

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

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

Ano 5, Nº1, Jan./Jun. 2012

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



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO V, NÚMERO 1, JAN.-JUN. 2012

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

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

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

Moemia Gomes de Oliveira Miranda

Pró-reitor de Extensão

Francisco Vanderlei de Lima

Diretor do Campus Caicó

Francisco de Assis Costa da Silva

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Francisco de Assis Costa da Silva

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 V, n. 1, páginas do artigo, jan.-jun. 2012. 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)

Editores responsáveis

José Teixeira Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (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

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCG)
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	
Notas para a biopolítica de uma ética negativa Hilan Bensusan	11
Arendt: Sócrates e a política José João Neves Barbosa Vicente	25
O sumo bem no <i>Dialogus</i> de Pedro Abelardo Pedro Rodolfo Fernandes da Silva	35
Um olhar kantiano acerca do problema da seleção artificial Fabiano Queiroz da Silva	49
Revisitando o debate sobre o fetichismo na música e a regressão da audição de Theodor W. Adorno Jean Henrique Costa	59

Apresentação

Em 2012 o Curso de Filosofia do Campus Caicó completa 10 anos de criação. Nesse tempo muitas pessoas contribuíram para o crescimento e a consolidação do ensino e da pesquisa em Filosofia na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN e, em especial, no Campus Caicó. A revista *Trilhas Filosóficas* é também fruto desse esforço. Sendo assim, é justo e necessário agradecermos àqueles que contribuíram e contribuem para a consolidação e crescimento de *Trilhas Filosóficas*.

Mantendo-se fiel ao compromisso social e à política editorial da revista, a presente edição publica trabalhos inéditos na área da filosofia e na interface entre filosofia e educação. O primeiro trabalho analisa as consequências e as implicações das posições assumidas por Julio Cabrera, em sua ética negativa. Por sua vez, o artigo “Arendt: Sócrates e a política” propõe apresentar a importância de Sócrates para os “assuntos políticos” tendo em vista a perspectiva assumida por Hannah Arendt. Os trabalhos seguintes estão dedicados a temas e discussões éticas. No artigo, “O Sumo Bem no *Dialogus* de Pedro Abelardo”, o autor busca investigar a proposição de Pedro Abelardo “segundo a qual o essencial da ética está em mostrar o que é o sumo bem, de que modo este pode ser alcançado e, por consequência, o sumo mal evitado”. Por sua vez, o segundo texto dedicado à ética propõe pensar o problema da seleção natural a partir de uma perspectiva kantiana. O autor argumenta que “o problema da seleção artificial, temática da bioética e da biotecnologia, será abordado a partir dos comentários de Sloterdijk, mas a análise filosófica moral decorrerá a partir do critério kantiano de decidibilidade”. Por fim, selecionamos ainda para o presente número um artigo dedicado à educação e ao ensino de filosofia: “Revisitando o debate sobre o fetichismo na música e a regressão da audição em Theodor W. Adorno” o autor discute sobre “a atualidade do debate sobre o fetichismo na música e a regressão da audição [...] em Theodor W. Adorno”. O objetivo do trabalho é “mostrar alguns contornos da discussão, algumas possibilidades de compreensão do consumo de música popular e os limites impostos, no âmbito da educação musical, pela indústria cultural”.

Os Editores

Notas para uma biopolítica da ética negativa

Hilan Bensusan*

Data de submissão: 10 mar. 2012

Data de aprovação: 11 mai. 2012

Resumo

Julio Cabrera assevera, em sua ética negativa, que a vida humana é em si mesma um valor. Esta posição tem muitas interessantes consequências e algumas de suas implicações biopolíticas são analisadas aqui. Em particular, a relação entre vontade de sobrevivência e governabilidade é considerada desde o ponto de vista negativo de Cabrera.

Palavras – chave: Julio Cabrera. Biopolítica. Ética negativa.

Abstract

Julio Cabrera claims, in his negative ethics, that human life is not to be considered a relevant value in itself. This position has several interesting consequences and some of its biopolitical implications are analyzed here. In particular, the connection between governability and the will for survival is considered from Cabrera's negative point of view.

Keywords: Julio Cabrera. Biopolitical. Negative ethics.

the trouble with tragedy is the fuss it makes about life,
death and other tupenny aches.
Samuel Beckett

Julio Cabrera (1989, 1996, 2004, 2009) propõe uma ética que não assume que a vida humana é ela mesma um valor. Em particular, minha própria vida não é um valor – minha subjacência, minha permanência, minha integridade não é um valor. Ademais, ele diagnostica que grande parte do pensamento ético se move em um paradigma afirmativo: considera a vida humana um valor e muitas vezes um valor central. Cabrera procura tirar as consequências do abandono desta suposição afirmativa – e elas são muitas e interessantes. Neste pequeno ensaio, gostaria de me concentrar em algumas consequências políticas e biopolíticas da rejeição das éticas

* Doutorado em Sussex, pós-doutorados em Granada, Nottingham e Paris 8. Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

afirmativas. Surge aqui o espectro da vida nua, da vida matável: Agamben (1995) entende que a base do poder do soberano e da ordem biopolítica é a vida nua, aquela que pode ser eliminada sem conseqüências. A primeira vista, parece que as éticas afirmativas são o que afasta a vida de sua nudez, que torna ela digna de ser preservada por si mesma. Porém, veremos que a relação entre as éticas afirmativas de um lado e a vida nua de outro é também estreita e que a insistência no valor incondicionado da vida produz circunstâncias em que a vida é preservada ao preço de todas as suas qualidades.

As éticas afirmativas são éticas da permanência de si: minha vida introduz por ela mesma um valor – ela tem que ser preservada, independente de suas qualidades. Quando nos movemos por um desejo de sermos preservados, temos sempre alguma coisa a perder, alguma coisa deve subjazer às mudanças a nossa volta. As éticas afirmativas são as éticas que permitem a governabilidade: elas tornam possível a entrega de poderes e capacidades em troca da preservação da vida. As pessoas que temem pela sua própria vida são governáveis – quem dá mais valor a alguma causa que a própria vida, se move para além da capacidade negociação dos governos. Pessoas governadas abrem mão de parte de seus valores para preservar suas vidas: trata-se de pessoas hobbesianas, aquelas que negociam com outros poderes a partir do temor pelas próprias vidas. A história da governabilidade se confunde com a história da produção de pessoas hobbesianas. Parte desta história está no valor da vida pela vida, está na produção de pessoas que colocam sua própria sobrevivência acima de tudo, acima de qualquer outro valor. O postulado das éticas afirmativas de que a vida é um valor cria uma homogeneidade entre diferentes: independente do que mais é tomado como tendo valor, a vida é algo que todos prezam. Uma vez que há um valor comum, existe uma base de negociação. É a partir deste valor comum que se inserem direitos e quem é responsável por aplicá-los. É o valor da vida custe o que custar que começa a estabelecer também a possibilidade do monopólio a violência: eu abro mão da minha violência para poder ter direito a minha segurança; nada me fará engajar em violência e assim as instituições de governo garantem a integridade da minha vida. O amor a sua própria segurança empalidece qualquer outro valor e, assim, as éticas afirmativas são também as éticas da tortura. Elas tornam possível que a tortura seja um procedimento formal para fazer com que as pessoas abandonem qualquer valor: quem resiste à tortura, é ingovernável, não está a mercê do dispositivo de medo hobbesiano. Qualquer um pode desistir de qualquer coisa em nome de outro valor – em nome do valor comum da própria vida.

Assim, o apreço pela autopreservação é a porteira da governabilidade: pessoas que adquiriram o valor de sua autopreservação podem abrir mão de qualquer causa, de qualquer causa, de qualquer outro valor. As instituições de governo – principalmente o estado – não precisam estar a serviço de nenhum outro valor, apenas a serviço do valor da segurança; elas se apóiam apenas na necessidade sentida de garantir segurança. Primo Levi entendeu que quem sobreviveu ao *Lager* colocou em algum momento sua sobrevivência acima de qualquer outro valor – e a suspeita de que ele talvez tenha sobrevivido em lugar de outra pessoa foi que o levou a se matar mais de quarenta anos depois da libertação do campo. Os sobreviventes – e este é o drama que impede o testemunho do Lager segundo Agamben em *Quele resta di Auschwitz* (1999) – é que quem sobreviveu foi quem colocou sua sobrevivência como prioridade a qualquer outro valor em sua vida. Primo Levi tem um conto sobre espécies suicidas (1971); um pesquisador químico consegue sintetizar a substância que faltava nos organismos dos peixes que se suicidavam sazonalmente em uma praia – ele a chama de substância do amor à vida pela vida. O químico descobre uma tribo longínqua em que as pessoas infelizes apresentam em um tribunal comunitário que decide se elas têm razões suficientes para se matar – e se este for o caso, elas se matam. O químico consegue sintetizar a substância da vida pela vida e manda de presente para a tribo que, ingovernável, recusa o presente dizendo que prefere a morte à ilusão. A autopreservação a qualquer custo obnubila qualquer valor – a tribo longínqua é ingovernável como as pessoas-bomba, elas consideram que outra coisa pode ter mais valor do que a mera sobrevivência. As éticas afirmativas são éticas de um valor fixo, um valor que derrete os demais, que faz os demais desaparecerem. São éticas da sobrevivência.

Deleuze (1995) introduz *Our Mutual Friend* de Charles Dickens dizendo que ninguém descreveu melhor o que é *uma* vida. Na estória de Dickens, um homem odiado está à beira da morte, e as pessoas que o odeiam passam a respeitá-lo e até mesmo amá-lo diante dos seus parcos sinais de vida. Não é a vida enquanto sobrevida que eles prezam, mas talvez aquilo que a vida é capaz de trazer, aquilo que a vida é condição de possibilidade. Agamben (2005) contrasta *uma vida...* com a vida nua: trata-se de uma distinção sobre potências. A primeira traz consigo possibilidades, a segunda se esgota nela mesma, a segunda é apenas a bruta sobrevivência. As éticas afirmativas não são éticas do que surge com a vida, não são éticas que cultivam as potências da vida, mas são éticas que separam a vida de todas as suas potências e colocam valor apenas na vida ela mesma, desprovida de potências, desprovida de capacidades, desprovida de qualidades, desprovida

de forma fixa da vida dilapidada de qualquer característica, da vida nua. É como se a ética fosse não mais que um cinturão de proteção em torno de um mínimo denominador comum e, é claro, há um preço a ser pago por este cinturão; há que se viver uma vida passível de ser protegida por ele, uma vida preservável (e o que é preservável é o que pode subjazer a qualquer atributo ou propriedade; a preservabilidade instaura a governabilidade).

As éticas afirmativas têm sua base às vezes apresentada como natural e apoiada em um suposto instinto de sobrevivência. É possível apontar em uma manobra assim um tipo de falácia naturalista: ora, como somos não deveria ter implicações sobre como devemos ser (ou sobre o que é eticamente um valor). Poderíamos dizer que existe uma articulação ética que não é compatível com o instinto de sobrevivência. Mas poderíamos aqui também suspeitar do tal instinto. Spinoza tinha uma noção de *conatus* que pode nos ajudar a elaborar essa suspeita: o *conatus* é a tendência a perseverar de tudo o que está vivo – a vida envolve *conatus*.¹ Mas esta tendência a perseverar é qualitativamente e quantitativamente variável, ela é mais aberta, mais frágil, mais vulnerável, mais ou menos intensa como é a fome – o *conatus* é uma espécie de fome, as vezes estamos mais famintos, as vezes menos. É também como a libido, que é plástica o suficiente para variar extremamente de intensidade de acordo com o que ocorre nas circunstâncias.² E, para Spinoza, o *conatus* responde à alegria que aumenta sua intensidade e a tristeza que a diminui. A tendência a perseverar não é independente do ambiente e está ela mesma impregnada de uma plasticidade, como sugere o conto de Levi. Querer sobreviver não é querer sobreviver a qualquer preço – o *conatus*, ao contrário de um instinto de sobrevivência fixo e sempre presente, é modulado por nossa vida afetiva. Eis uma idéia central de Spinoza: a ética, e a vontade de viver, não pode ser dissociada da dinâmica dos afetos. Trata-se de uma idéia que permite pensar um contraste entre vida e sobrevivência. E, portanto, na instauração de um desejo pela sobrevivência sem qualificação que preside os dispositivos da

¹ Catherine Malabou (2009) aponta para a pertinência de uma noção como *conatus* para a neurofisiologia do cérebro e do sistema nervoso. O apego a vida parece ser modulado também no nosso sistema nervoso, não é um fato fisiológico dado, mas exibe um grau de plasticidade.

² Agamben insinua uma relação forte entre o fascismo e a instauração da vida nua. Analogamente, tendo em mente filmes como “Salô” de Pasolini, podemos pensar que a Repubblica queria instalar uma espécie de sexo nu, ou de libido nua em que toda modulação é perdida e os corpos atendem apenas a uma forma sem qualidades dos desejos; é como se os fascismos quisessem instaurar uma espécie de estaca zero da vida (ou da libido).

constituição de um *homo hobbesianus*, que inaugura a governabilidade. Mas, para Spinoza, o desejo de sobrevivência não é incondicional. E é modulado por afetos: as circunstâncias do poder podem tornar a sobrevivência intolerável.

Há um elemento nietzscheano também na crítica às éticas afirmativas pautadas na sobrevivência nua. Deleuze (1972) considera que um dos textos mais nietzscheanos de sua época é de Richard Deshayes que escrever “viver, não é sobreviver” pouco antes de receber uma granada em uma manifestação. Nietzsche diagnosticou que as forças reativas haviam preponderado na era do ressentimento, que é a era da governabilidade. A sobrevivência aparece como uma destas forças, uma força que neutraliza a coragem de desintegração, contra as forças centrífugas que nos dissolvem em nome de alguma outra coisa que não seja a preservação do que há. As éticas afirmativas são éticas preservativas, são éticas que procuram manter a vida que há. É a preservação o valor supremo. É uma ética de valores fixos, permanentes em que a vida não é pensada em suas possibilidades de reinvenção, de constituição de alguma outra coisa. A supremacia do valor da vida impede que outros valores surjam, valores que atravessem a vida, mas que não se limitem a ela, em sua nudez, em sua subjacência.³

O apego à vida pela vida parece muitas vezes ser também o melhor candidato a ‘último valor’, no sentido daquele valor que subsiste a perda de todos os outros. O valor supremo é a vida: que vida? Nua, anêmica, conclusão de um arrazoado macabro do niilismo, desejar mais que qualquer coisa. É a ética afirmativa a ética da ajuda humanitária em campos de refugiados, postos a sobreviver por anos sob qualquer condição. Zizek fala dos bombardeios americanos no Afeganistão depois do 10/7 que eram apresentados como condição para a entrega da ajuda humanitária aos campos de refugiados; os bombardeios abriam caminho para que os aviões despejassem alimentos e outros itens de sobrevivência.⁴ Os refugiados estão sendo auxiliados se eles estão vivos. Nos campos, à sobrevivência tudo o

³ A autopreservação talvez não deva ser pensada como a sobrevida de qualquer coisa que siga vivendo, mas de um eu em uma forma específica, como um arquétipo de si. Assim insinua o fragmento 275 em Bensusan et al. 2012: Amar arquétipos de si, querer se preservar da degeneração – querer subjazer. Assim se produzem pessoas governáveis, a mercê do medo. E elas começam então a fazer a grande política – aquela dos estados, dos exércitos, das leis da cidade. [...] Já quem se solta do amor aos arquétipos de si, se solta da governabilidade: fica ao léu no meio das maresias políticas [...]. A anarqueologia, que conduz os fragmentos deste livro, se insere no esforço de pensar para além das archés, e, portanto, para além da governabilidade.

⁴ Zizek em 2003 e Arundhati Roy 2001 comentam que os refugiados nunca sabiam se os aviões que sobrevoavam estavam despejando bombas ou comida – ela fala de uma “alms race”, em alusão a “arms race”.

mais pode vir a ser sacrificado. Trata-se de um espaço em que nenhum outro valor tem espaço senão o da mera sobrevivência onde os refugiados são pessoas governáveis *in vitro*; a missão dos campos é nada mais que preservar aquelas vidas. Talvez o campo de refugiados seja uma das encarnações privilegiadas das éticas afirmativas. Muitas pessoas de comunidades reconhecidas como autóctones e desprovidas de qualquer condição de preservar suas formas de vida são comparáveis a refugiados, como certos índios brasileiros. E algumas dessas pessoas recusam a governabilidade – como no caso do Jejuvy Kaiowá-Guarani, o suicídio por estrangulamento ou envenenamento de adolescentes kaiowás que não parecem estar convencidos do valor da vida pela vida.⁵

Que alternativas aparecem com a possibilidade de uma ética negativa? A ética negativa abre a possibilidade de que a vida seja tomada não mais como um valor em si mesma, mas como um requisito para outros valores. Nem tudo é sempre menos valioso que a vida, a vida pode ter algum valor, mas apenas se a ela está acoplada alguma potência, alguma possibilidade que se fecharia sem ela. Uma vida de servidão só é preservada se amamos a vida mais do que a ausência de servidão. Uma ética negativa nos levaria a considerar que a servidão pode ser levada a um fim se não quisermos sobreviver a qualquer custo. Nossas vidas, segundo uma ética negativa, é um dos muitos recursos a disposição para a modificação das coisas ao nosso redor. A capacidade de reconfiguração da ordem das coisas não pára em lugar algum antes da nossa sobrevivência, o que encontra um fim quando a sobrevivência deixa de ser intocável é apenas a governabilidade. A ética negativa aparece, assim, como um ingrediente de ingovernabilidade. O valor da vida por si mesmo instaura a governabilidade: um valor supremo substitui qualquer dinâmica de valores. Ainda que o valor da vida tenha sido também recentemente estendido à vida não humana (preservar indivíduos em jardins zoológicos, espécies em parques naturais, diversidade de vida em laboratório), tipicamente a vida com valor intrínseco e supremo é a vida humana, a vida que é considerada digna de ser preservada a qualquer custo.

