspectivas opostas desassociadas de justificativas. As ações seqüentes do professor, T17 e T19, indicam a necessidade de justificacão para as posições assumidas.

T15) Laura- Eu acho isso errado.
T16) Roberta- Eu acho certo.
T17) Pro-f Acha certo? Por que você acha certo?
T18) Roberta- Sei lá professor... uma pessoa quando tá doente, ela saber de uma doença que não tem cura, professor? Sei não... eu mesmo se tivesse doente de uma doença que não tem cura, não queria que me dissessem não.
T19) prof- E você, Laura, você disse que pensa o contrário. Você poderia explicar?

Outro aspecto sistemático da fala do professor é o pedido para manifestação de oposições aos argumentos emergentes. Na introdução desse artigo, foi ressaltada uma das características fundamentais do discurso argumentativo: sua natureza dialética. O despontar da contra-argumentação instaura processos de negociação entre proponentes e oponentes. Os turnos T11 e T14 são interpretados aqui como recurso promotor do surgimento de elementos opositivos.

T9) Prof- Certa de falar. Mesmo magoando a pessoa?
T10) Ana- Mesmo magoando.
T11) Prof- Quem é que pensa ao contrário, diferente?
T44) Prof- Alguém poderia dizer alguma ocasião, algum momento que a verdade não seria como ela disse: “a verdade acima de tudo”, teriam alguma situação que a verdade não estaria acima de tudo?

Dando seqüência à atividade, o professor lida com as divergências que despontam. Tais diferenças devem ser resolvidas no seio do próprio discurso. A partir do surgimento de tensões decorrentes de movimentos de argumentação e contra-argumentação, o professor aponta o discurso como local apropriado para resolução das oposições surgidas. Isso não acarreta finais consensuais, mas instaura momentos de negociação que trazem benefícios em termos de construção participativa de significados, permitindo mudanças, transformação e consolidação acerca do conhecimento em jogo.

T15 e T16 marcam as divergências existentes entre as posições das alunas Laura e Roberta. A existência de oposição gera a necessidade de sua superação. Como essa oposição permanece, T18 e T20, o professor chama ao discurso uma terceira aluna, T21. O turno T38 aponta para o mesmo caminho. Após ressaltar as divergências entre a argumentação do aluno Diego e da aluna Ana, o professor pede para os estudantes manifestarem suas posições frente aos desacordos.

T18) Roberta- Sei lá professor... uma pessoa quando tá doente, ela saber de uma doença que não tem cura, professor? Sei não... eu mesmo se tivesse doente de uma doença que não tem cura, não queria que me dissessem não.

T19) prof- E você, Laura, você disse que pensa o contrário. Você poderia explicar?

T20) Laura- Eu queria que me dissessem, pra saber logo... eu tou doente, e daqui a pouco eu morro... é melhor saber.

T21) prof- É... por favor... você. Você concorda com Laura ou com Roberta?

T36) Prof- Minha gente, olhem o navio está afundando... Por que você acha que não pode dizer (a verdade)?

T37) Diego- Sei lá...acho que se eu dissesse, o pessoal ia vira uma loucura.

T38) Prof- Mas segundo minha amiga aqui: a verdade acima de tudo. E aí? como é que fica essa questão?

O elenco de ações selecionadas até então dizem respeito à forma que o discurso assume: a argumentação. No entanto, há outras ações que se direcionam a aspectos epistêmicos. Como a investigação examina uma sala de aula, é natural que existam objetivos pedagógicos a serem alcançados. Isso quer dizer que o professor não é imparcial diante das múltiplas perspectivas emergentes. No entanto, essa parcialidade deve ser exercida de maneira cautelosa. Manifestar-se incisivamente a favor ou contra as perspectivas trazidas ao discurso seria trair a si mesmo e aos alunos (as), desde que boa parte de seus esforços foram canalizados para evidenciar a natureza polêmica dos tópicos discutidos. Ao contrário do que ocorre nas Ciências Exatas, onde há um corpo de conhecimento canonizado, em Filosofia/Ética há uma folga para que os argumentos não sejam tomados como universalmente válidos.

Essa peculiaridade do domínio do conhecimento onde se situa a argumentação faz com que a fala do professor incida epistemologicamente sobre os pontos de vista dos alunos, a partir da ação de conferir ou subtrair legitimidade aos argumentos emergentes.

Na discussão analisada, inicialmente, a argumentação da turma tende a defender o “falar a verdade”: T8, T15, T20, T22, T24 e T26. Em T8, falar a verdade é apenas “uma coisa certa de falar”. Em T26, o “falar a verdade” é absolutamente certo. Tomando como

referencial as próprias falas dos estudantes, entre T8 e T26, a verdade passa a ser tomada como valor máximo a orientar os juízos de valor ou o julgamento moral dos alunos.