O abandono das éticas afirmativas acena também para o abandono de um ponto de vista em que a vida humana é suposta superior a qualquer outra. Trata-se do universalismo provinciano que é diagnosticado por Bhabha (1990) como tendo a forma dos círculos concêntricos cujo centro é um si mesmo que se expande primeiro em famílias, depois em etnias prontas e comunidades organizadas. Um universalismo especista: escolher a vida humana como um valor, que recai sobre uma vida em detrimento de

⁵ Sobre o Jejuvy, ver “La terra dei uomini rossi”, dirigido por Marco Bechis em 2008 e o texto de Fabiane Borges e Verênilde Pereira (2008).

outras, está modulado pelo provincianismo que não valora a vida dos vermes ou de outros operários das ruínas. A vida, e a vida humana, oferece uma capsula contra a vertigem de universalismos menos centrípetas. E mais, a base para negociação já diminui o escopo dos conflitos: minha vida vale mais do que qualquer outro valor e qualquer outra vida salvo, talvez, a vida de outras pessoas. E dessa base segue-se a máxima da governabilidade: aja como se tu e todos os outros não pudessem senão preferir sobreviver.

As éticas afirmativas são seguramente propagadas por meio da ecologia da governabilidade. A governabilidade requer a idéia de universalidade da vida humana, como se nenhum atributo pudesse ser associado a qualquer vida; a vida fica nua, desprovida de qualquer qualificação. Chinua Achebe, em seu “Things Fall Apart” (1958) mostra como o colonizador – neste caso de uma comunidade Igbo – promove a indiferenciação entre as pessoas, a ênfase em um âmago delas que é distinto de sua vontade, de suas convicções, das facilidades de seus corpos. A idéia de alma imaterial – a alma independente de qualquer músculo ou nervo – foi um dos elementos da homogeneização dos Igbos pela contaminação cristã. Aqui o colonizador não faz mais do que facilitar o espalhamento de medos e imagens que vão produzir governabilidade: uma grande medida de ética afirmativa, ainda que imposta por meio de assassinatos e traições. De uma maneira geral, por meio da supressão de toda vida que não aceite ser considerada mais importante que qualquer coisa. O império da governabilidade é imposto pela docilização, se a vida, seja como ela for, for o mais importante, não importa tanto como ela venha a ser. Sobram sobreviventes; na fórmula de Agamben (1999), o experimento biopolítico da governabilidade teve sua forma mais aguda na produção dos *Musulmänner* de Auschwitz, aqueles que ficaram reduzidos a sua própria mera sobrevivência. Eles já não se ocupam de nada senão de suas funções orgânicas; neles tudo está morto, exceto a vida. (A vida está afirmada; a alma imaterial intocada).

Éticas afirmativas são também éticas de indivíduos, éticas de pessoas prontas. É a minha preservação que está em jogo quando eu abduco de qualquer outro valor; o que tem valor é a preservação de um indivíduo, não de um estado de espírito, nem de uma comunidade, nem de um desejo. A autopreservação é um movimento no jogo da autonomia, da soberania de um controle central sobre as diferentes partes do corpo. A natureza que funciona como pano de fundo para as éticas da governabilidade, além de ser uma natureza de animais que se preservam e não se suicidam, é uma natureza de animais individuais. As éticas afirmativas são éticas em que os indivíduos estão constituídos a partir do valor básico da autossobrevivência.

São éticas em que as formas de vida se submetem ao imperativo da permanência dos indivíduos. Elas, assim, contrastam com éticas que procuram se concentrar nos elementos que formam ou compõem os indivíduos. Os pós-estruturalistas, na esteira do *motto* “o homem está morto”, procuraram dirigir a atenção ética aos dispositivos que produzem as pessoas prontas tomadas como ponto de partida, entre tantas coisas, para as éticas afirmativas. Assim, por exemplo, Foucault se ocupou de mostrar como as enunciações de desejos e convicções são moldadas por dispositivos cuja genealogia remonta a estruturas de poder anteriores aos sujeitos mesmos que enunciam. Ele resume sua desconfiança ética nos indivíduos prontos em uma das injunções com que ele pensa poder resumir a ética que emerge do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (1977): o indivíduo é o produto do poder. A imagem que emerge é a de elementos subindividuais e supraindividuais que estão em uma disputa em que eles afetam mutuamente suas forças. A ética não pode fazer mais do que convocar afetos e argumentar por certas relações de consequência; uma ética dos desejos em que o desejo de sobrevivência individual não é dado, mas dado como questão. Braidotti (2006) contrasta a ética dos indivíduos à uma ética de forças. São elas que atuam de alguma maneira sobre nossos corpos e a ação dos nossos corpos de alguma maneira atuam sobre elas – não são os indivíduos o foco e a base de toda ação ética e não é só com base neles que as ações podem ser julgadas. A sobrevivência pela sobrevivência dos indivíduos passa a ser, ela também, entendida como não sendo um valor compulsório.

Cabrera chama atenção muitas vezes para um elemento eticamente crucial na produção de pessoas: o nascimento. Ele considera que nascer é uma questão ética. As forças que produzem o nascimento – como formularia uma ética de forças – não são alheias às disputas de valores, que inclui o valor da (nova) vida humana. Nascer não é um acontecimento para além da ética. O nascimento é também central para qualquer matriz biopolítica: quem nasce, onde se nasce, quando se nasce são variáveis que determinam a vida das populações. O aborto e as questões de fertilidade e contracepção são cruciais para a produção de mão-de-obra, para a regulação de proporções étnicas, para a produção do mercado futuro. A política não começa em momento algum depois da inseminação. As éticas afirmativas tendem a considerar a vida humana e sua produção como sendo pontos de partida associados ao valor fundamental que é dado à vida. Em *Porque te amo não nascerás* (2009), entre outros lugares, Cabrera argumenta contra a moralidade da paternidade trazendo o nascimento para um âmbito moral. O argumento, no entanto, confronta a produção de uma vida individual

humana com a produção de coisa alguma; não ter um filho significa optar pelo não-ser, fazer uma opção em que se substitui uma vida humana por sua negação. Aqui há talvez um resquício de influência das éticas afirmativas já que a vida individual humana é tomada como medida de todas as coisas. Não ter um filho pode produzir muitas outras coisas se considerarmos que a negação é uma negação de alguma coisa. Se rejeitamos a centralidade da vida humana individual, teremos que considerar que a alternativa a produzir um filho é produzir uma pessoa sem descendentes ou um embrião a ser devorado pelos vermes ou um impacto na sociedade das famílias etc. (cf Cabrera & Lenharo di Santis, 2009). Não há um caminho ético que pode levar a produção do nada, os caminhos produzem coisas diferentes – o nascimento de alguma coisa é em detrimento de outra. Ou seja, a encruzilhada talvez seja o que fazer nascer, ao invés de nascer ou não nascer.

As éticas afirmativas, e os resquícios dela, tendem a ter uma conexão com ontologia que considera a vida humana de alguma maneira superior – que a distingue das outras coisas e a toma como sendo ontologicamente mais relevante. Assim, tais éticas tendem a circular pela alternativa entre vida humana ou nada. O nada aqui é como o lixo, aquilo que é jogado fora e que pode ser aproveitado de alguma maneira, mas que é descartado por um princípio de relevância. Quando apenas preferimos o nada ou o lixo à vida humana, estamos ainda dentro das suposições ontológicas que informam as éticas afirmativas, em particular à contraposição entre gente e lixo. Quando colocamos a questão acerca do que deixar nascer ou do que fazer nascer estamos considerando que a produção é inevitável e múltipla; aderimos a idéia de que não há destruição *ad nihilo*: não existe um lixo ontológico onde as coisas podem ser jogadas fora. A rejeição das éticas afirmativas permite que o valor da vida humana seja considerado menos que dado ou incontornável e o nascimento da vida humana seja um nascimento entre muitos outros. A fórmula que emerge talvez seja então a seguinte: *porque te amo, não nascerás humano*.

O nascimento enquanto questão moral e política invoca o tema da produção de pessoas; as éticas afirmativas são éticas das pessoas prontas, éticas em que a vida humana tem um valor especial porque está desde o princípio fora de toda possível consideração ética. A vida humana individual tem um valor especial e fixo; ou seja, as contingências e vississitudes das formas de vida não afetam o que ela vale. O nascimento fica assim fora do âmbito em que se move a ética. Trata-se de um princípio formal, a vida humana está livre de qualquer consideração material. Pode-se até considerar o heterocídio aceitável (raramente o suicídio é tomado como eticamente

aceitável como enfatiza Cabrera muitas vezes), mas o nascimento, assim como a vida humana, é tido como um ponto fixo, como um elemento que não merece atenção ética. Em uma ética afirmativa de indivíduos, as discussões sobre o aborto aparecem encurraladas já que a vida humana individual é tomada como independente de qualquer outra consideração – é um elemento ético supramundano. Em uma perspectiva alternativa – que se abre com a possibilidade de uma ética de forças – o nascimento está sempre em disputa e não há atalhos que permitam que uma vida humana esteja sempre acima de qualquer suspeita.

Em seu diálogo com Enrique Dussel, Cabrera considera explicitamente o caráter político das éticas não afirmativas, sua capacidade de considerar a entrada do outro em qualquer cena como uma entrada que surge em, uma entrada insurgente, nos termos de Dussel. Cabrera quer mostrar que fora das éticas afirmativas há mais recursos para pensar a insurgência. Entender as éticas afirmativas como éticas da governabilidade e, seguramente por conseqüência, éticas cegas à politização do nascimento ajudam a entender que a insurgência não requer um sujeito insurgente que seja pessoa pronta, cuja vida é um valor supremo. A insurgência não se limita à vida humana individual, o que pode aparecer como um pessimismo já que a vida humana perde seu caráter de valor intransponível. Trata-se de um pessimismo neste sentido, e Cabrera não tem pudores em querer ser um revolucionário pessimista. Com um pessimismo revolucionário nestes moldes que Cabrera abraça, há valores para além da preservação da vida humana, há ética para além da minha sobrevivência. Nossa engenharia ética se abre para o que Cabrera chama de “política de distribuição e consumo dos bens tanáticos” (2010). A rejeição sistemática das suposições da ética afirmativa estendem os limites da insurgência para além da preservação da vida. A rejeição da ética afirmativa é a porta de entrada da ética da insubordinação. Não amar minha própria vida acima de tudo – esta é a mensagem avessa à governabilidade que emerge – a mensagem biopolítica. Para além de enxergar o suicida e o mártir com outros olhos e o heterocídio que não pode simplesmente ser condenado e nem pode ser absolvido porque a vida humana é valor sempre preponderante; a rejeição das suposições afirmativas nos coloca dentro da complexidade dos conflitos de valores. Fica inaugurada uma ética e uma biopolítica sem o atalho da preservação da (minha) vida humana acima de tudo.

Importante notar que as éticas afirmativas são éticas da matabilidade⁶, já que a vida é substituída pela sobrevivência. Os genocídios e as carnificinas

⁶ Agamben (1995) entende que a vida sagrada é aquela que é sagrada porque sua preservação está fora do escopo do direito.

que fazem parte da rotina política na vigência da ética afirmativa, reafirma a matabilidade da vida: que todos cuidem de sua sobrevivência – e sejamos governáveis já que ela é frágil e deve ser preservada. Os regimes de poder afirmativos fazem da vida mesma (da vida em sua forma nua, nos termos de Agamben) aquilo que mais merece ser preservado na vida. O efeito central é o de dissociar a vida de qualquer uma de suas características. Desfazer o efeito, é tomar a vida e os bens tanáticos a ela associados de uma outra maneira, não como regidos pela luta pela sobrevivência, nem como guiados pelo apeço a vida que retira dela todas as suas qualidades. A matabilidade é o reverso da mesma moeda em que está cunhado o apeço pela sobrevivência: preciso sobreviver ao poder que mata. Rejeitar a ética afirmativa é rejeitar a matabilidade como dimensão central na vida erótica, quotidiana e formal do poder.

A rejeição das éticas afirmativas é a rejeição do caráter de valor do apeço de uma pessoa à sua própria sobrevivência. A rejeição abre muitas possibilidades de diferentes éticas, em particular se a associarmos a uma ética de forças onde os bens tanáticos são vistos como dissociados da sobrevivência individual. E também a força de quem adere a uma vida curta, a uma vida perigosa ou a uma vida sem garantias. E, longe de uma ética afirmativa, estas atitudes não são universalizáveis. Surge também a possibilidade de uma biopolitização explícita da paternidade e da maternidade. Uma força política a ser considerada é a vontade de gerar filhos, já que não há nenhum valor primordial que impele a procriação. Se a vida humana não tem intrinsecamente nenhum valor, a procriação não é, em princípio, mais louvável do que qualquer outra criação. E a vida humana precisa ser procriada para que os regimes sociais e políticos se conservem. A recusa a uma ética afirmativa abre os caminhos para que se tornem explícitos os potenciais políticos da vida, da morte, não como valores primordiais acima de qualquer suspeita, mas como “penas de meia pataca” que participam sempre do escambo político.

Entretanto, para terminar, podemos contemplar uma última e diferente possibilidade que se abre na trova de Beckett: nem é que possamos usar os bens tanáticos como arma política se exorcizarmos o apeço que temos a sobrevivência, mas podemos nos desapegar deles de uma outra maneira, podemos deixar de dar a eles tanta importância, eles podem ser tomados como bens de meia pataca que não merecem guiar nossa vida. Uma tradição que remonta a Espinoza entende que a morte – *pave* tradições tanáticas dominantes - não é um tema para a filosofia. Talvez ela deva ser tomada também como irrelevante para a política. Uma política becketttesca pode ser mais ôntica: importam as convicções, os desejos, as fúrias e as

ofensas de quem está vivo e todas elas atravessam e evadem os corpos. Uma política que saia da quadra dos indivíduos, talvez tenha que sair da quadra da vida e da morte individual. Uma biopolítica becketttesca assim perderia o eixo da reflexão de Cabrera sobre a ética afirmativa e o valor da vida, mas talvez seja uma resposta lúcida aos que querem afirmativamente transformar a vida em pura sobrevivência.

Referências

- ACHEBE, C. *Things fall apart*. Heinemann Publishers, Londres, 1958
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer, Il potere sovrano e la nuda vita I*. Einaudi, Turim, 1995. (Tradução brasileira: Editora UFMG, Belo Horizonte, 2004)
- AGAMBEN, G. *Quel che resta di Auschwitz – Homo Sacer III*. Turim: Bollati Boringhieri, 1999
- AGAMBEN, G. “Imanência Absoluta”, in: *La potenza del pensiero*. Vincenza: Néri Pozza Editore, 2005.
- BENSUSAN, H., L. ANTUNES e L. FERREIRA. *Heráclito – Exercícios de Anarqueologia*, São Paulo: Idéias e Letras, 2012.
- BHABHA, H. “Unpacking my library... again” em Chamber, I. & Curti, L. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Nova Iorque: Routledge, 1990.
- BORGES, F & V. PEREIRA “Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada”. *Le Monde Diplomatique*, São Paulo, 17/02/2008. Disponível em: http://diplo.uol.com.br/2008-02_a2168
- BRAIDOTTI, R. *Transpositions*. Nova Iorque: Polity Press, 2006.
- CABRERA J. *Projeto de Ética Negativa*. São Paulo: Mandacaru, 1989.
- CABRERA, J. *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- CABRERA, J. “Dussel y el suicidio”. *Dianoia*, XLIX, 52, 2004.
- CABRERA, J. “Políticas negativas y eticas de la liberación”, *Pensamiento en travesia*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2010.

CABRERA, J. & LENHARO DI SANTIS, T. *Por que te amo, não nascerás!* Brasília: LGE, 2009.

DELEUZE, G. “Pensamento nômade”, in: Maurice de Gandillac, Bernard Pautrat.(eds). Paris: Union Général d’Édition, 1972.

DELEUZE, G. “L’immanence: une vie...”. *Philosophie*, 47, pp. 3-7, 1995.

LEVI. P. *Vizião di forma*. Roma: Einaudi, 1971.

MALABOU, C. *Ontologie de l’accident*. Paris: Léo Scheer, 2009.

FOUCAULT, M. *Prefácio à edição americana de Anti-Édipo*, 1977.

ROY, A. *The arithmetic of infinite justice*. Nova Delhi: Viking, 2001.

ZIZEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Arendt: Sócrates e a política

José João Neves Barbosa Vicente *

Data de submissão: 13 mar. 2012

Data de aprovação: 10 mai. 2012

Resumo

A vida e o pensamento de Sócrates podem, de acordo com Arendt, constituir em antídotos eficazes contra o fenômeno totalitário. Deste modo, propomos neste artigo apresentar a importância desse pensador para os assuntos políticos, segundo a perspectiva da autora de *Origens do totalitarismo*.

Palavras – chave: Diálogo. Pluralidade. *Pólis*. Política.

Abstract

The life and thought of Socrates can, according to Arendt, be effective antidotes against the totalitarian phenomenon. Thus, we propose in this article show the importance of this thinker for political affairs according to the perspective of the author of *The origins of totalitarianism*.

Keywords: Dialogue. Plurality. *Pólis*. Politics.

Em Atenas, um processo assinado por Meleto, representante dos poetas, Anito, representante dos artífices e políticos e Líncon, representante dos oradores, acusou Sócrates “de não aceitar os deuses que são reconhecidos pelo Estado, de introduzir novos cultos, e, também, (...) de corromper a juventude” (PLATÃO, 1999, p.59).

Perante o tribunal, o que quer que Sócrates tenha dito de fato não foi capaz de comover uma quantidade suficiente entre os quinhentos cidadãos que constituíam o júri. Assim, embora por apenas uma pequena maioria, ele foi considerado culpado e condenado à morte. Após um curto período na prisão, Sócrates morre na primavera de 399 antes da nossa era, ao tomar uma taça de cicuta fornecida por seu carrasco.

Para Delacampagne (2001, p.68), por exemplo, a condenação de Sócrates foi por razões indissolúvelmente políticas e religiosas, pois os gregos antigos não pensavam em separar a política da religião, suas cidades

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor Assistente de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

estavam sob a proteção de determinados deuses e era dever do cidadão venerar os deuses de sua cidade. Para esse autor, Sócrates infringiu, portanto, o dogma que estabelecia que não se devia questionar nem as tradições cívicas, nem os deuses que as garantia. Assim, mesmo que, a partir de Platão, a história da filosofia tenha se habituado a dar razão a Sócrates, este, sublinha Delacampagne, nos termos das leis de Atenas, se tornou realmente culpado de uma transgressão grave.

Devido a esse episódio, Sócrates é lembrado normalmente, em filosofia política, por ter tido problemas com a política e por ter mantido uma boa distância dela. Em Arendt, no entanto, isso não ocorre porque ela não entende a política a partir de relações de “comando e obediência” (ARENDDT, 2001, p.38) e nem reduz o espaço político às instituições estatais ou ao jogo dos partidos políticos. Na verdade, alguns dos conceitos fundamentais do seu pensamento como, por exemplo, o de “pluralidade”, de “dois-em-um” e de “juízo” foram com inspiração em Sócrates. Portanto, em Arendt, a figura desse filósofo ocupa um lugar de destaque principalmente após o fenômeno totalitário e o processo de Eichmann, dois acontecimentos que suscitam grandes reflexões sobre o pensamento e as questões morais.

Sócrates tem muito a ensinar com as atitudes de sua vida e de seu pensamento que podem servir como defesa contra o totalitarismo: não abandonar o espaço público; não desistir de pensar por si mesmo; saber desobedecer. Para milhares de cidadãos que foram na onda do totalitarismo, ele ensina que, para ficar em paz consigo mesmo, mais vale sofrer a injustiça do que cometê-la (PLATÃO, 1989,469b). E, em oposição a Eichmann, o homem que não pensava (ARENDDT, 1999), Sócrates ensina a nunca deixar de se interrogar sobre o sentido daquilo que se vive.

Para Arendt, a política é, basicamente, um “espaço onde se institui, e, por conseguinte, se *revela* a comunidade do mundo” (ROVIELLO, 1997, p.23). Ela “baseia-se na pluralidade dos homens. (...) trata da convivência entre diferentes” (ARENDDT, 2002, p.21) e, para existir, precisa de espaços para diálogos, para *action in concert*. Espaços “onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e poder realizar com outros o que seguramente não poderia fazer sozinho” (VALLÉE, 2003, p.25).

Sócrates, que sempre alegou não saber nada e, conseqüentemente, nada escreveu é, para Arendt, o mais puro filósofo. Preocupado em tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum, Sócrates estabeleceu a pluralidade como “a lei da terra”. Engajou-se na iniciativa de agir e falar, inseriu-se na companhia de muitos e ultrapassou “o

limite estabelecido pela *polis* para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não humanas e não políticas” (ARENDT, 1993, p.94).

Pensador político por excelência, Sócrates representa, para Arendt, a união entre o mundo do pensamento e o mundo da política. Convicto de que a política não se faz somente na *ecclesia*, mas também no *agora*, e por vezes mais na praça do mercado do que na assembleia, Sócrates está disponível para todos, e através da interrogação conduz a cada um, não a renunciar à sua opinião, mas a assumi-la e a fundamentá-la diante de todos. Ele tem uma clara compreensão do sentido da “pluralidade”, algo que está na base de toda a política autêntica, “a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 2009a, p.16). Cidadão e pensador, Sócrates pratica a maiêutica no coração da *polis*, dialoga com artesãos, poetas, escravos e pretende “tornar a filosofia relevante para a *polis*” (ARENDT, 1993, p.109).

Sócrates faz política, portanto, através do diálogo que, de acordo com Arendt, não quer dizer dualidade ou comunicação a dois, uma vez que o prefixo *dia* do diálogo indica a ideia de “travessia” de algo pela palavra. O diálogo socrático, portanto, que “atravessa” o mundo situado entre os homens, opõe-se à “conversa” que é “um fenômeno da intimidade onde as almas individuais falam delas mesma” (ARENDT, 1974, p.35). O diálogo exige a “precisão” da escuta, uma disposição constante para explicar, “paciência” para se manter na questão em discussão e, principalmente, “capacidade” de atrair algo que, de outro modo, passaria “em silêncio pela área do discurso” e de torná-lo digno de ser comentado. No “falar e no ouvir” é possível “mudar, ampliar, agudizar (...), iluminar” (ARENDT, 2008, p.88).

Mesmo tendo recusado a “honra e o poder públicos”, Sócrates nunca “se retirou para a vida privada”. Circulou intensamente pela “praça pública” buscando sempre aperfeiçoar nos cidadãos as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. No espaço público da praça, na presença de espectadores que poderiam tomar a palavra a qualquer momento, se assim desejassem, ele dialogou sobre justiça, coragem, piedade buscando sempre contribuir para que cada um dos seus interlocutores desvendasse a sua *doxa* que, para ele, “era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me aparece’” e cujo objeto não era o “*eikos*, o provável” (ARENDT, 1993, p.97-98) de Aristóteles, “mas a compreensão do mundo ‘tal como ele se me aparece’” (ARENDT, 2009, p.55). Sem nunca oferecer modelos políticos do Estado, e nem desejar governar, Sócrates contribuiu com a política ajudando a elucidar as *doxai* das pessoas.

Nem fantasia meramente subjetiva, nem algo absoluto e válido para todos. *Doxa*, como constata Arendt, é o modo particular como o mundo se abre a uma pessoa, de acordo com a sua situação. Em outras palavras, baseia-se na compreensão de que, apesar de experimentarmos o mesmo mundo, ele se abre diferentemente para cada um de nós, dependendo da nossa posição. “Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDDT, 2009, p56).

Essas opiniões não podem ser reduzidas a uma única verdade. É natural que, em política, tenhamos opiniões diferentes acerca de questões que interessam a todos, de acordo com a nossa situação. Assim, se a política quiser escapar à tirania, deve levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e tolerar as contradições que surgem entre vários pontos de vista. Afinal, a virtude de um estadista não consiste em impor sua própria *mundivisão* sobre o Estado, mas “em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidade”. (ARENDDT, 2009, p.60). Ver o mundo comum apenas sob um aspecto e levar em consideração uma única perspectiva, significa destruí-lo.

A preocupação de Sócrates, portanto, é com o mundo comum como aparece para cada um. Para ele, a dialética é “uma atividade política, que não se conclui numa verdade geral” (AMIEL, 1997, p.86). O fim último da política é, para Sócrates, a amizade o sentimento de não estar só, mas de se revelar a outros, de estar disposto a partilhar e a entender o mundo do ponto de vista do outro, falar do que é comum, do que está “entre nós”, de tal forma que este “entre nós” acabe por constituir um mundo; por isso queria constituir os cidadãos em amigos, pois sabia que na política, a função do filósofo “era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, constituído sobre o entendimento da amizade, em que nenhuma governação é necessária” (ARENDDT, 2009, p.60).

Mas, por que a *pólis* condenou à morte o mais puro filósofo, o pensador político por excelência? De acordo com Arendt (2009, p.49-50), a *polis* não tinha preconceitos em relação aos artistas e poetas, mas em relação aos filósofos, sim. Entendia que os “*sophoi*, ou homens sábios” nem se quer sabiam o que era bom para si próprios e sabiam menos ainda, o que era bom para a *pólis*. Na praça pública pareciam ridículos e faziam as pessoas rirem, como Tales, por exemplo, que fez rir uma menina camponesa por ter caído numa vala enquanto olhava o céu. Assim, para a *pólis*, esses homens, por não se preocuparem “com o bem humano”, corriam “permanentemente o risco” de tornarem-se eles próprios uns inúteis.

A morte de Sócrates, portanto, como constata Arendt (2009, p.52), “repousa sobre um mal-entendido”. Ele foi vítima de um processo que

visava os *sophoi*. Apesar de nunca ter julgado ser um “*sophos*, um homem sábio”, a *pólis* sempre o considerou um *sophos*, ocupado com as coisas “eternas, não humanas e não políticas” e exigiu que ele admitisse ser igual a todos os *sophoi*, “politicamente um inútil”, mas Sócrates recusou a exigência da *pólis*, por isso o desenlace trágico.

Existem, ainda, motivos mais profundos para o processo e condenação de Sócrates. A vida da *pólis* estava em decadência principalmente após a morte de Péricles, e Sócrates se tornou insuportável aos olhos dos atenienses por ter revelado a fragilidade do mundo da ação: “Por constituir-se somente dos muros da cidade e das fronteiras de suas leis, o caráter comum do mundo político não era visto nem vivenciado nas relações entre os cidadãos” (ARENDDT, 2009, p.58), Sócrates, “politicamente falando”, tentava constituir os cidadãos em amigos numa *pólis* cuja atividade principal consistia na “competição de todos contra todos, *aei aristenein*, cada um tentando o tempo todo provar ser o melhor” (ARENDDT, 2009, p.58).

O ensinamento de Sócrates: “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros” (ARENDDT, 2009, p.63) foi outro motivo para o conflito com a *pólis*. Para Sócrates, e o que ele queria dizer, é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo, começa pelo diálogo interno, o que Arendt chama “o dois-em-um”, a conformidade do ser consigo mesmo, a coerência.

Sócrates preferia que um coro por ele regido desafinasse e produzisse ruído desarmonico, que multidões de homens discordassem dele do que ele, sendo um, viesse a entrar em contradição ou em desacordo consigo mesmo (ARENDDT, 2000, p.181). Isso significa que a pluralidade não é abolida pela solidão do pensamento, do diálogo consigo mesmo. Significa também que é possível aparecer para si próprio.

Essa descoberta socrática impõe a questão do valor político da consciência num domínio secular. Isto é, é necessário aparecer-se a si próprio como desejamos aparecer aos outros. Sócrates colocou a consciência à frente da lei, uma atitude condenada pela *pólis* “que tem de exigir respeito às suas leis independentemente da consciência pessoal” (ARENDDT, 2009, p.67).

A *pólis*, como disse Vallée (2003, p.52), não soube reconhecer o “direito da consciência e além dele a necessidade de um retiro solitário para pensar”, condição para que o homem possa atualizar o diálogo consigo mesmo. Esse não reconhecimento do direito da consciência por parte da *pólis*, representa uma tendência perigosa. Pois, quando não se assegura às pessoas o direito e a “possibilidade de estarem algum tempo por menor que

seja só consigo mesmas, não apenas as formas seculares de consciência, mas também a totalidade das religiosas serão, abolidas” (ARENDT, 2009, p.67-68).

É importante frisar que, apesar de Arendt tecer comentários favoráveis a Sócrates, ela não deixou de admitir que ele foi incapaz de convencer a *pólis* de que a filosofia era relevante para seu funcionamento adequado e mais eficaz do que o medo do castigo. No tribunal, Sócrates dirigiu-se aos juízes na forma da “dialética”, ele debateu as questões com eles “como costumava debater sobre todo o tipo de coisas com cidadãos atenienses isolados e com seus discípulos” (ARENDT, 2009, p.54), não conseguiu convencê-los “de que seu comportamento era do melhor interesse da cidade” (ARENDT, 2009, p.48): para os juízes permaneceu a ideia de que os filósofos não eram úteis para a cidade. Sócrates, também, não conseguiu convencer os seus amigos de que ele não podia fugir, mas, por razões políticas, devia sofrer a pena capital: para eles permaneceu a ideia de que a argumentação política não era útil aos amigos permaneceu.

Em síntese, o conflito entre Sócrates (filosofia) e a *pólis* (política) aconteceu porque ele “quis – em vez de desempenhar um papel político – tornar a filosofia relevante para a *pólis*” (ARENDT, 2009, p.69). Ao contrário de Aristóteles que sem nenhum remorso abandonou Atenas sob a ameaça de um julgamento semelhante, Sócrates se sentia responsável pela cidade e “obedecia às leis que, mesmo erradamente, acabaram por condená-lo” (ARENDT, 2009, p.70).

Sócrates tinha uma clara compreensão da política fundada sobre o reconhecimento da pluralidade humana. O mundo, para ele, só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. Tinha consciência de que “havia ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar” (ARENDT, 1993, p.100-101). Afinal, o caráter comum do mundo só pode ser instaurado através da pluralidade humana, ou da coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso.

Mesmo sem ser explicitamente nomeado, Sócrates está presente nas reflexões de Arendt sobre o fenômeno totalitário. Na obra *Origens do totalitarismo* publicada em 1951, os regimes totalitários (especificamente, o nazismo e o comunismo) representam, a destruição da política porque destroem a pluralidade dos homens ao pressioná-los “uns contra os outros”, destruindo assim, “o espaço entre eles”. Negam, também, a pessoa como tal, na sua diferença com todos os outros, ao dissolver a sua pluralidade “em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDT, 1989, p.518).

Os regimes totalitários corrompem todas as relações e todas as solidariedades, não destroem apenas a vida política, mas, também, a vida privada. Assim são formas de governo com as quais é impossível a pessoa humana coexistir: não isolam simplesmente os indivíduos como faziam as tiranias, os privam de todas as relações com os seus próximos e consigo mesmos através da ideologia, “a lógica de uma ideia” (ARENDT, 1989, p.521); do terror, cujo objetivo é impossibilitar toda a resistência e toda a ação; da inutilidade, criando neles um sentimento de “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 1989, p.528).

Nos campos de concentração os regimes totalitários destroem a pessoa humana, assassinam a sua dignidade e apagam a distinção entre vítimas e carrascos. Matam, em cada pessoa, a estima que tem por si mesma, destroem a sua identidade e o seu caráter único, com o intuito de acabar com a sua capacidade de pensar, agir e começar qualquer coisa por ela mesma.

O grande inimigo do totalitarismo não é o mundo exterior, mas “a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDT, 1989, p.509-510). O poder total necessita de um mundo de reflexos condicionados, por isso, o objetivo supremo dos governos totalitários não é “a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDT, 1989, p.510) entendida aqui, por Arendt, como “condição humana”. Trata-se de uma expressão política que não deve ser interpretada em termos metafísicos, como se as atividades que nela se realizam devessem se realizar de uma forma única e para todo o sempre. Ela se manifesta nas ações, palavras, pensamentos e obras. É construída e garantida a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana.

Para Baudouin (2000, p.171), apesar de não terem inventado a crueldade, o massacre coletivo, o genocídio e não serem os primeiros a imaginarem a instituição dos campos, os regimes totalitários conferiram-lhes uma significação sem precedentes na história, administrando a prova da superfluidade do homem. São nesses campos que eles conseguem obter seus “cidadãos” perfeitos e ideais de reflexos puramente condicionados, capazes de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável. Cidadãos prontos para não obedecerem a “nenhum outro princípio organizador a não ser o Estado, encarnado na pessoa do chefe” (RICOEUR, 1995, p.151). Ou

melhor, como prefere Arendt, “horrríveis marionetes com rostos de homem, todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDDT, 1989, p.506).

O processo de mudança ou transformação do homem se dá em três tempos: mata-se a pessoa jurídica, mata-se a pessoa moral e mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica está associada à produção do apátrida, o totalitarismo priva os homens de seus direitos, transformando-os em “fora-da-lei”, mesmo estando em seus próprios países. Assim, ao torturá-los nos campos de concentração ou mesmo matá-los, o totalitarismo lida com “pessoas” cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei: do ponto de vista jurídico, o castigo ou o homicídio pura e simplesmente não acontece; a morte da pessoa moral significa tornar a morte anônima, ou sem qualquer significado quer para os parentes, quer para conhecidos e amigos, através da interdição de toda e qualquer solidariedade, de todo e qualquer protesto e da eliminação da linha de demarcação entre vítimas e carrascos. Já a morte da individualidade ou a morte psíquica significa a destruição da espontaneidade e a transformação dos indivíduos em “feixes de reações”.

O totalitarismo praticou, assim, o “mal radical”: imperdoável e impunível. Impossível de ser explicado pelos “maus motivos do interesse pessoal, avareza, cobiça, ressentimento, desejo pelo poder e covardia (...) o ódio não podia vergar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar” (ARENDDT, 1989, p.510). Imperdoável porque mesmo para o perdão há limites. Ele é algo que somente as vítimas podem conceder. É também o que somente elas podem recusar. Ninguém pode decretar em seu lugar que determinado crime monstruoso deve um dia ser perdoado pelos parentes próximos das vítimas ou por aqueles que se salvaram do terror. Ninguém tem o controle do tempo do sofrimento e do tempo do luto. Impunível porque o mais alto grau de condenação, a pena de morte, é irrisório face à amplitude do mal realizado. Com o enforcamento de Eichmann (ARENDDT, 1999), por exemplo, o mal não foi reparado. E mais, esse mal cometido é inteiramente desconhecido dos nossos aparatos jurídicos: ele está acima de qualquer tipo de legalidade humana; o direito é absolutamente incapaz de aplicar uma pena que seja proporcional ao mal cometido sem se tornar ele próprio inumano, ou seja, sem se autodestruir.

Portanto, a prática socrática baseada totalmente no respeito à pluralidade humana, aparece como antítese radical da prática totalitária. Mas, a grandeza de Sócrates reside no fato de nunca ter abandonado a *pólis* nem o pensamento e de ter vivido até ao fim a união entre a filosofia e a política. Colocou em evidência o papel do filósofo na cidade: não ter a

pretensão de governar os homens; não querer, graças à sua imensa sabedoria, aconselhar os que estão no poder; não se submeter “docilmente às regras”; permanecer “sempre um homem entre homens”; nunca evitar a “praça pública” ser um “cidadão entre cidadãos”; em resumo, reivindicar algo que qualquer cidadão poderá e deverá reivindicar. Sócrates queria simplesmente ter o “direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDDT, 2000, p.126-127). Mesmo afastado das assembleias políticas oficiais, Sócrates esteve presente na praça pública dialogando com todos, tanto com os poderosos como com os humildes, sempre procurou fazer de cada pessoa um participante da vida pública. Do pensamento, uma preparação para o juízo, obedecendo e desobedecendo quando era preciso.

Referências

- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: companhia das Letras, 1999.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. *A vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Abranches; Cesar Almeida, Cláudia Drucker; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

BAUDOIN, Jean. *Introdução à sociologia política*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 2000.

DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Górgias ou oratória*. Trad. Jamie Bruna Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: 70, 1995.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart; João Felipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

O Sumo Bem no *Dialogus* de Pedro Abelardo

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva*

Data de submissão: 10 mar. 2012

Data de aprovação: 25 abr. 2012

Resumo

Pedro Abelardo dedicou os últimos anos de sua vida à discussão ética. Desse período resultaram duas obras: a *Ethica* ou *Scito te ipsum* e o *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* ou *Collationes*, através das quais inovou a ética medieval. No que se refere à obra aqui tomada para análise, o *Dialogus*, objetiva-se investigar a afirmação de Abelardo segundo a qual o essencial da ética está em mostrar o que é o sumo bem, de que modo este pode ser alcançado e, por consequência, o sumo mal evitado. Tomando a proposta estoica e agostiniana da moral como coroamento de toda filosofia, Abelardo aborda tal problema nos rigores da lógica aristotélica.

Palavras-chave: Pedro Abelardo. Ética. *Dialogus*. Sumo bem.

Abstract

Peter Abelard dedicated the last years of his life the ethical discussion. This period resulted in two works: the *Ethica* or *Scito te ipsum* and *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* or *Collationes*, through which he innovated the medieval ethics. In what it refers to the work here taken for analysis, the *Dialogus*, the objective is to investigate the assertion of Abelardo whereby the essence of ethics is to show what is the highest good, how this can be achieved and therefore the greatest evil avoided. Taking the proposal Stoic and Augustinian of moral as the crowning of all philosophy, Abelard approaches this problem in the rigors of Aristotelian logic.

Key-words: Peter Abelard. Ethics. *Dialogus*. Highest good.

Introdução

A pesquisa em Filosofia Medieval cresceu consideravelmente nessas últimas quatro décadas nos grandes centros de pesquisa de filosofia do mundo. Há, portanto, um florescimento dos estudos acerca do pensamento

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM

medieval. Prova disso são os variados *Companions* editados em colaboração por especialistas de reconhecida competência.

Nesse elenco de temas e autores medievais que tem recebido especial atenção dos pesquisadores, insere-se o tratamento dispensado por Pedro Abelardo (1079-1142) aos problemas éticos. Nesses últimos quarenta anos, tem sido crescente o interesse dos pesquisadores pelas obras éticas desse filósofo.

No que se refere à temática aqui abordada, o pensamento ético abelardiano precisa ser compreendido no interior do universo teológico do qual faz parte, de modo que o *Dialogus*, assim como a outra obra ética de Abelardo, o *Scito te ipsum*, não deve ser lido como um tratado ético exclusivamente filosófico, mas deve sê-lo como um trabalho no qual são aplicadas as ferramentas da dialética às questões teológicas. É isso o que confirma Marenbon (1997, p. 213) ao dividir o trabalho de Abelardo em duas fases: a primeira designada como uma fase de trabalho filosófico e a segunda, da qual faz parte o *Dialogus*, como uma fase de trabalho teológico - uma explanação da doutrina cristã.

Collationes* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum

A obra ética de Abelardo tomada como base para esta pesquisa, *Collationes (Conferências)* ou *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum (Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão)*¹, é um texto bem ao estilo polêmico de Abelardo, que se inicia com o diálogo entre o Filósofo e o Judeu, depois entre o Filósofo e o Cristão, o que possibilita dizer que são dois diálogos, ressaltando que destes o segundo não foi concluído. Nele é narrado o encontro, fruto de uma visão da noite, de uma religião tolerante, personificado em três debatedores que estão sob a moderação de um eu-

¹ Dispomos, além do texto original, de três traduções do *Dialogus*: 1) ABELARD, P. *Conferéncias*. Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, 1993; 2) ABELARD, P. *Ethical Writings*. Translated by Paul Vincent Spade, 1995; 3) ABELARDO, P. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, 2003. Citamos, porém, a partir da seguinte edição: ABELARD, Peter. ***Collationes***. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003. Abreviaremos a citação dessa obra do seguinte modo: ABELARD, 2003, o parágrafo (§) e a página. O critério aqui adotado para a tradução das passagens em língua latina privilegia a fluência do texto, evitando, contudo, equívocos causados por eventuais imprecisões técnicas.

narrador. É um diálogo controverso, nem sempre calmo - marcado pela busca da verdade reivindicada pela razão e pela lei moral natural.

Segundo Gandilac (1993, p. 10), um dos problemas clássicos que se apresenta como pano de fundo do *Dialogus* é se a razão natural, comum a todos os homens em todos os tempos, é suficiente para assegurar a felicidade, ou se necessita do suplemento de uma Revelação.

Apesar da discordância dos interlocutores do *Dialogus* em vários pontos, é possível estabelecer alguns princípios comuns: 1) a crença em um só Deus²; 2) a busca de Deus na interioridade; 3) a razão humana possui todo o instrumental necessário para, uma vez afastada toda opinião, revelar ao homem como ele deve viver e agir em sua relação com Deus e com os demais.

Desse modo, a confiança na razão permite que o Cristão e o Judeu peçam a arbitragem do Filósofo. Analisando as diversas camadas textuais do *Dialogus*, chega-se ao final sem saber em qual das três personagens Abelardo se encontra refletido, ou talvez seja mais correto afirmar que de alguma forma o autor esteja refletido nas três.

Pode-se ler o *Dialogus* como reflexo da divisão da história em três períodos: o da lei natural, o da lei escrita dada a Moisés e o inaugurado por Cristo, o período da graça.

O *Dialogus* apresenta o Judeu como alguém que se anula a si mesmo, e em dupla desvantagem: uma em relação ao Cristão, que tem dois testamentos no lugar de um, e outra em relação ao Filósofo, que tem larga experiência na dialética.

O Cristão e o Judeu não travam diálogo entre si, mas somente cada um com o Filósofo. Na sua discussão com o Cristão, o Filósofo critica o Judeu que acredita mais nos milagres e sinais externos do que na razão. O Cristão compara o Judeu a uma pessoa iletrada que se preocupa mais com o sentido literal do que com o sentido místico ou alegórico da Escritura. Os interlocutores exibem então uma pseudotolerância e Abelardo, por meio do Filósofo, assume a tarefa de juiz (ADAMS, 1995, p. xi). Com relação ao Cristão, o Filósofo tece-lhe duras críticas por seu apego cego às autoridades.

O Sumo Bem no *Dialogus*

O Filósofo, no início do *Dialogus*, afirma que a filosofia moral é a meta de todas as disciplinas, as quais são, por isso, uma preparação

² Note-se que também o Filósofo do diálogo professa a fé monoteísta. Cf. ABELARD, 2003, § 1, p. 03.

necessária para se atingir tal meta (ABELARD, 2003, § 02, p. 03). Quando do início do diálogo entre o Filósofo e o Cristão, o Filósofo afirma que o essencial da ética está em mostrar o que é o sumo bem e através de que caminho deve-se alcançá-lo (ABELARD, 2003, § 67, p. 83). Assim, tomando a proposta estoíca e agostiniana da moral como coroamento de toda filosofia, Abelardo aborda tal problema nos rigores da lógica aristotélica³.

A abordagem do sumo bem aqui empreendida se concentrará no final do *Dialogus*, mais precisamente no diálogo entre o Filósofo e o Cristão, pois de acordo com o plano estabelecido no debate⁴, ao final do *Dialogus* é exigido do Cristão que ele descreva as formas pelas quais o sumo bem é alcançado e o sumo mal evitado (ABELARD, 2003, § 199, p. 203).

Nesse ponto do texto o Filósofo já tinha dado sua descrição dessas formas, quando ele delimitou o esquema das virtudes (ABELARD, 2003, § 111-139, pp. 129-149). O Cristão, por sua vez, inicia, a pedido do filósofo, uma tentativa de definir o bem e o mal - uma tarefa que talvez fosse mais apropriada para o início do debate.

Segundo Orlandi (2003, p. lxxx), o Cristão apresenta um dos modos como o conceito “bom” é hoje usado: o uso atributivo de bom (e, presumivelmente, de mal, embora ele não mencione isso), quando se diz, por exemplo, "uma boa pessoa", "um bom cavalo", "um bom ladrão":

Cristão: [...] De fato, quando se diz uma ‘boa’ pessoa, ou um ‘bom’ artesão, ou um ‘bom’ cavalo, e assim por diante, então, como todos sabem, a palavra ‘bom’ muda seu sentido de acordo com as palavras ligadas a ela. Sem dúvida, nós dizemos que uma pessoa é boa por causa de seu comportamento, um artesão por causa do conhecimento, um cavalo por causa da força, da velocidade e do que o torna útil. O significado de ‘bom’ varia muito de acordo com as palavras ligadas a ele, de modo que não temos receio de unir tais palavras às coisas viciosas - como quando dizemos que um ladrão é ‘bom’ ou ‘o melhor’, no sentido de que ele é hábil ou habilidoso na execução desta maldade. (ABELARD, 2003, § 201, p. 203)⁵.

³ No que se refere à presença dos estoícos na ética de Abelardo, cf. Gandillac, 1945, p. 60. Quanto a influência agostiniana, cf. Mann, 2004, p. 282.

⁴ O plano fora estabelecido no § 79, p. 99.

⁵ “**Christianus:** [...] Quippe cum dicitur bonus homo uel bonus faber aut bonus equus et similia, quis nesciat hoc nomen ‘bonus’ ex adiunctis diuersum mutuare sensum? Hominem nempe bonum ex moribus dicimus, fabrum ex scientia, equum ex uiribus e uelocitate uel que ad usum eius pertinent. Adeo autem ex adiunctis boni significatio uariatur, ut etiam cum nominibus uitiorum ipsum iungere nom uereamur, dicentes scilicet bonum uel optimum furem eo quod in hac malitia peragenda sit callidus uel astutus”.

Assim, quando se diz, por exemplo, um “bom” ladrão significa dizer que uma pessoa é perita em roubar, ou seja, alguém que é bom enquanto especializado em roubar. Muitos filósofos modernos argumentariam que se “bom” tem algum significado além de um louvor vago, ele é usado, aberta ou veladamente, de forma atributiva.

Em contraposição, o Cristão acredita que “bom” pode ser usado também de modo não-atributivo: 1) quando se diz de algo que é não “uma boa pessoa” ou “cavalo” ou “ladrão”, mas bom sem qualquer qualificação específica – “uma coisa boa”; 2) quando se descreve, não coisas, mas o que é dito sobre elas - que o Cristão denomina *propositionum dicta* (ABELARD, 2003, § 202, p. 205).

[...] Mas, como me parece agora, eu considero que algo é dito que é ‘bom’ incondicionalmente - isto é, ‘uma coisa boa’ – o qual é adequado para algum uso, e não há a dignidade ou a conveniência que seriam necessárias para impedi-lo. Em contrapartida, acredito que algo é dito que é ‘mal’ incondicionalmente, isto é, ‘uma coisa má’ – o qual é necessariamente impedido por qualquer uma delas (ABELARD, 2003, § 203, p. 205)⁶.

Em outras palavras, assim se deve entender o que é o ‘bom’:

(A) Uma coisa incondicionalmente boa deve ser provida para algum uso;

(B) Para tal coisa não há impedimento algum, seja a dignidade (*dignitas*) ou a conveniência (*commodum*).

Segundo Orlandi (2003, p. lxxx), o requisito (A) é muito vago. O máximo que ele parece exigir é que a coisa seja capaz de fazer o bem, mas o Cristão explica que quase tudo, mesmo as coisas más, pode fazer o bem. Portanto, não é surpreendente que, de acordo com o Cristão, as coisas más são aquelas que carecem, não do requisito (A), mas do (B). Por outro lado, o requisito (B) é bastante complicado e necessita de explicação. Quando o Cristão fala sobre a dignidade e a conveniência como impedimento de uma coisa, ele está propondo uma expressão abrangente para algo prejudicial, tanto no que diz respeito ao seu valor intrínseco (sua *dignitas*) quanto com relação a realização que é conveniente (*commoditas*).

Ainda no contexto da definição do bem, o Cristão afirma que é muito difícil elaborar definições capazes de distinguir com exatidão as coisas (ABELARD, 2003, § 206, p. 207). No que se refere às palavras, no uso

⁶ “[...] Quantum tamen michi nunc occurrit, bonum simpliciter idest bonam rem dici arbitror, que cum alicui usui sit apta, nullius rei commodum uel dignitatem per eam impediri necesse est. E contrario malam rem uocari credo, per quam alterum horum impediri necesse est”.

ordinário da fala, aprende-se as coisas às quais se aplicam, mas nem por isto se está em plenas condições de especificar qual é o seu significado ou como elas devem ser concebidas. Além do que, há muitas coisas para as quais não se concebe uma definição dizendo o que elas são ou nomeando-as, pois mesmo que se conhecesse a natureza de tais coisas, não haveria palavras para elas em uso.

O Filósofo intervem solicitando do Cristão que esclareça o que de fato este quis dizer com o uso do termo 'bom' no sentido de que está destinado para algum uso, ou seja, conveniente para ser usado de algum modo (ABELARD, 2003, § 207, p. 209).

Desse ponto em diante, o Cristão, para atender a solicitação do Filósofo, apresenta uma extensa explicação acerca do sumo bem e do sumo mal, apresentando os casos em que o bem pode causar o mal e que o contrário também ocorre, pois “[...] não há praticamente qualquer coisa boa que não possa fazer mal, e qualquer coisa má que não possa fazer o bem” (ABELARD, 2003, § 208, p. 209).

No que se refere ao bem que pode causar o mal, o Cristão (ABELARD, 2003, § 208, p. 209) argumenta que alguém que durante muito tempo se esforçou por fazer boas obras e que tomado pelos elogios e convencido de sua virtude, ou é levado ao orgulho ou atrai a inveja de outros sobre si. Nesse caso, é evidente que o mal vem do bem e frequentemente o bem é a causa do mal. Em contrapartida, muitas vezes as pessoas se recuperam a partir de um grande mal causado por um vício, tornando-se mais fortes e melhores do que antes. Finalmente, é evidente que a penitência é um mal em si porque atinge a alma e é incompatível com a felicidade perfeita, uma vez que traz tristeza. Mas ninguém duvida de que é necessária para o aprimoramento moral. Assim, portanto, é evidente que o mal vem do bem e frequentemente o bem é a causa do mal, pois na verdade os nossos vícios (os quais são adequadamente chamados de males) existem apenas na alma.

A afirmação de que uma pessoa que faz o mal a outra possa estar fazendo o bem, parece, à primeira vista, contraditória. Segundo Orlandi (2003, p. lxxxix), o Cristão está pensando em termos de necessidade “*de re*” (*da coisa*), e não de necessidade “*de dicto*” (*da palavra*). Embora seja verdadeiro que alguém que corrompe outros os prejudica, não é verdade que a pessoa em questão necessariamente prejudica alguém, porque isto pode ser um problema de contingência; não necessariamente a pessoa em questão é alguém que prejudica os outros. Tome-se qualquer substância em particular - esse homem, esse cavalo, essa rosa: ela poderia realmente vir a ser algo que prejudica outras coisas, mas, nesse caso, não seria uma

conseqüência necessária para ser o tipo de coisa (isto é, a substância: um homem, um cavalo, ou uma rosa) que se é.

Nesse sentido, a substância (homem, rosa, cavalo etc) não é determinada pelo seu efeito - o qual pode ser qualificado moralmente - pois a mesma substância pode causar o que é bom de modo mal e o que é mal de modo bom:

Pois não parece que a pessoa boa difere da má no que ela faz que é bom, mas no que ela faz bem. Pois, embora, segundo o uso atual normal, fazer bem e fazer o que é bom são tomadas para significar o mesmo, mas talvez a frase não funciona assim na sua força e peculiaridade. Pois, tal como costumamos dizer ‘coisa boa’ e não dizemos ‘bem’ (isto é, com uma boa intenção), por isso parece que uma coisa boa pode acontecer sem que seja bem feita (ABELARD, 2003, § 212, p. 211)⁷.

No entanto, na ontologia de Abelardo nem toda coisa é uma substância, pois há coisas particulares que não são substâncias (acidentes e diferenças), como esta brancura pela qual a parede branca é branca. O Cristão retoma esta ontologia e usa isso para chegar a mais importante consequência desta sua definição da ‘coisa boa’. Embora, como explicou, uma consequência de sua definição é que cada substância é uma coisa boa, há algumas não-substâncias que são más. Seguindo esse raciocínio, vida, imortalidade, felicidade, saúde, conhecimento e castidade são todas as coisas que têm alguma dignidade ou conveniência e que não podem ficar junto de seus contrários: morte, mortalidade, tristeza, enfermidades, ignorância e falta de castidade.

Esta incompatibilidade, obviamente, é um problema de necessidade lógica: sempre que um determinado acidente, como ignorância ou melancolia, é inerente a uma substância, esta substância necessariamente deixa de ser afetada por um determinado acidente que lhe seja oposto - nesse caso, o conhecimento e a felicidade. Os acidentes determinados de morte, mortalidade, tristeza, doença, ignorância e falta de castidade, (a lista poderia ser muito extensa, embora estes sejam os únicos exemplos que o Cristão toma) são, portanto, as ‘coisas más’ (ORLANDI, 2003, p. lxxxi-lxxxii).

⁷ “Non enim bonus homo a malo in eo dissidere uidetur quod id quod bonum sit facit, sed potius quod bene facit. Etsi enim nunc usus sermonis pro eodem habeat bene facere et bonum facere, uis tamen et proprietas locutionis non ita fortassis sonat. Sicut enim bonum sepe dicitur, nec tamen bene idest bona intentione, ita et bonum fieri posse uidetur, cum tamen bene non fiat”.

Esta era uma posição incomum aos contemporâneos de Abelardo porque muitos, influenciados pela ideia neoplatônica de que o mal é privação, consideravam que não existem coisas más em absoluto.

Além dessas, o Cristão também apresenta a definição do que não é moralmente nem bom nem mal, mas indiferente. Segundo Hamelin (2004, p. 221), a ideia de que muitas coisas são indiferentes em seu valor moral é uma importante característica da ética estoica, a qual Abelardo conheceu:

Eu considero que algumas coisas são indiferentes, isto é, são coisas que não são nem boas nem más – através de cuja existência não é necessário que estes sejam provocados ou impedidos, como o movimento de um dedo ou qualquer tipo de ação como esta (ABELARD, 2003, § 204, p. 205-6)⁸.