Em investigações acerca de valores, concebê-los como absolutos, assumindo-os independentemente de avaliar aspectos contextuais que circundam sua ocorrência, pode redundar em juízos problemáticos. Assim, a primeira tarefa do professor, sob o ponto de vista epistemológico, consiste em enfraquecer as perspectivas universalistas predominantes na primeira metade da discussão.

T27 e T28 podem ser entendidos como forma de sinalizar à comunidade as posições que ele próprio teria na avaliação do dilema examinado pela turma. T27 é mais que uma cobrança por justificação, isso porque T26, turno ao qual se refere, já está justificado. T27 pede uma avaliação ou, até mesmo, revisão da própria justificativa. T28 é peculiar. Marca o professor criando contra exemplos. Note-se que até então ele vem apenas solicitando exemplos: T5 e T12. Ao submeter os fundamentos dos argumentos a uma revisão e apresentar contra exemplos para os argumentos expostos, em turnos subseqüentes, a fala do professor retira legitimidade das perspectivas às quais se dirige.

T26) Ana- Eu também acho. Falar a verdade acima de tudo.

T27) Prof- Por que você pensa desse jeito: falar a verdade acima de tudo?

T28) Prof- Se, por exemplo, eu sou capitão de um navio... vocês são minha tripulação...e vocês estão numa festa, num local fechado, com muita gente, muita gente mesmo, e o navio sofre uma avaria...

Em um sentido diametralmente oposto, as ações discursivas do professor podem também conferir força aos argumentos. A partir do turno T53 – uma participação do pesquisador apresentando um contra exemplo oposto às posições universalistas –, os argumentos formulados tornam evidentes a ocorrência de transformações nos significados apreciados. Os valores não são mais vistos como absolutos. As mudanças que despontam na argumentação dos alunos(as) são respaldadas e legitimadas pelo professor.

O turno T61 enfatiza o processo de transformação que sofre o discurso. A interação entre o aluno Júnior e o professor, T60–T61, encoraja o estudante a ser mais incisivo nas suas criações e, como resultado, obtém-se T62 – um argumento mais sofisticado, afirmado em forma imperativa, assinalando que em uma investigação acerca de valores o “falar a verdade” deve ser depreciado frente a outros valores.

T60) Júnior- Às vezes é melhor mentir, professor.

T61) Prof- Às vezes é melhor mentir!?! Então, parece que tá se mudando...

T62) Júnior- Em algumas situações, nós somos obrigados a mentir.

A partir da análise feita nos parágrafos acima, é plausível falar que as ações verbais configuram o ambiente da sala de aula em relação a dois aspectos cruciais: aspectos argumentativos e epistêmicos. Porém, existe um terceiro papel, também importante, exercido pelo professor, que merece ser destacado por moldar o ambiente da sala de aula: a fala do professor institui normas para participação em situações de argumentação coletiva. O professor se ocupa com questões concernentes a regras a serem respeitadas na sala de aula. Seja chamando atenção para a consideração das formulações desenvolvidas pelos colegas, assinalando a existência de formas corretas de dispor do turno de fala (levantando o braço, por exemplo) ou mostrando que a posse momentânea da palavra está sujeita a uma ordenação, onde cada um tem a sua vez.

Os turnos T50 e T52 servem como exemplos ilustrativos para tais ações. A implementação de atitudes de respeito mútuo entre os participantes das discussões se constitui em um grande ganho, pois além de favorecer o próprio processo discursivo, fortalece a formação dos conceitos de cidadania e democracia no grupo.

<p><i>T50) Prof- Vocês poderiam ouvir uma pessoa? Diego (que está com a mão levantada), por favor.</i></p> <p><i>T52) Prof- De quem é a vez?</i></p>
--

Conclusões

Como afirmado no início, o presente artigo procura entender as relações firmadas entre argumentação e processos de construção de conhecimentos em contexto de sala de aula. Ao longo da investigação, as ações verbais do professor mostraram desempenhar importante papel acerca desses processos. Essas ações foram agrupadas de acordo com suas repercussões observadas no ambiente. A categorização ou esquematização da atividade do professor é, em certos aspectos, um empobrecimento da própria atividade, desde que desconsidera alguns elementos tangenciais, como, por exemplo, momentos marcados por brincadeiras, situações de humor, etc. No entanto, afora essas perdas, construir um esquema para representação do discurso do professor representa um avanço no sentido de entender o alcance desse mesmo discurso, destacando seus aspectos sistemáticos. O atual trabalho aponta essa visão esquemática das ações verbais do professor categorizando-as em três grandes grupos: i) ações que criam condições para emergência da forma discursiva que deve prevalecer na sala de aula investigada: a forma argumentativa; ii) ações que conferem,

ou não, legitimidade epistemológica aos argumentos apresentados; iii) ações que instituem normas para regular a condução polida da fala em situações discursivas coletivas.