Esse passo remete à tese defendida por Abelardo em sua outra obra ética, o *Scito te Ipsum* ou *Ethica*. A primeira vez que o conceito de *intentio* aparece no texto da *Ethica* é no final do título III: “*in intentione meritum operantis uel laus consistit*” (ABELARD, 1971, p. 28). A passagem refere-se ao fato de as obras que convém ou não fazer, são igualmente realizadas por homens bons ou maus, distinguidos apenas pela intenção. Na *Ethica* o Palatino apresenta a intencionalidade como critério exclusivo para avaliar a moralidade dos atos humanos, argumentando para isso que os atos em si são moralmente indiferentes e que o pecado reside no consentimento no mal, ou seja, que necessariamente é o consentimento e a intencionalidade, os quais são apenas conhecidos por Deus, que determinam a moralidade do ato. Igualmente no *Dialogus* a intenção do agente marca toda concepção ética de Abelardo:

As ações não são julgadas boas ou más, exceto de acordo com a raiz da intenção. Em si, todas elas são indiferentes e, se nós examinarmos cuidadosamente o assunto, elas não são boas ou más em si mesmas e nada acrescentam ao mérito de ninguém, uma vez que as mesmas ações são igualmente tomadas para execução pelos eleitos e pelos condenados (ABELARD, 2003, § 205, p.207)⁹.

⁸ “Indifferens uero, idest rem que neque bona est neque mala, illam arbitrator per cuius existentiam nec illa conferri neque impediri necesse est, sicut est fortuita motio digiti uel quecunque actiones huiusmodi”.

⁹ “Non enim actiones bone uel male nisi secundum intentionis radicem iudicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt et, si diligenter inspiciamus, nichil ad meritum conferunt, que nequaquam ex se bone sunt aut male, cum ipse uidelicet tam reprobis quam electis eque conueniant”.

Portanto, uma coisa é moralmente indiferente se a sua existência (i) não implica, necessariamente, a dignidade ou a conveniência de nada, (ii) nem necessariamente impede a dignidade ou a conveniência de nada. Tal definição é uma importante característica da ética estoica; porém, conforme Orlandi (2003, p. lxxxii, lxxiii), as definições do Cristão não se enquadram na concepção estoica, pois as coisas moralmente indiferentes dos estoicos poderiam claramente ser boas de acordo com a definição do Cristão.

Comparativamente a definição apresentada anteriormente, a cláusula (ii) é a mesma exigência (B) para a definição de coisa boa. Indiferentes coisas, portanto, diferem de um bom acordo para o critério determinado pela cláusula (i): não necessariamente trazem dignidade ou a conveniência de nada (ou seja, não necessariamente beneficiam em nada). Elas também, ao que parece, não tem que cumprir a exigência (A) da definição de coisa boa.

Na concepção do Cristão, cada ação, a menos que seja julgada de acordo com a raiz da intenção, é indiferente. A ideia por trás disso é que, quando considerados apenas em si mesmos, para além da intenção com que são executadas, as ações necessariamente não beneficiam nem causam dano algum.

Um acidente de felicidade, por exemplo, necessariamente beneficia a pessoa a quem se atribui, e um acidente de tristeza, necessariamente causa danos a alguém (ao fazer a pessoa perder um acidente de felicidade), ao passo que a boa intenção é intrinsecamente valiosa (tem *dignitas*) e assim, necessariamente, beneficia a pessoa que age por ela, assim como a má intenção necessariamente causa dano. Mas a ação em si mesma, para além da intenção, não necessariamente beneficia nem necessariamente causa dano algum, embora possa vir a beneficiar ou causar dano às pessoas através de seus efeitos, que não são necessários.

O objetivo do Cristão ao apresentar a definição de ações que são moralmente indiferentes é, provavelmente, de inserir a discussão acerca do sumo bem no contexto da intencionalidade. Tanto parece ser assim que ele discute o problema da crucificação de Jesus argumentando que as mesmas ações podem ser executadas por bons ou maus, ou seja, podem ser executadas por quem tem boa ou má intenção, distinguindo-se somente a intenção do agente, mas não a ação executada.

Assim, ainda que Judas e o diabo tivessem feito o mesmo que Deus entregando Jesus à morte, se eles fizeram algo de bom, não se deve, no entanto, dizer que fizeram o bem. Mesmo que eles tivessem feito ou desejado fazer o que Deus queria que fosse feito, ainda assim eles não estavam fazendo isto ou pretendiam fazê-lo porque acreditavam que Deus

desejasse que isso fosse feito, nem é a intenção deles a mesma de Deus nesse ato, ou seja, sua vontade é um mal e Deus é bom, porque é por razões diferentes que eles desejaram aquilo que foi feito.

Assim também, embora a ação realizada por pessoas diferentes seja a mesma, porque eles fazem a mesma coisa, ainda por causa da diferença em suas intenções, a ação de uma é boa e a de outra é má, pois, apesar de colocar em prática a mesma coisa, uma faz isto bem, e a outra faz exatamente a mesma coisa com maldade (ABELARD, 2003, § 216, p. 215).¹⁰

Embora o texto sugira que o Cristão esteja argumentando a partir do fato de que os mesmos atos externos são comuns aos salvos e aos condenados, o argumento subjacente é que os atos externos são, em si, indiferentes, de modo que uma pessoa que executa os mesmos atos externos como alguém que é condenado, mas com intenções diferentes, pode ser salva.

Segundo Orlandi (2003, p. lxxxiv, lxxxv), além da definição de ‘bom’ quando aplicada a uma coisa, o Cristão reconhece outro uso não-atributivo da palavra: quando se diz de um *dictum*. *Dictum* foi usado pela primeira vez por Abelardo em sua *Logica, Dialectica*, na qual ele empregou as mais estranhas frases para se referir ao que é dito por um enunciado. Por exemplo, o enunciado "João está correndo", diz que João está correndo. *Dicta*, diz Abelardo, não são coisas - o que explica porque o Cristão tão claramente distingue ‘bom’ usado para coisas, de ‘bom’ usado para *dicta*. Porém, o que é um *dictum*? “João está correndo” indica o fato, a situação, o evento de que João corre, o conteúdo proposicional ou o conteúdo desta proposição?

No *Diallogus*, o Cristão parece estar pensando em *dicta* como estado de coisas e não como proposições. Com relação à acepção lógica do termo estado (*status*), Abelardo (2005, p. 73) na *Lógica para principiantes*, assim declara: “Assim, também podemos chamar de estado de homem as próprias coisas estabelecidas na natureza do homem, das quais aquele que lhes impôs a denominação concebeu a semelhança comum”. Dessa forma, o *status* remete à coisa e é o correlato *ex parte rerum* do universal. O uso da expressão ‘o acontecimento das coisas’ (*eventus rerum*, cf. ABELARD, 2003, § 225, p. 221) como um sinônimo para *dictum* aponta para esta interpretação. De todo modo, seria estranho descrever uma proposição como sendo boa, ao passo que estados de coisas são comumente descritas como ‘bons’.

¹⁰ “Sic et, cum eadem sit actio diuersorum, quia uidelicet idem agunt, pro diuersitate tamen intentionis actio huius bona est et illius mala, quia, quamquam idem operentur, tamen hi bene, ille male idipsum facit”.

Assim, de acordo com o Cristão (ABELARD, 2003, § 225, p. 221), diz-se que um *dictum* é bom no sentido de que é necessário para o cumprimento de um dos excelentes planos de Deus. É certo, portanto, dizer "é bom que haja mal" - porque as coisas más têm um lugar na providência de Deus - embora naturalmente seria falso dizer "o mal é bom".

Uma vez que Deus é onipotente e benevolente, parece que todo o *dictum* é bom se de acordo com a providência de Deus. Mas o Cristão diz que "[...] não é bom que alguém faça o bem, se o seu fazer não compactua com algum plano divino, mas, antes impede-o" (ABELARD, 2003, § 225, p. 221)¹¹. Assim, ocorre que alguém se engana quando diz que é bom fazer isto ou aquilo porque todos consideram que deveria ser feito. Mas, uma vez que difere do plano de Deus, não diz a verdade, embora não seja culpado de mentir, pois acredita dizer a verdade. Muitas vezes se erra ao buscar muitas coisas que de modo algum seria para o bem e que são negadas pela providência divina a qual conhece o que é o melhor.

Conclusão

A análise do sumo bem implica em, primeiramente, verificar o uso atributivo do termo "bom". Desse modo, quando se diz 'um bom cavalo' ou 'uma boa pessoa', o mesmo termo é usado para designar diferentes coisas. Porém, é possível utilizar o termo em sentido não-atributivo. Nesse caso, o termo 'bem' é utilizado sem qualificação específica; outra possibilidade de uso do termo em sentido não-atributivo ocorre quando se descreve, não coisas, mas o que é dito sobre elas, ou seja, o 'estado de coisa' (*dicta propositionum*).

Comumente se toma a expressão 'fazer o que é bom' como sinônimo de 'fazer bem', ou seja, de modo bom. A primeira refere-se à coisa feita, enquanto a segunda designa um 'estado de coisa' que supõe a intenção do agente. Assim, no uso ordinário da linguagem, portanto sem o devido cuidado lógico, ignora-se o que é próprio de cada termo em dado enunciado.

Há coisas que apesar de aparentarem um bem no sentido de boas para serem feitas, são na verdade um mal porque contrárias ao plano divino. Desse modo, o sumo bem não é o que se faz porque aprovado pela maioria ou pela totalidade, mas aquilo que se faz de modo bom, diga-se, com boa intenção porque de acordo com a vontade de Deus.

¹¹ "[...] Non enim aliquem bene facere bonum est, si hoc eum facere alicui diuine ordinationi non competit sed potius obsisti [...]"

Assim também se pode dizer que é bom que haja o mal, pois este último tem um lugar no plano divino, não por ele em si mesmo, mas pelo que ele pode oportunizar na ação feita com boa intenção.

Portanto, Abelardo apresenta a concepção de sumo bem vinculada a intenção do agente. Se no caso do homem a intenção pode ser má e por isso viciosa, em Deus a intenção é sempre boa e por isso virtuosa.

Referências

ABELARD, P. *Œuvres Choiesies D'abélard*. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945.

ABELARD, Peter. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003.

ABELARD, Pierre. *Conférences* (Dialogue d'un philosophe, avec un juif et un chrétien); **Connais-toi toi-même** (Éthique). Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

ABELARD, Peter. *Ethics*. An edition with introduction english translation and notes by D. E. Luscombe. Oxford University Press, 1971.

_____. *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*. Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995.

ABELARDO, Pietro. *Conosci te stesso o Etica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Dal Pra. La Nuova Italia Editrice: Firenze, 1976.

ABELARDO, Pedro. *Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Clásicos del Pensamiento, nº 77. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

ABELARDO, Pedro. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento 30. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Edición Bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2005.

ADAMS, Marilyn McCord. Introduction. In: AABELARD, Peter. *Ethical Writings: His Ethics or “Know Yourself” and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*. Translated by Paul Vincent Spade, with an Introduction by Marilyn McCord Adams. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 1995, p. vii-xxvi.

GANDILLAC, Maurice. Introduction. In: ABELARD, Pierre. *Conferéncias* (Dialogue d'un philosophe, avec un juif et um chrétien); *Connais-toi toi-même* (Éthique). Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. iv-xxiii.

_____. In: *Œuvres Choisies d'Abélard*. Textes presentes et traduits par Maurice de Gandillac. Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1945, p. v-xviii.

HAMELIN, Guy. L'influence d'Aristote et de Ciceron chez Pierre Abelard: le cas de la Theorie de la Vertu dans le Dialogus. In: DE BONI, Luis Alberto & PICH, Roberto Hofmeister (organizadores). *A Recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 219-231.

MANN, W. E. “Ethics”. In: BROWER, J. E. e GUILFOY, K. (Eds.) *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 279-304.

MARENBNON, John. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

McGRADE, A. S. (org). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008 (Coleção Companions & Companions).

ORLANDI, Giovanni. Introctuation. In: ABELARD, Peter. *Collationes*. Edited and translated by John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. xvii-cxxi.

TONDINELLI, Tiago. *Ética e Justiça no Pensamento de Pedro Abelardo*. Porto Alegre-RS, 2007. Tese de Doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Um olhar kantiano acerca do problema da seleção artificial

Fabiano Queiroz da Silva*
Data de submissão: 12 mar. 2012
Data de aprovação: 15 abr. 2012

Resumo

Neste trabalho, farei uma análise kantiana do problema da seleção artificial e exporei sob quais critérios *a priori* as proposições particulares deste domínio seriam válidas ou inválidas, isto é, poderiam ser decididas. Para tanto, recorrerei às obras *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*¹, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*² e *Kritik der praktischen Vernunft (KprV)*³ de Immanuel Kant, assim como abordarei sobre a obra *regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* de Peter Sloterdijk. O problema da seleção artificial, temática da bioética e da biotecnologia, será abordado a partir dos comentários de Sloterdijk, mas a análise filosófica moral decorrerá a partir do critério kantiano de decidibilidade, o qual acusa para a importância da distinção entre os problemas solúveis e não-solúveis pela razão humana.

Palavras-chave: Seleção artificial. Imperativo categórico. Regra prática. Lei moral.

Abstract

In this work, I will make a Kantian analysis of the problem of the artificial selection and I will expose by with *a priori* criterion the particular propositions of this domain would be valid or invalid, that is, could be decided. For this, I will use the titles *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*⁴, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*⁵ and the *Kritik der praktischen Vernunft (KprV)*⁶ of Immanuel Kant, as well as

* Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e bolsista da FAPESP. Atualmente é doutorando em filosofia (UNICAMP) e está sob a orientação de Zeljko Loparic.

1 Crítica da Razão Pura (CRPu).

2 Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC).

3 Crítica da Razão Prática (CRPr).

4 Critique of Pure Reason (CRPu).

5 Groundworks of Metaphysics of Morals (GMM).

6 Critiq of Practical Reason (CRPr).

discuss about the work rules for human park: a response to the letter of Heidegger over humanism of Peter Sloterdijk. The problem of artificial selection, theme of bioethics and biotechnology, will be approached from the comments of Sloterdijk, but the moral philosophical analysis run from the Kantian criterion of decidability, which accuses the importance of the distinction between problems soluble and non-soluble human reason.

Keywords: Artificial selection. Categorical imperative. Practical rule. Moral law.

I

Neste trabalho, tenho por meta a busca do critério kantiano de decidibilidade para analisar o problema da seleção artificial exposto por Peter Sloterdijk, na obra *regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Em especial, darei atenção aos momentos em que o autor faz menção às “antropotécnicas ou tecnologias antropológicas”, tais como: “qualquer referência à aurora de uma consciência quanto à produção de seres humanos e, de maneira mais ampla, de antropotécnicas, isto são processos dos quais o pensamento atual não pode desviar os olhos” (SLOTERDIJK, 1999, p. 42) e também “será provavelmente importante, no futuro, assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas” (SLOTERDIJK, 1999, p. 45):

Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie, se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano levará a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal, nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo (SLOTERDIJK, 1999, p. 47).

Contudo, não tenho por objetivo somente uma reconstrução dos argumentos polêmicos do autor, pois, apenas isso, nada de filosófico acrescentaria nesta proposta. Como documentou José Oscar, no artigo *Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk*:

Sloterdijk já havia apresentado uma versão preliminar de suas idéias dois anos antes, na cidade de Basiléia, sem provocar maiores reações. Foi com surpresa, portanto, que deve ter observado a tempestade causada pela conferência de Elmau. Para Sloterdijk, mais do que as breves especulações sobre a genética, o que havia de teoricamente importante em seu texto era,

em primeiro lugar, um tratamento original da relação do humanismo com os meios de comunicação, ou uma interpretação midiática do humanismo (...) O segundo ponto, de maior interesse para os heideggerianos, era a proposta de revisão do motivo da clareira, com a incorporação de sua história natural e social, invertendo a prioridade heideggeriana da dimensão ontológica sobre a ôntica (Sloterdijk 1999^a, p. 61)⁷.

No entanto, apesar de não ser minha finalidade criar uma nova polêmica nem somente reconstruir os argumentos taxados de polêmicos pela opinião pública, em desacordo com o autor, concentrar-me-ei nas suas “breves especulações sobre a genética” (MARQUES, 2002, p. 2), visto que não me interessam as suas contribuições puramente teóricas por dois motivos, a saber, 1º) não sou historiador e 2º) não sou heideggeriano. O problema proposto, de diferente modo, é teórico-prático, porque a preocupação é de encontrar os critérios *a priori* para avaliação da validade das proposições possíveis da engenharia genética que visa uma aplicabilidade, tais como: “o cavalheiro e a madame gostariam que o vosso filho tivesse os olhos claros da avó materna? Madame, e a filha? Gostaria de aumentar a probabilidade para que ela não desenvolva enxaqueca⁸? Pois, como sabe, tal patologia é hereditária e a senhora já desenvolveu há anos”.

As ilustrações expostas acima são justificadas com o fato de que não estou tratando somente de possíveis casos particulares, mas sim de alguns discursos comuns que daqui a um tempo ouviremos e assistiremos pelos meios de comunicação. Discursos estes justificados a partir de conceitos simples como bem, mal, bom, mau, certo, errado, moral e imoral. Neste sentido, far-se-ia praticamente inútil um recurso às obras de um Filósofo que dedicou anos de sua vida debruçado em um conceito de difícil, se não impossível, significação, a saber, o tão famoso conceito de *Übermensch*, que está além, segundo o Filósofo, do maniqueísmo cristão de sua época.

Sloterdijk dedicou algumas páginas de sua obra *regras para o parque humano* a este Filósofo ou “mestre do pensamento perigoso” denominado Friedrich Nietzsche (SLOTERDIJK, 2000, p. 38), porém, confesso-vos que embora Sloterdijk tenha notado uma combinação de ética e de genética na

⁷ MARQUES, José Oscar de Almeida. “Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk”. Publicado em *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, vol. IV, n. 2, 2002, p. 363-381.

Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/parque.htm>> – p. 2. Acesso em: 15 abril 2009.

⁸ Para uma compreensão introdutória de tal conceito, aconselho o artigo do Dr. Carlos Alberto Bordini, cujo título é *A enxaqueca vai deixar de ser um peso na sua cabeça*. Por ora, far-se-á necessário apenas dizer que, segundo o autor do artigo, 70% dos pacientes com enxaqueca têm casos familiares, provando-se, portanto, que tal problema é hereditário.

terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, denominada “Da virtude apequenadora”⁹, tal abordagem nada contribuirá para a minha meta. Também pouco me importa se Nietzsche realmente discursa acerca de alguma prática genética. O incômodo tem por origem o fato de, dados os avanços genéticos, não haver outra forma para a criação do *Übermensch*¹⁰ além de uma “intervenção razoável” nos caracteres dos genes de um determinado indivíduo. O problema que daí resulta, como já frisei anteriormente, é teórico-prático, pois, diferente do que afirmou Sloterdijk, que apenas é teórico, ele é gerado ao mesmo tempo em que se pensa a sua aplicabilidade. Para tanto, requer-se uma investigação que exponha sob quais critérios *a priori* as proposições particulares deste domínio seriam válidas ou inválidas, isto é, poderiam ser decididas¹¹. Assim, far-se-á necessário um recurso à filosofia de Immanuel Kant.

II

Segundo a interpretação semântica da filosofia de Kant, vale ressaltar que o principal objetivo do Filósofo de Königsberg, na *Crítica da Razão Pura*, foi precisamente introduzir “a distinção entre os problemas solúveis e não solúveis pela razão humana” (LOPARIC, 2005b, p. 116). A meta principal foi uma *teoria de solubilidade (decidibilidade) dos problemas necessários da razão pura*, isto é, através de uma semântica transcendental, realizada primeiramente no âmbito teórico, estabelecer os limites de investigação do sujeito cognoscente. Em outras palavras, “A nova metafísica de Kant, baseada na teoria da *capacidade solucionadora da razão*, tem o traço distintivo de poder garantir a decidibilidade de suas indagações ou, então, abandonar a pesquisa, reconhecendo, de maneira determinada e segura, seus limites” (LOPARIC, 2005b, p. 116).

⁹ “Quando Zaratustra atravessa a cidade na qual tudo ficou menor, ele se apercebe do resultado de uma política de criação até então próspera e indiscutível: os homens conseguiram, assim lhe parece, com ajuda de uma hábil combinação de ética e genética, criar-se a si mesmos para serem menores” (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

¹⁰ O comentador Oswaldo Giacoia Junior traduz *Übermensch* por Além-do-Homem (cf. JUNIOR, 2000, p. 7), enquanto o comentador Roberto Machado traduz por Super-Homem (cf. MACHADO, 1997, p. 45). Creio que ambas as traduções contemplam o objetivo de Nietzsche com o emprego do conceito *Übermensch*. Não obstante, a pergunta que não quer calar é: Por que a necessidade de se estar Além-do-Homem?

¹¹ Verdade e falsidade, a rigor, são termos que só se aplicam ao discurso teórico, no entanto, como aqui está em jogo o domínio de ação moral, pode-se trabalhar com tais termos. .

Todavia, não é somente no âmbito teórico que Kant quer traçar os limites dos problemas solúveis e não solúveis, já que a razão humana também enfrenta problemas práticos. Por exemplo, o problema da seleção artificial. Mas, antes de apresentar tal questão, é inevitável uma breve exposição dos conceitos-chaves da ética kantiana que estão inseridos no princípio que tornará decidível a validade das proposições da engenharia genética.

III

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta o *imperativo categórico* que reza: “(...) ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden” (GMS, BA 17)¹². Para o autor, tal imperativo analisa a consistência interna da máxima quando universalizada, isto é, se ela continua sendo uma máxima que se pode querer coerentemente. Desta forma, com a meta de esclarecer os conceitos de imperativo categórico e de máxima, recorro a *Crítica da Razão Prática*:

Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maxime, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird (KprV, A 35)¹³.

Mais adiante, Kant afirma:

Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und

¹² “(...) devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (FMC, Trad: Paulo Quintela, 2008).

¹³ Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, /determinação/ que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional (CRPr, Trad: Valerio Rohden, 2002).

bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objektiv, / und sind von Maximen, als subjektiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden (...) Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar praktische Vorschriften, aber keine Gesetze. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder, was mir, um diese hervorzubringen, zu tun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muß (*KprV*, A 36, 37)¹⁴.

Ambas as citações acima expressam a diferença entre simplesmente adotar proposições subjetivas como norteadoras da conduta de ordem moral e aderir ao conceito de imperativo. Afinal, o último se coloca como uma regra que é caracterizada por um dever-ser, ou seja, busca-se uma objetividade no âmbito da moralidade. De outro modo, caso o indivíduo adote proposições subjetivas, no contexto da moralidade, não conseguirá universalizá-las, pois tanto o certo e o bem quanto o errado e o mal dependerão da subjetividade, conceito construído a partir de um conjunto de valores que advêm da Família, da Escola, da Igreja, e assim por diante. Em outras palavras, tratar-se-ia de uma análise antropológica que se distanciaria da análise propiciada com a adoção do conceito de imperativo.

¹⁴ A regra prática é sempre um produto da razão, porque ela prescreve como visada a ação enquanto meio para um efeito. Mas para um ente, cuja razão não é total e exclusivamente o fundamento determinante da vontade, essa regra constitui um **imperativo**, isto é, uma regra que é caracterizada por um dever-ser, o qual expressa a necessidade objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo essa regra. Portanto os imperativos valem objetivamente [37] e diferem totalmente das máximas enquanto proposições fundamentais subjetivas (...) máximas, em verdade, são proposições fundamentais, mas não imperativos. Os imperativos mesmos, se são condicionados, isto é, não determinam a vontade simplesmente enquanto vontade mas somente com vistas a um efeito apetecido, isto é, são imperativos hipotéticos, na verdade são preceitos práticos mas não leis. As últimas têm que determinar a vontade enquanto vontade, ainda antes que eu pergunte se realmente tenho a faculdade requerida para um efeito apetecido ou que coisa me importa fazer para produzi-lo; por conseguinte elas têm de ser categóricas, do contrário não são leis; porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem que ser independente de condições patológicas, por conseguinte, de condições contingentemente aderentes à vontade (CRPr, Trad: Valerio Rohden, 2002).

Após essa breve exposição da ética kantiana, farei uma aplicação do critério kantiano de decidibilidade em duas máximas que dizem respeito à seleção artificial. A primeira é: “Como quero o meu filho forte e resistente, ele precisa herdar os caracteres físicos de meu avô, que possuía tais atributos. Para cumprir com tal meta, pedirei ao bondoso cientista uma intervenção nos genes responsáveis pelos caracteres físicos”. A segunda é: “Eu não quero que a minha criança sofra devido a uma doença incurável, como tanto vejo, por isso, pedirei ao nobre cientista que faça uma seleção dos caracteres dos genes para aumentar a probabilidade dela não desenvolver a Progeria¹⁵, uma patologia que já assombrou a nossa família”.

Sob a luz da filosofia prática de Kant, tais máximas resistiriam a um teste de universalização, que é um critério moral para Kant? Isto é, elas passariam pelo crivo do *imperativo categórico*?

Acredito que a primeira máxima passaria pelo critério de decidibilidade moral kantiano, pois o querer de acordo com a máxima permanece consistente quando esta é pensada como lei universal. Ou seja, o critério *a priori* desta investigação moral decidiria aprovar tal máxima, devido ao fato dela estar de acordo com um imperativo que pode ser analiticamente deduzido da ideia de um dever moral ou incondicional, porque uma máxima cuja incorporação não pode ser condicionada por nenhuma inclinação, portanto, por nenhum fator inerente à constituição empírica (particular) de cada sujeito racional, só pode ser uma máxima válida para todo ser racional enquanto tal.

Quanto à segunda máxima, creio que ela poderia tornar-se um preceito moral, pois está de acordo com uma regra prática, que é sempre um produto da razão, não tendo, por conseguinte, um móbil egoísta, isto é, uma vontade que não visa um fim em si mesmo. Não obstante, vale ressaltar que a humanidade, para Kant, não se traduz em um código genético, mas na vontade moral, por isso, enquanto esta não se manifesta, não há uma pessoa a ser tratada como meio: “In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als

¹⁵ Esta doença genética também é conhecida por Síndrome de Hutchinson-Gilford. Segundo consta no site, cujo link é <<http://www.virtual.epm.br/material/tis/curr-bio/trab2004/2ano/progeria/home.htm>>, tal patologia é “(...) extremamente rara (...)” e “(...) acelera o processo de envelhecimento em cerca de sete vezes em relação à taxa normal. A expectativa de vida das pessoas é de 14 anos para as meninas e 16 para os meninos. Essa doença afeta uma em cada oito milhões de crianças. Desde a sua identificação foram relatados cerca de cem casos”. Para um maior aprofundamento, sugiro uma pesquisa a partir da bibliografia presente no seguinte link: <<http://www.virtual.epm.br/material/tis/curr-bio/trab2004/2ano/progeria/bibliografia.htm>>.

Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist / Zweck an sich selbst” (*KpV*, A 155, 156)¹⁶. Deste modo, toda a natureza pode ser instrumentalizada, entretanto, desde que para fins morais, já que, enquanto ser moral, o homem é senhor da natureza. Neste sentido, o que parece estar jogado na manipulação genética, como em qualquer obra da engenharia humana, é a motivação com que isto é feito. Se o homem controla a natureza, mesmo a sua própria, tendo em vista única e exclusivamente fins pessoais, e não também interesses da razão pura, não há moralidade.

Contudo, apesar das clarificações, alguém poderia inquirir: Tanto selecionar os genes responsáveis pelos caracteres físicos quanto selecionar os caracteres dos genes tendo em vista fins terapêuticos não passa de eugenia?

Para solucionar tais questões, lembro que Peter Sloterdijk sofreu várias acusações por simplesmente afirmar que as seleções artificiais já ocorrem. E qual a sua solução? Ele não disse se é favorável às seleções artificiais nem realizou a diferença apresentada neste trabalho, porém afirmou que precisaríamos de um cânone de regras, apenas deixando de especificar quais. Neste sentido, tive por meta demonstrar que tais máximas podem se tornar regras práticas, de acordo com o vocabulário kantiano, caso elas passem pelo crivo do imperativo categórico, sendo que tanto a que pertence à classe da seleção artificial dos genes responsáveis pelos caracteres físicos quanto a pertencente à classe da seleção artificial dos caracteres dos genes, tendo em vista fins terapêuticos, foram aprovadas pelo critério *a priori* de decidibilidade moral kantiano. Portanto, deixo ao arbítrio do leitor acusar ou não tal critério de eugenia.

Enfim, a filosofia crítica de Kant parece ultrapassada devido à sua visão laica da natureza, diante do seu novo encantamento em tempos pós-modernos. Para o autor, a natureza sensível nunca é digna de respeito, mas sim o que pode ser instrumentalizado, não pelo homem meramente enquanto *homo sapiens*, mas sim pelo homem enquanto ser moral, cuja dignidade não repousa sobre este ou aquele traço físico.

¹⁶ “Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado **simplesmente como meio**; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é [157] **fim em si mesmo**” (CRPr, Trad: Valerio Rohden, 2002).

Referências

BORDINI, Carlos Alberto. “A enxaqueca vai deixar de ser um peso na sua cabeça”. *O paciente em primeiro lugar: MSD*. Disponível em: <<http://www.msd-brazil.com/msdbrazil/patients/biblioteca/artigos/enxaqueca/artigo3.html>>. Acesso em: 15 junho 2009.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Folha explica)
Disponível em:
<http://www.4shared.com/file/55739308/6012903f/Oswaldo_Giacoia_Jr_-_Nietzsche_Coleo_Folha_Explica_pdf_rev.html>. Acesso em: 15 junho 2009.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke*. Editadas por W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, vol. II.
_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad: Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke*. Editadas por W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, vol. IV.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werke*. Editadas por W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, vol. IV.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.

_____. (1988): “Kant e o Ceticismo”. *MANUSCRITO: Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, XI, 2, pp. 67 - 83.

_____. (1999): “O fato da Razão: uma Interpretação Semântica”. *Analytica*, v. 4, n. 1, pp. 13 – 52.

_____. (2005b): “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 2, pp. 113-128.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra: Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Disponível em:

<http://books.google.com.br/books?id=EHYmfbws1SkC&pg=PA45&lpg=PA45&dq=Roberto+Machado+e+o+superhomem+de+Nietzsche&source=bl&ots=auyTcC6qA&sig=F8oSf9Q8h18OHf7sTokyXa_qVYc&hl=ptBR&ei=5JI2SvWbHZDWMOLRxJoK&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2#PPP1,M1>.
Acesso em: 15 junho 2009.

MARQUES, José Oscar de Almeida. “Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk”. Publicado em *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, vol. IV, n. 2, 2002, p. 363-381. Disponível em:
<<http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/parque.htm>> – p. 2. Acesso em: 15 abril 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falava Zaratustra*. Trad: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

UNIFESP: PROGERIA - Síndrome de Hutchinson-Gilford. Disponíveis em:
<<http://www.virtual.epm.br/material/tis/curr-bio/trab2004/2ano/progeria/home.htm>> e
<<http://www.virtual.epm.br/material/tis/curr-bio/trab2004/2ano/progeria/bibliografia.htm>>. Acessos em: 15 junho 2009.

Revisitando o debate sobre o fetichismo na música e a regressão da audição em Theodor W. Adorno

Jean Henrique Costa*

Data de submissão: 21 maio 2012

Data de aprovação: 18 jun. 2012

Resumo

O objetivo deste ensaio é discutir a atualidade do debate sobre o fetichismo na música e a regressão da audição (*Über Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*) em Theodor W. Adorno, visando mostrar alguns contornos da discussão, algumas possibilidades de compreensão do consumo de música popular e os limites impostos, no âmbito da educação musical, pela indústria cultural.

Palavras-Chave: Teoria Crítica. Indústria Cultural. Fetichismo na Música. Regressão da Audição. Theodor W. Adorno.

Abstract

This essay aims to discuss the relevance current of the debate about fetishism in music and the regression of listening (*Über Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*) in the work of Theodor W. Adorno, aiming to show some contours of discussion, some possibilities for understanding the consumption of popular music and the limits imposed, in the context of music education, through the cultural industry.

Key-words: Critical Theory. Cultural Industry. Fetishism in the Music. Regression of Listening. Theodor W. Adorno.

A discussão do texto “O fetichismo na música e a regressão da audição” – *Über Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* (ADORNO, 1991) –, de 1938, embora escrito antes mesmo da *Dialética do Esclarecimento* (1947), expressa muito do entusiasmo criador do debate em torno do projeto adorniano de uma sociologia crítica da música. O escrito é uma contestação ao texto de Benjamim “a obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Enquanto Benjamim assinalava para as possibilidades

* Doutor em Ciências Sociais. Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN.

abertas advindas das novas tecnologias midiáticas e as conseqüências positivas abertas pela dessacralização da obra de arte, Adorno percebia o seu lado negativo, ou seja, o consumo fetichizado, passivo, regressivo¹.

Adorno (1991) inicia o texto afirmando que as reclamações acerca da decadência do gosto musical são bastante antigas, e que, sempre que a chamada paz musical se mostra perturbada, emerge a expressão “decadência do gosto”. Contudo, para ele, o próprio conceito de gosto está superado, uma vez que a existência de um indivíduo com liberdade de escolha se encontra limitada sob a égide do *Mundo Administrado* (*verwaltete Welt*).

Essas queixas sobre a degeneração do gosto se baseiam em considerações muito sentimentais, acríticas e saudosistas, que louvam um passado que muito pouco difere do presente. Para Adorno, a realidade produz a ilusão de se desenvolver a partir de cima, mas no fundo, segue sendo o que era² (ADORNO, 1973, p. 42). Além disso, na música a idéia de gosto é ainda mais controversa quando se compreende a lógica da produção da indústria cultural, já que “ao invés do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos” (ADORNO, 1991, p. 79). Gostar de algo é quase que idêntico a reconhecê-lo e, nesse mundo de mercadorias padronizadas e racionalizadas – na música ou fora dela –, esse comportamento valorativo torna-se muito questionável.

As críticas adornianas se dirigem à categoria de arte ligeira (popular), em contraposição a uma suposta arte autônoma. Uma preocupação basilar em Adorno reside no caráter de educação que a música séria pode proporcionar aos indivíduos, que, além de ser residual sob o domínio da indústria cultural, não estaria veiculada nos meios de comunicação de massa. Logo, o que a *empíria* vem demonstrando é um quadro infausto: massificação da música ligeira, que além de quase nada (ou pouco) educar, fortemente contribui para desviar a atenção do público das contradições estruturais da realidade. Como inferência mais genérica, pode-se dizer que “ao invés de entreter, parece que tal música [ligeira] contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação” (ADORNO, 1991, p. 80).

¹ “Yo subrayaba la problemática de la industria de la cultura y las actitudes correspondientes, mientras que Benjamin, a mi juicio, trataba de ‘salvar’ con demasiada insistencia esa problemática esfera” (ADORNO, 1973, p. 111).

² La realidad produce la ilusión de desarrollarse desde arriba y en el fondo sigue siendo lo que era” (ADORNO, 1973, p. 42).

Mas, de fato, o que significa música popular (ligeira) para Theodor W. Adorno? O que define a música séria, ou seja, aquilo que foge ao padrão da indústria cultural?

Adorno, em colaboração de George Simpson no início da década de 1940 – mais especificamente entre 40 e 41 –, termina o seu escrito *Sobre Música Popular (On Popular Music)*, avançando na discussão acerca do fetichismo na música e a regressão da audição. Para eles, a música costuma ser diferenciada, com frequência, a partir de distinções de níveis (qualidade). Essa diferença é tão aceita que cada um mede o valor de cada tipo de música como totalmente independente da outra. Adorno não concorda com tal classificação e afirma que o fator decisivo na diferenciação entre *música séria* e *música popular* deve ser o conceito de “*estandardização*” (padronização). Através deste critério pode ser alcançada uma distinção concreta e mais precisa. Assim sendo, a estrutura da música popular (ligeira) é uma estrutura padronizada, até mesmo quando se tenta desviar desse padrão, de tal modo que nesse modelo de música ligeira até mesmo os detalhes são padronizados, através dos chamados *break*, *blue chords*, *dirty notes*.