A partir do que foi exposto acima, conclui-se que o professor instaura condições para que os estudantes participem das discussões através de ações argumentativas, respaldadas em bases epistêmicas apropriadas, respeitando os regulamentos que regem o cordial uso da fala em ambientes sociais.

No entanto, se os alunos realizam ações discursivas como forma de engajamento nas discussões, o professor se vale do uso, também, de ações que possibilitam o engajamento referido. Sendo assim, fica notório o papel diferenciado existente entre a fala do professor e a dos alunos. A diferença básica pode ser resumida neste jogo de palavras: *os alunos se preocupam com os problemas que alimentam as discussões, enquanto o professor se preocupa em alimentar as discussões com problemas*. Dessa forma, há objetivos diferenciados, para os quais se voltam o discurso do professor e as falas dos alunos(as).

Como proposta para o entendimento do papel exercido pelo professor e do alcance de suas ações em sala de aula, o estudo constata que tais ações estão sempre direcionadas à realização de objetivos que visam a fins determinados, referentes aos aspectos macro e estruturais do discurso. Essas ações são empregadas para alcançar fins bem específicos, que dizem respeito à atividade em seu nível holístico. Em síntese: o professor, agindo mediante o uso de sua fala, lança recurso de ações meta-discursivas que cumprem três objetivos principais: i) Configuram o ambiente discursivo favorecendo a ocorrência da argumentação; ii) referendam epistemologicamente ou não as perspectivas emergentes; iii) instituem regras para regulamentar o uso da fala no contexto da sala de aula.

Referências

BRETON, P. **A argumentação na comunicação**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 1999.

BRUNER, J. **Acts of meaning**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. **Realidade mental, mundos possíveis**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

CANDELA, A. A construção discursiva de contextos argumentativos no ensino de ciências. In: Coll, C.; D. Edwards (Org.). **Ensino, aprendizagem e discurso em sala de aula: aproximações ao estudo do discurso educacional**. p. 143-169. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

COLE, M. **Culture and cognitive development: From Cross-cultural Research to Creating Systems of Cultural Mediation**. v. 1. London: sage, 1995.

EDWARDS, D. Em direção a uma psicologia do discurso em sala de aula. In: C. Coll & D. Edwards (Orgs.). **Ensino, aprendizagem e discurso em sala de aula: aproximações ao estudo do discurso educacional**. P. 47-74. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

HICKMANN, M. The implications of discourse skills in Vygotsky's developmental theory. In: Wertsch, J. (ed.). **Culture communication and cognition: Vygotskian perspectives**. New York: Cambridge University Press. p. 162-179. 1985.

INAGAKI, K., HATANNO, G.; MORITA, A. E. Constuctions of mathematical knowledge through whole-class discussion. **Learning and Instruction**, v. 8, p. 503-526. 1998.

KALINOWSKI, G. **Lógica del discurso normativo**. 1. ed. Madrid: Ed. tecnos, 1975.

KOCH, I. G. V. **Argumentação e linguagem**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

LEITÃO, S. L. The potential of argument in knowledge building. **Human Development**, v. 6, p. 332-360. 2000.

_____. Analyzing Changes in View During Argumentation: A Quest for Method. **Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research**, North America, 2, sep. 2001. Disponível em: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/907/1983>. Acesso em 04 Jun. 2007.

_____. Argumentação e desenvolvimento do pensamento reflexivo. **Psicologia, reflexão e crítica**. Porto Alegre, v. 20, n. 3, 2007. disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prc/v20n3/a13v20n3.pdf> acesso em: 21 set 2008.

LIPMAN, M.. **A Filosofia vai à escola**. São Paulo: Summus. 1990.

_____. **O pensar na Educação**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1995.

_____. **Natasha: Diálogos Vygotskianos**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul Ltda. 1997a.

_____. **Luísa**. São Paulo: Difusão de Educação e Cultura. 1997b.

LÚRIA, A. R. **Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations**. Cambridge: Harvard University Press. 1976.

MAZZOTTI, T. B.; OLIVEIRA, R. J. **Ciência(s) da Educação**. Rio de Janeiro: DPA, 2000.

PERELMAN, C.. **Lógica jurídica: Nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PONTECORVO, C.; GIRARDET, H. Arguing and reasoning in understanding historical topics. **Cognition and Instruction**, v. 11, p. 365-395. 1993.

SOUTO, R. P. **Argumentação coletiva em sala de aula e construção de conhecimentos no campo da ética: uma abordagem processual**. 2001. 149 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Cognitiva) - Universidade Federal de Pernambuco, *Orientador*: Selma Leitão Santos.

VAN EEMEREN, F. H.; GROOTENDORST, R.; HENKEMANS, F. S. **Argumentation. Analysis, evaluation, presentation**. Mahwah: Erlbaum Associates. 2002.

Data de submissão: 30-05-11

Data de aprovação: 18-11-12