Toda a estrutura da música popular é estandardizada, mesmo quando se busca desviar-se disso. A estandardização se estende dos traços mais genéricos até os mais específicos. Muito conhecida é a regra de que o *chorus* [a parte temática] consiste em trinta e dois compassos e que a sua amplitude é limitada a uma oitava e uma nota. Os tipos gerais de *hits* são também estandardizados: não só os tipos de música para dançar, cuja rígida padronização se compreende, mas também os tipos ‘característicos’, como as canções de ninar, canções familiares, lamentos por uma garota perdida. E, o mais importante, os pilares harmônicos de cada hit – o começo e o final de cada parte – precisam reiterar o esquema-padrão. Esse esquema enfatiza os mais primitivos fatos harmônicos, não importa o que tenha intervindo em termos de harmonia. Complicações não têm conseqüências. Esse inexorável procedimento garante que, não importa que aberrações ocorram, o hit acabará conduzindo tudo de volta para a mesma experiência familiar, e que nada de fundamentalmente novo será introduzido (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 116-117).

Por sua vez, com a música séria ocorre o contrário. “Cada detalhe deriva o seu sentido musical da totalidade concreta da peça, que, em troca, consiste na viva relação entre os detalhes, mas nunca na mera imposição de um esquema musical³” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 117).

³ “Por exemplo, na introdução do primeiro movimento da Sétima sinfonia, de Beethoven, o segundo tema (em dó maior) só alcança o seu verdadeiro significado a partir do contexto. Somente através do todo é que ele adquire a sua peculiar qualidade lírica e expressiva, isto

Prontamente, cada detalhe está conexo com o todo e o todo só adquire sua expressão com a conexidade dos detalhes, sempre indispensáveis. Assim, é a totalidade concreta da peça quem domina. Na música ligeira o sentido da totalidade da peça não é afetado caso algum detalhe seja alterado, uma vez que toda a estrutura musical não passa de um automatismo. Os detalhes são substituíveis, à maneira de uma engrenagem de máquina.

Outra diferença geralmente colocada, e também insuficiente, tem sido o critério da complexidade da peça musical. “Todas as obras do primeiro classicismo vienense são, sem exceção, ritmicamente mais simples do que arranjos rotineiros de jazz”, bem como, “os largos intervalos de numerosos *hits* como *Deep Purple* ou *Sunrise Serenade* são *per se* mais difíceis de seguir que a maioria das melodias de, por exemplo, Haydn” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 120). Neste sentido, da mesma forma que a diferença de nível não pode figurar como critério de distinção, a complexidade igualmente não define o valor de uma peça musical.

De tal modo, para Adorno, a sumária diferença entre a natureza das peças musicais reside no fato de que, na música séria em geral (*vale salientar que também existe uma parte da música séria submetida à indústria cultural*), o detalhe contém o “Todo”. Na música popular a relação é meramente acidental. Nesta, o *Todo* não é alterado pelo evento individual.

Essa música ligeira como elemento do fetichismo e da audição regressiva revela traços básicos definidores de sua condição padronizada. Primeiramente, a divisão do trabalho existente entre compositor, harmonizador e arranjador simula algo quase industrial, no qual ocorre uma divisão de funções e sua posterior montagem do produto.

Em segundo lugar, a imitação é outra condição basal dessas músicas de sucesso. Por estarem submetidas à lei do valor de troca, estão logicamente imbuídas num mercado competitivo, portanto, nada mais natural que um *hit* de sucesso busque copiar a fórmula de sucesso de outro.

Uma terceira característica é dada pela inserção da música ligeira no mercado fonográfico, através do que Adorno e Simpson (1994, p. 125) chamaram de *plugging*, ou seja, a repetição incessante de um *hit* particular de modo a torná-lo um sucesso reconhecível. Ampliando essa noção, “a promoção pelo *plugging* almeja quebrar a resistência ao musicalmente sempre-igual ou idêntico, fechando, por assim dizer, as vias de fuga ao sempre-igual”.

é, uma construção inteiramente contrastante com o caráter como que de *cantus firmus* do primeiro tema. Tomado isoladamente, o segundo tema seria reduzido à insignificância” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 117).

Na mesma mão, a música que se propõe ao sucesso também deve apresentar certo *glamour*, ou seja, ter caráter de *show*, de entretenimento. Esse *glamour* de certa forma leva a um comportamento infantil, já que a representação do divertimento é buscada para relaxar do esforço, do trabalho, enfim, fuga do mundo da responsabilidade.

Evidentemente, o caráter empresarial da música ligeira também não foi deixado de lado na análise adorniana. Percebe-se que a música ligeira pertence a determinados grupos e, deste modo, também faz parte do circuito geral do valor. Daí que, adotando-se de forma competente as fórmulas mencionadas anteriormente, “desde que o material preencha requisitos mínimos, qualquer canção pode ser promovida e transformada num sucesso, se houver uma adequada conexão entre gravadoras, nomes de conjuntos musicais, estações de rádio e filmes” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 125).

Como seqüela de toda essa estrutura promocional, surge a expressão *regressão da audição*, podendo ser mais bem entendida através do adágio que diz: “se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir” (ADORNO, 1991, p. 80). A audição regressiva é encontrada, pois, no ouvinte que não deseja pensar no *Todo*.

O ouvinte regredido torna-se um consumidor passivo, mero comprador de músicas que proporcionam o prazer imediato. Crochík (2008) enfatiza esse aspecto ao mostrar que a música era, e ainda hoje é, vista como um mero meio de entretenimento, sem nenhuma implicação política, dimensão que Adorno muito lhe atribuiu.

O modo de comportamento perceptivo, através do qual se prepara o esquecer e o rápido recordar da música de massas, é a desconcentração. Se os produtos normalizados e irremediavelmente semelhantes entre si exceto certas particularidades surpreendentes, não permitem uma audição concentrada sem se tornarem insuportáveis para os ouvintes, estes, por sua vez, já não são absolutamente capazes de uma audição concentrada [...] De vez em quando se ouvirá a opinião de que o jazz é sumamente agradável num baile e horrível de ouvir (ADORNO, 1991, p. 96).

A música sob o domínio da indústria cultural possibilita um prazer superficial que rejeita no prazer a própria noção de prazer, pois as músicas de sucesso, variantes da indústria do entretenimento, impedem qualquer avanço crítico-intelectual. Para Adorno o que regride de fato é a possibilidade de se chegar a um outro conhecimento consciente sobre música, ou seja, a liberdade de escolha frente à outra música oposta a estandardização.

Como exemplo, Adorno realizou, em 1938, um estudo do então consagrado programa de educação musical clássica pelo rádio, o *The NBC Music Appreciation Hour Conducted by Walter Damrosch* (CARONE, 2003). O artigo de Adorno, intitulado *The analytical study of the NBC Music Appreciation Hour*, na época, não agradou ninguém, segundo apreciação contida em Carone (2003). Por quê? Justamente porque “atacava um programa educativo, aparentemente sem fins comerciais e não lucrativo, promovido pela rede para pessoas em idade escolar [...] que não podiam ter o privilégio de freqüentar as grandes salas de concertos” (CARONE, 2003, p. 478).

De acordo com Carone, Adorno argumentou que o programa de rádio falhava em transmitir uma verdadeira experiência musical, já que era pautado numa *estética do efeito*, que reduzia a apreciação musical ao prazer ou à diversão derivados da audição. Embora o conceito de indústria cultural ainda não tivesse sido formulado na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno já percebera o caráter pré-digerido da filosofia do Programa. Este foi o ponto principal da crítica de Adorno ao programa de educação musical pelo rádio: “se o efeito é o propósito da música séria, então a ‘boa música’ é aquela que satisfaz o ouvinte e nada exige dele” (CARONE, 2003, p. 486-487).

A popular *Hora de Damrosch*, que era seguida com muita atenção por seu aporte não comercial e que pretendia promover a educação musical, defendia falsas informações sobre a música e uma imagem absolutamente distorcida desta [ADORNO, 1973, p. 121, tradução nossa]⁴.

Quatro inferências do estudo podem ser ilustrativas dessa crítica ao programa da NBC. A primeira mostrou que a noção de apreciação consistia na ideia do efeito sobre o ouvinte, interpretada em termos de prazer ou diversão. Esses princípios são, todavia, termos emprestados da indústria do entretenimento e, em si, são superficiais e não conduzem a uma concreta experiência musical. Para Adorno, a noção de “*apreciação*”, como empregada pela *The Music Appreciation Hour*, baseava-se na ideia de efeitos da música sobre o ouvinte, interpretada em termos de “prazer” e “diversão”. Estes princípios fortemente levam a distorções de sentido musical, pelo menos se são tratados da forma como a *Hora de Damrosch* lidava com eles⁵.

⁴ “[...] la popular Hora de Damrosch, que era seguida con mucha atención por su aporte no comercial y que pretendía promover la educación musical, defendía falsas informaciones sobre la música y una imagen absolutamente distorsionada de esta” (ADORNO, 1973, p. 121).

⁵ “The notion of ‘appreciation’, as employed by the Music Appreciation Hour, is based upon the idea of music’s effect upon the listener, interpreted in terms of ‘pleasure’ or even ‘fun’. These principles, borrowed from the sphere of commercialized entertainment, and

A segunda inferência demonstrou que a filosofia do Programa confundia reconhecimento com compreensão musical. Embora Adorno alerte que o reconhecimento seja necessário ao entendimento musical, não se trata de coisas idênticas. Para ele, o que ocorria no Programa era o fetichismo da propriedade do conhecimento musical. Segundo afirma, a filosofia do *The Music Appreciation Hour* concebia a diversão proporcionada pela música como sendo praticamente idêntica a compreensão. Embora o reconhecimento possa contribuir para a compreensão musical, de modo algum isto é, por si só, um processo idêntico. Caso contrário, qualquer coisa profundamente nova seria excluída a priori⁶. Diante disso, a música reconhecida se tornava uma propriedade daquele ouvinte *expert* em termos de estoque musical.

Como terceira advertência, Adorno apontou que a estrutura desse tipo de educação musical promovia um certo culto de pessoas em vez de uma compreensão concreta da experiência musical, o que terminava por aumentar o prestígio da NBC. A estrutura autoritária deste tipo de educação musical promovia um culto de pessoas em vez de uma compreensão dos fatos. Assim, havia a promoção do nome do Dr. Damrosch, cuja autoridade foi um meio de aumentar o prestígio da NBC com os ouvintes do *The Music Appreciation Hour*. Estas características do Programa praticamente produziam uma pseudo-cultura musical: o apreciador ideal de música, do ponto de vista da *Hora*, seria um *Babbitt*⁷ [“referência ao personagem George Babbitt, de Sinclair Lewis, que simboliza a mediocridade cultural do homem norte-americano”⁸].

Por fim, a cultura pseudomusical do *Hour* se tornava mais marcante através das técnicas mecânicas de ensino por meio do efeito do

shallow in themselves, lead, even if excusable as pedagogically expedient in inducing people to listen, to distortions of musical sense and cultural absurdities, at least if they are handled in the way the Hour handles them” (ADORNO, 1994, p. 352).

⁶ “The Music Appreciation Hour conceives of ‘fun’ one gets out music as being practically identical with recognition. Although recognition may contribute to musical understanding, it is by no means alone identical with such understanding. Otherwise anything profoundly new would be excluded a priori. Actually, what occurs in the Hour is a shifting of the ‘fun’ from a life-relationship with music, to a fetishism of ownership of musical knowledge by rote” (ADORNO, 1994, p. 352).

⁷ “The authoritarian structure of this type of musical education, promotes a cult of persons instead of an understanding of facts. In the first place, there is the name of Dr. Damrosch himself, whose authority, at the same time, is a means of enhancing the prestige of NBC with the listeners in the Hour. The actual measuring rod for musical personalities in the Hour is success. The conformist attitude of veneration for the successful is closely allied, in musical matters, with a profoundly reactionary attitude. These features of the Hour virtually produce a musical pseudo-culture: the ideal music appreciator, from the viewpoint of the Hour, would be a musical Babbitt” (ADORNO, 1994, p. 353).

⁸ (CARONE, 2003, p. 491).

reconhecimento. Ao invés de promover uma compreensão real da música, apenas se disseminavam informações mecânicas sobre a música. A tendência em direção a pseudo-cultura musical se tornava mais marcante no ponto exato onde a *The Music Appreciation Hour* aparentemente tentava “ativar” seus ouvintes, ou seja, nos testes que eram utilizados pelo Programa. Estes testes utilizavam técnicas mecânicas de aprendizagem. Não eram aplicáveis aos fenômenos concretos de escuta⁹.

Deste modo, a conclusão do estudo de Adorno revelou que, embora o Programa não aparecesse como um negócio em sentido aberto, ainda assim possuía as marcas da indústria do entretenimento, já que a intenção educativa tinha sido sabotada por uma intenção comercial não confessa: vender música clássica, além de comercializar a imagem da NBC (CARONE, 2003). Tratava-se aí do interesse no desinteresse.

É conveniente apontar que em Adorno não há um excesso de má vontade para com a música ligeira; nem tampouco apego valorativo pela música séria. Em nenhuma das duas categorias ocorre juízo de valor. Para ele, a modificação de função atinge todos os tipos de música e não somente a ligeira. Nesse sentido, Adorno argumenta que uma parte da música séria se tornou independente do consumo, enquanto que o resto desta mesma música séria também foi submetida à lei do consumo. Segundo afirma, “ouve-se tal música séria como se consome uma mercadoria adquirida no mercado. Carecem totalmente de significado real as distinções entre a audição da música ‘clássica’ oficial e da música ligeira” (ADORNO, 1991, p. 84).

Retomando o fio condutor da discussão, com a regressão da audição, abre-se um caminho mais dilatado para a indústria cultural, produtora do ouvido regredido e indutora de mais regressão. O fetichismo musical escancarado pela indústria cultural passa, então, a mostrar suas conseqüências. Por exemplo, uma delas é a valorização pública dada às vozes dos cantores. Para Adorno (1991), em outros tempos, *exigia-se dos cantores alto virtuosismo técnico*. Hoje, ter boa voz e ser cantor já é *modus operandi* do sucesso. Esqueceu-se que a voz é, na música, apenas um de seus elementos materiais, uma parte da peça. “Agora exalta-se o material em si mesmo, destituído de qualquer função” (ADORNO, 1991, p. 85).

⁹ “The tendency toward musical pseudo-culture becomes most striking at the very point where the Music Appreciation Hour apparently tries to ‘activate’ its listeners: in the tests that are appended to each worksheet. These employ a mechanical technique, are not applicable to concrete listening phenomena but only to the instruction given by the teacher, and are, as a whole, fit to promote only highly questionable information about music and not actual musical understanding” (ADORNO, 1994, p. 353).

Logo, o fetichismo na música pode literalmente ser entendido como o fetichismo da mercadoria, da mesma maneira que Marx o descreveu em *O Capital*. Para Marx (1983), o fetichismo da mercadoria ocorre quando “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens” (MARX, 1983, p. 71). Em Adorno (1991, p. 87), por sua vez, “o consumidor ‘fabricou’ literalmente o sucesso, que ele coisifica e aceita como critério objetivo, porém sem se reconhecer nele”.

Daí que Adorno é enfático ao desvendar que a música atual é dominada pela sua característica de mercadoria, sendo inclusive utilizada como instrumento para a propaganda comercial de outras mercadorias. Essa coisificação da música torna os ouvidos dóceis aos caprichos de um mercado nada preocupado com a condição de regressão da audição. O consumidor é, pois, pré-fabricado pela indústria cultural. Ouve-se a música conforme toda a esquematização já pré-estabelecida. Formas de resistências são anuladas pelas estratégias comerciais, já que a fetichização musical dificilmente seria “possível se houvesse resistência por parte do público, se os ouvintes ainda fossem capazes de romper, com suas exigências, as barreiras que delimitam o que o mercado lhes oferece” (ADORNO, 1991, p. 93).

Adorno, contudo, não caminha no sentido de observar um nexo causal entre as músicas de sucesso e seus efeitos sobre os ouvintes. Todavia, coerente para com a afirmação que os indivíduos já não estão *em si*, assevera dizer que a idéia de um *ouvinte atualmente influenciado* se tornou vaga. Quem não está em si mesmo também não pode ser influenciado integralmente.

Essa situação de fetichismo na música e regressão da audição contribui com o estado de enfermidade conservadora do público. Praticamente nessa conjuntura se torna intrincado pensar para além dessa *situação infantil geral*. Adorno insiste numa argumentação que é bastante limitada em muitos de seus críticos: “os ouvintes e consumidores em geral precisam e exigem exatamente aquilo que lhes é imposto insistentemente”. Adorno em momento algum está sendo determinista quanto ao peso dos arranjos institucionais. Apenas está colocando que o “caráter fetichista da música produz, através da identificação dos ouvintes com os fetiches lançados no mercado, o seu próprio mascaramento” (ADORNO, 1991, p. 95). Trata-se de uma dominação perspicaz na qual o dominado entra no esquema da indústria cultural e não deseja mais sair. Por duas razões: 1ª. Dificuldade estrutural de saída do cerco sistêmico e crescente da indústria cultural; 2ª. Mesmo tomando consciência, não quer admitir que seja uma

espécie de receptáculo. Assim, permanece como um elemento a mais no engodo das massas.

Todo esse esquematismo pode ser identificado pela produção musical de massa que, como substância, fortemente corrobora com o ouvinte regredido e sua condição de infantilidade. Contudo, mesmo esse ouvido regredido ao consumir a música ligeira não o faz com a consciência tão tranqüila. Conforme Adorno (1991, p. 99), a ambivalência dos ouvintes pacientes da regressão encontra a sua fórmula no seguinte fato: “toda vez que tentam libertar-se do estado passivo de consumidores sob coação e procuram tornar-se ‘ativos’, caem na pseudo-atividade”. Em outras palavras, são ainda mais iludidos. Todavia, e essa é uma observação importante que Adorno nos oferece, “mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranqüila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor” (ADORNO, 1991, p. 102).

Esse movimento de produção musical com caráter estandardizado causa certo desconforto ao ouvido regredido mais atento, já que algo que ontem o encantava agora deve causar repúdio. Segundo avalia, esse ouvinte gostaria de ridicularizar aquilo que ontem mesmo o agradava, mas não o faz por razões de bloqueio estrutural e pela negação de sua própria sujeição. É como se ele quisesse se vingar “*a posteriori* deste falso encantamento” (ADORNO, 1991, p. 102). Como justificativa para a permanência na audição regressiva, redime-se pela alegação que “nela o caráter da ‘aura’ da obra de arte, os elementos de sua auréola ou aparência externa cedem em favor do puramente lúdico” (ADORNO, 1991, p. 102).

Nesse íterim, um elemento paradoxal surge: para uma música ligeira fazer sucesso ela precisa conter traços que a diferencie das demais, mas, ao mesmo tempo, deve conter ainda o completo esquematismo das demais canções. Em outras palavras: deve ser igual e diferente concomitantemente. Eis aí uma situação embaraçada para os *managers* do entretenimento de massa. Adorno e Simpson ilustram que uma audição mais atenta das músicas estandardizadas poderia ser a condenação de seu sucesso, já que o ouvinte logo se cansaria delas. Por outro lado, se não se presta atenção, a canção não pode ser vendida. “Isso em parte explica o esforço constantemente renovado de limpar do mercado seus novos produtos, de afugentá-los para os seus túmulos; e, depois, repetir a manobra infanticida sempre de novo” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 137).

Morin (1967, p. 30) esclarece oportunamente esse antagonismo mercadológico: a indústria cultural deve vencer, pois, constantemente, uma contradição fundamental entre suas estruturas burocratizadas-

estandardizadas e a originalidade do produto que ela deve fornecer¹⁰. Logo, como saída e desenlace desse antagonismo entre o diferente e o igual coexistentes na música, ocorre a *pseudoindividuação*, isto é, a envoltura da produção cultural de massa com a falsa idéia da livre-escolha. A padronização dos *hits* musicais “mantém os usuários enquadrados, por assim dizer escutando por eles. A pseudoindividuação, por sua vez, os mantém enquadrados, fazendo-os esquecer que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, ‘pre-digerido’” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 123). A pseudoindividuação diferencia algo que, em si, já é indiferenciado. Busca dizer que os indivíduos são livres para escolher o que, na verdade, já está escolhido previamente.

Como já alertado, não é que a indústria cultural impere determinando o que se deve ouvir ou não. Trata-se de uma dominação muito arguta, na qual o próprio dominado pouco consegue sua libertação; e também, mesmo na tomada de consciência, não deseja sair.

Sumariando, para Adorno e Simpson (1994, p. 130), o “princípio básico subjacente a isso é o de que basta repetir algo até torná-lo reconhecível para que ele se torne aceito”. A transformação da repetição em reconhecimento e do reconhecimento em aceitação é uma equação doce para a consciência reificada. Adorno e Simpson mostram, então, os componentes que estão envolvidos na aceitação das massas. Em primeiro lugar, ao ouvir uma música ligeira de sucesso ocorre uma vaga recordação que diz: - “*eu devo ter ouvido isso em algum lugar*”. Todo esse crescente processo de estandardização provoca essa vaga recordação. Num segundo momento, ocorre a identificação efetiva que diz: - “*é isso!*”. Surge, então, o repentino reconhecimento após o avançar da música, uma vez que é difícil recordar *hits* tão parecidos logo nos primeiros acordes. Num terceiro instante ocorre a subsunção por rotulação: a interpretação da experiência do “*é isso!*”. Esse é o elemento crucial do reconhecimento. No momento em que o indivíduo reconhece o *hit*, ele sente segurança de estar entre muitos e acompanha a multidão de todos aqueles que ouviram a canção. O momento seguinte é o da autorreflexão do ato de reconhecer: “*Oh, eu sei disso; isso faz parte de mim*”. Essa transformação da experiência em objeto torna-a mais objeto de propriedade do que nunca – o fato de que, por se reconhecer uma peça de música, se tenha comando sobre ela e se possa reproduzi-la a partir de sua própria memória. Por fim, ocorre a transferência psicológica da autoridade de reconhecimento para o objeto: “*Isso é bom mesmo!*”. “Essa é a tendência de

¹⁰ “la industria cultural debe vencer pues, constantemente, una contradicción fundamental entre sus estructuras burocratizadas-standardizadas y la originalidad del producto que ella debe suministrar” (MORIN, 1967, p. 30).

transferir a gratificação da propriedade para o próprio objeto e atribuir a ele, em termos de gosto, de preferência ou qualidade objetiva, o prazer da posse que se tenha alcançado” (ADORNO; SIMPSON, 1994, p. 134).

Essas etapas expressam os processos de aceitação da música sob o prisma da indústria cultural. Visam a produção de uma concordância (embora seja importante salientar que a padronização por si mesma não implica necessariamente em desindividuação¹¹). Como coroação, nascem e renascem essencialmente músicas produzidas quase que industrialmente. Enfim, o *dever* educacional da música é deixado de lado antes mesmo de sua concepção inicial. Tudo já está previamente esquematizado. Uma desejável emancipação crítica do indivíduo é abandonada nos simples atos de *consumir* e *ouvir*.

Em suas *Notas de Literatura*, mais especificamente no texto “*Lírica e Sociedade*”, Adorno aponta que o teor de um poema – da arte em geral – não é a simples demonstração de emoções, experiências individuais e sensações subjetivas. “Pelo contrário, estas só se tornam artísticas quando, justamente em virtude da especificação que adquirem ao ganhar forma estética, conquistam sua participação no universal” (ADORNO, 2003, p. 66). Para Adorno, a arte não pode ser reduzida ao domínio do irracionalismo, do mero subjetivismo. Tal concepção seria similar às estratégias da indústria cultural, já que nela permaneceria a consciência reificada (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2001). A concepção adorniana de arte – aquela que busca escapar da produção da indústria cultural – reside em sua universalidade, essencialmente social, capaz de apresentar a “voz da humanidade” através da construção estética. Para ele, a arte, ao invés de ser mera exposição de palavras e emoções, tem de “estabelecer, em vez disso, como o *todo* de uma sociedade, tomada como unidade em si mesma contraditória, aparece na obra de arte; mostrar em que a obra de arte lhe obedece e em que a ultrapassa” (ADORNO, 2003, p. 67). A arte deve “falar”, pois, o que a ideologia silencia. Não pode ser algo puramente individual. Para Adorno, o caráter social da arte deve mostrar, para além de sua individualidade estética, o anúncio de uma situação diferente; deve possibilitar uma reação à coisificação do homem e do mundo. Segundo mostram Zuin, Pucci e Ramos-de-Oliveira (2001, p. 44), em Adorno não se trata de uma arte pura, mas sim, uma “arte como escritura da história, lembrança de uma possibilidade de liberdade e promessa de uma futura libertação”.

¹¹ “[...] la estandarización por sí misma no entraña necesariamente la desindividualización” (MORIN, 1967, p. 39).

Freitas (2008), também ancorada no pensamento adorniano, afirma que o caráter fetichista da arte séria é necessário – expresso pelo preceito da arte pela arte (*l'art pour l'art*) –, uma vez que assegura o seu princípio antissocial e assegura o desprezo por normas e códigos pré-estabelecidos. Por outro lado, paradoxalmente, Adorno recusa a idéia da arte pela arte, dizendo que esta esteriliza o seu potencial crítico. A arte possui, então, um forte vínculo com a sociedade, mas não aquele estabelecido “pela sua funcionalidade social, e sim devido ao fato de que a dinâmica histórica da relação entre os homens [...] reflete-se nos problemas inerentes das formas da arte contemporânea” (FREITAS, 2008, p. 25). Assim, a arte se afasta e se aproxima da sociedade para, deste modo, fazer falar o seu sigilo. Como está expresso na *Teoria Estética*, “a arte nega as determinações categorialmente impressas na empiria e, no entanto, encerra na sua própria substância um ente empírico” (ADORNO, 2006b, p. 15); ou seja: “a arte é o para si e não o é” (ADORNO, 2006b, p. 17).

A arte só pode pretender ser válida se carregar implicitamente uma crítica às condições de produção, e se se recorda a distância privilegiada que ela guarda dessas condições, esse valor se invalida instantaneamente. Inversamente, a arte só pode ser autêntica se reconhece, silenciosamente, o quão profundamente está comprometida com aquilo a que se opõe; mas, ao levar essa lógica muito longe, enfraquece precisamente a sua autenticidade (EAGLETON, 1993, p. 253).

Por conseguinte, conforme nos enfatiza Terry Eagleton (1993, p. 255), a arte é, “ao mesmo tempo um *ser-para-si* e um *ser-para-a-sociedade*”. Deste fundamento básico os produtos da indústria cultural, sobretudo os mais massificados, padronizados e racionalizados, distinguem-se radicalmente. Perpetram exatamente o oposto, ou seja, aproximam-se da sociedade para, em seguida, silenciá-la.

Novamente de acordo com Zuin, Pucci e Ramos-de-Oliveira, a teoria estética adorniana vem mostrar que as obras de arte, além de despertarem o belo e o êxtase, devem provocar igualmente o espanto, a dor, a esperança e a negação. “Impressionam nossa sensibilidade e pressionam nossa racionalidade” (2001, p. 95). Deve haver, assim, um momento mimético no conceitual e um momento racional na arte. Na leitura dos autores, nem a filosofia deve ser estetizada, nem a arte se racionalizar. A experiência estética é, por conseguinte, a tensão entre esses dois pólos. Há na *Dialética Negativa* uma passagem sinóptica dessa tensão:

Arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de comportamento que proíbe a pseudomorfose. As duas permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contras as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade (ADORNO, 2009, p. 21-22).

Essa perspectiva renovadora de Adorno é observada na *Teoria Estética*, obra publicada postumamente em 1971, no qual, em um contexto marcado por conflitos, a arte pode interiorizá-los e elaborá-los como experiência estética, e, ao provocar perturbações e transtornos de percepção, mostrar condições de percepção de uma realidade conflituosa (GINZBURG, 2003). A música pode *ser e ter* essa possibilidade de expressão de uma estética crítica, não plenamente a música ligeira, mas a música que permite uma experiência musical distinta do mero relaxamento e da pueril diversão.

No tocante ao elemento diversão, atualmente tudo – no sentido de entretenimento, prazer, etc. – é colocado pelos apologistas da indústria cultural, menos o fato que seria possível “que inesperadamente a situação [de dominação] se modificasse, se um dia a arte, de mãos dadas com a sociedade, abandonasse a rotina do sempre igual”. (ADORNO, 1991, p. 104). Para essa possibilidade a sociedade criou a música, não efetivamente a da indústria cultural, mas a música que resiste a audição regressiva.

A música séria possui uma *potencialidade crítica*, na medida em que pode ser expressão do sofrimento humano diante do *Mundo Administrado*. Contudo, a música ligeira, além de ser muito fortemente distração, contribui potencialmente para a regressão da capacidade de perceber algo além do imediato.

Para Adorno (2006a), na seleção de textos reunidos em *Educação e Emancipação*, mais especificamente no texto homônimo, vivemos numa época de educação não-emancipadora, mais voltada para a manutenção das instituições do que para a busca da formação de indivíduos autônomos. Essa condição não-emancipadora, chamada por Adorno de semiformação¹², compreende-se, nas palavras de Zuin (2001, p. 10), pela tentativa de oferecimento de uma formação educacional que se camufla da real condição de emancipação dos indivíduos quando, adversamente, “contribui

¹² De acordo com Gruschka (2008), “a expressão semiformação foi cunhada modernamente no ano de nascimento de Adorno – 1903 pelo neohumanista Friedrich Paulsen, no livro *Halbbildung*. Significava o indigesto conteúdo da escola secundária, que massacrava os alunos”. Em Adorno a expressão adquire um sentido mais largo, ou seja, de adaptação acrítica – embora potencialmente competente – ao mundo social. Para Adorno, “el seudoculto se dedica a la conservación de sí en sí mismo” (1966, p. 194).

decisivamente tanto para a reprodução da miséria espiritual como para a manutenção da barbárie social. E o contexto social no qual a barbárie é continuamente reiterada é o da indústria cultural hegemônica”. De acordo com Bárbara Freitag (1989, p. 64) a “semieducação representa a educação deturpada, massificada, transformada em mercadoria”. Logo, as massas são semiformadas afirmativamente para a confirmação da reprodução do vigente, para a perpetuação de um mundo da adaptação (MAAR, 2003).

Bahia (2004, p. 125) é bem direto ao afirmar que “não se pode confundir escolaridade com capacidade de compreensão do mundo¹³”, já que a escolaridade nos termos dessa educação semiformadora mais confunde do que esclarece. A semicultura é, pois, semiformação cultural que deforma e que limita o indivíduo, trazendo obstáculos à uma formação crítica (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2001).

Assume-se, deste modo, seguindo o projeto teórico adorniano, a tese da necessidade da educação como um estado de consciência crítica ao *status quo*, capaz de pensar em suas contradições e imaginar algo *para além* dessa situação¹⁴. Reforçando com a sinopse de Silva (2009), a educação em Adorno é uma educação negativa no confronto com a realidade: educação para a crítica, para a contradição e para a resistência. Daí que a emancipação não pode ser tratada como uma categoria vazia, capaz de elevar o indivíduo a um mundo que não existe em concretude. Trata-se, aliás, da formação de um sujeito que, além de *saber jogar, conhece as regras do jogo*. Para Adorno, deve-se alertar aos homens o caráter de sua ilusão permanente, “pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação é o *mundus vult decipi* em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado” (ADORNO, 2006a, p. 183).

A educação autêntica em Adorno tem um duplo sentido: adaptação, mas também um estado de crítica, um momento de possibilidade de autonomia. Nele, a educação verdadeira, ou seja, aquela que difere da semiformação ou semicultura, é, sumariamente o mesmo que emancipação. Portanto, não se trata de pensar o conceito de emancipação como uma

¹³ “Um pensamento conservador poderia aduzir que a difusão da indústria cultural só se verifica no meio dos iletrados, como se os poderosos estivessem isentos do contato com os produtos semiculturais. Ledo engano” (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2001, p. 63).

¹⁴ Um esclarecimento deve ser posto, baseado no pensamento adorniano problematizado por Freitag: “Obviamente, uma educação autêntica que preservasse seu caráter crítico e sua função, ao mesmo tempo libertadora e repressora, não poderia, por si só, romper com essas estruturas objetivadas que se opõem de forma implacável ao indivíduo” (FREITAG, 1989, p. 65). No entanto, uma educação autêntica, ainda que tenha um sentido, ora elitista, ora utópico, já é um requisito para se pensar e refletir sobre o avanço da semi-cultura, da semi-formação.

categoria estática, mas sim, como um *vir-a-ser*, já que é preciso ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem ao conceito na atual organização do mundo e, também, não ser possível pensar num indivíduo existindo na sociedade simplesmente conforme suas próprias determinações. Mesmo este suposto homem emancipado permanece arriscado a se tornar não emancipado, uma vez que qualquer tentativa de crítica é submetida a resistências. Segundo Zuin (2001, p. 11), “dificulta-se a sobrevivência do pensamento crítico numa sociedade em que os indivíduos se transformam em ‘caixas de ressonância’”.

Fechando esta reflexão, para Adorno (2006a), os defensores do *status quo* procurarão sempre demonstrar que essa emancipação está superada; é utópica. Quem se habilita a demonstrar o contrário? Quem se habilita a ilustrar uma nova música ou um outro uso para a indústria cultural? Fica esta provocação como desfecho.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006a.

_____. *Teoria estética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006b.

_____. *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____. Analytical study of the NBC “Music Appreciation Hour”. *The Musical Quarterly*, vol. 78, n. 2, p. 325-377, 1994.

_____. O fetichismo na música e a regressão da audição. In: ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Textos escolhidos*. Tradução de Zejko Loparic et alli. 5. ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991 (Coleção Os Pensadores, 16).

_____. *Consignas*. Traducción de Ramón Bilbao. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

_____. Teoría de la pseudocultura. In: ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Sociológica*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus Ediciones, 1966.

- _____; SIMPSON, G. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel. *Theodor W. Adorno*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994 (Coleção Grandes Cientistas Sociais, n° 54).
- BAHIA, Ricardo. *Das luzes à desilusão: o conceito de indústria cultural em Adorno e Horkheimer*. Belo Horizonte: Autêntica/FCH-FUMEC, 2004.
- CARONE, Iray. Adorno e a educação musical pelo rádio. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 477-493, ago. 2003.
- CROCHÍK, José Leon. T. W. Adorno e a psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 20(2), p. 297-305, 2008.
- EAGLETON, Terry. A arte depois de Auschwitz: Theodor Adorno. In: _____. *A ideologia da estética*. Tradução de Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FREITAG, Bárbara. *Política educacional e indústria cultural*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.
- FREITAS, Verlaïne. *Adorno e a arte contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- GINZBURG, Jaime. Theodor Adorno e a poesia em tempos sombrios. *ALEA*, v. 5, n. 1, p. 61-69, jan/jun. 2003.
- GRUSCHKA, Andréas. Escola, didática e indústria cultural. In: DURÃO, Fábio A.; ZUIN, Antonio; VAZ, Alexandre F. (orgs.). *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 24, n. 83, p. 459-476, ago. 2003.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Vol. 1, livro primeiro. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MORIN, Edgar. La industria cultural. In: ADORNO, Theodor W; MORIN, Edgar. *La industria cultural*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1967.
- SILVA, Paulo Lucas da. Sobre educação, cultura e humanidade em Adorno. *Trilhas Filosóficas*, UERN, ano II, n. 1, jan./jun. 2009.
- ZUIN, Antonio Álvaro Soares. Sobre a atualidade do conceito de indústria cultural. *Cadernos Cedex*, ano XXI, n. 54, p. 09-18, ago. 2001.

ZUIN, Antonio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. *Adorno: o poder educativo do pensador crítico*. 3^a ed. Petrópolis: Vozes, 2001.