

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho

André Medina Carone

Carlos Tourinho

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

Juvenal Savian Filho



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F366 Fenomenologia, religião e psicanálise / Organizadores Marcelo Carvalho, Juvenal Savian Filho, Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo, André Medina Carone. São Paulo : ANPOF, 2015. 430 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-40-4

1. Fenomenologia - Filosofia 2. Religião - Filosofia 3. Psicanálise - Filosofia I. Carvalho, Marcelo II. Savian Filho, Juvenal III. Macedo, Cecília Cintra Cavaleiro de IV. Carone, André Medina V. Série

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Arruda Nascimento. (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEl)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

A relação entre conhecimento simbólico e intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl e suas problemáticas <i>Yuri José Victor Madalosso</i>	10
A importância da relação entre <i>Epoché</i> (ἐποχή) e Redução como o modo de acesso à orientação fenomenológica em Husserl <i>Ester Sales Matos</i>	29
Da transcendência na imanência não-constituída à auto-constituição: a ambivalência do eu transcendental na fenomenologia de Husserl <i>Carlos Diógenes Côrtes Tourinho</i>	35
A motricidade como intencionalidade originária <i>Gustavi Cavalcante Marques</i>	47
A ruína da representação segundo Levinas: o sentido ético da intencionalidade <i>Felipe Bragagnolo</i>	58
O uso de <i>lessing</i> na discussão Kierkegaardiana acerca da verdade <i>José da Cruz Lopes Marques</i>	78
Para além da culpa: hermenêutica da facticidade a partir dos símbolos do mal <i>Edebrande Cavalieri</i>	97
Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	115
Afetividade: fundamento para a fenomenologia da vida de Michel Henry <i>Janilce Silva Praseres</i>	134
Entre sombras e espelhos: poética, pseudonímia, fé e subjetividade em Kierkegaard <i>Gabriel Kafure da Rocha</i>	145
Admiração e imitação em Kierkegaard <i>Thiago Costa Faria</i>	154

Informações contidas nos livros de filosofia contemporâneos a respeito de Soeren Aabye Kierkegaard e de sua filosofia <i>Jorge Miranda de Almeida</i> <i>Hugo Pires Júnior</i>	170
Sobre o tornar-se indivíduo em Kierkegaard <i>Cássio Robson Alves da Silva</i>	188
Espalhando migalhas: diálogos de Kierkegaard com os gregos e algumas consequências para o entendimento de sua Filosofia da Religião <i>Jonas Roos</i>	202
O messiânico e o profano no fragmento político-teológico de Walter Benjamin <i>Mauro Rocha Baptista</i>	219
Por uma filosofia da religião a partir de um método hermenêutico-fenomenológico apoiado na ontologia de Martin Heidegger <i>Daniel da Silva Toledo</i>	232
Edith Stein e o Valor Estético <i>Gilfranco Lucena dos Santos</i>	241
O Deus da Fé em Henri Bouillard <i>Evanildo Costeski</i>	254
Tillich e o debate sobre a existência de Deus <i>Guilherme Estevam Emilio</i>	266
Uma redescrição do conceito habermasiano de “sociedade pós-secular” a partir do neopragmatismo de Rorty <i>Marcelo Martins Barreira</i>	281
A basicidade apropriada da crença em Deus e as objeções tipo <i>Great Pumpkin</i> <i>Tiago Barreto Silva</i>	291
A função dos ritos e a crítica da Religião Natural <i>Jose Benedito de Almeida Junior</i>	304
A consciência na teoria metapsicológica freudiana <i>Fátima Siqueira Caropreso</i>	318
“Conceitos e formação das coletividades de Freud a Lacan” <i>Willian Mac-Cormick Maron</i>	336
Ciência do homem e psicanálise em Heidegger <i>Eder Soares Santos</i>	352

Destinos da psicología profunda: O inconsciente entre o niilismo terapêutico e as neurociências <i>Rodrigo Barros Gewehr</i>	362
Lacan entre Politzer e Lévi-Strauss: Estratégias para pensar inconsciente e desejo sem psicologismo <i>Léa Silveira</i>	380
Materialismo dialético e psicanálise: natureza e a experiência histórica na constituição humana <i>Mayara Pinho de Carvalho</i>	401
Monoteísmo - a história do Um <i>Maria Cristina de Távora Sparano</i>	415

A relação entre conhecimento simbólico e intuitivo nas investigações lógicas de Husserl e suas problemáticas

Yuri José Victor Madalosso

UEL

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é entender a epistemologia fenomenológica estruturada nas *Investigações Lógicas* visando responder aos problemas seguintes: qual é a relação entre conhecimento simbólico e intuitivo nesta obra de Husserl? Como entender a passagem de conhecimentos mediatos e simbólicos, para conhecimentos imediatos e intuitivos? A hipótese que permite responder a estas questões é a seguinte: **a epistemologia husserliana, interpretada em sua proposta de fundamentação e em sua estrutura conceitual e argumentativa, é fundamentada em uma filosofia da linguagem**, em que análises semânticas são dirigidas pelo problema pressuposto, a saber, a relação entre conhecimento simbólico e intuitivo, ou, em termos husserlianos, “ato simbólico/expressivo” e “ato intuitivo” (perceptivo ou afigurativo) e que há uma dependência fundacional da estrutura epistemológica com a estrutura semântica.

Destacamos, para defendermos tal hipótese, três posições que concebem, em um sentido geral, como se dá na obra de Husserl o estudo da linguagem: a) em Husserl, a linguagem é entendida como cálculo reinterpretável; b) a semântica husserliana pode ser entendida como instância ideal dos atos intencionais e c) o problema da linguagem em

Husserl está inserido no problema do acesso, por meio do conhecimento simbólico, ao conhecimento imediato e intuitivo. Todavia, a hipótese pode ser defendida levando-se em conta os aspectos relacionais de cada interpretação, ou seja, como as estruturas ideais semântica, psicológica e epistemológica se fundam mutualmente, e como as estruturas psicológica e epistemológica são fundadas na semântica. Será, portanto, de importância crucial neste estudo o papel do conceito de representação dentro destas três estruturas.

Podemos entender esta fundação na semântica, ou seja, nos resultados da *I Investigação*, através do conceito de evidência, presente na última *Investigação* de forma mais rigorosamente explicitada. Se, em conformidade com o texto de Husserl, entende-se a evidência como vivência fundada no preenchimento de significação e em sínteses acabadas de preenchimento, entende-se, portanto, a evidência como critério tanto semântico como epistemológico de verdade, sendo que o último depende do primeiro, ou, em outros termos, se temos o preenchimento impletivo nos limites do ato expressivo/simbólico, a cognição do objeto “tal como se apresenta” deve satisfazer a expressão antes mesmo de a identificação e classificação deste preenchimento ser dado em um ato superior (a própria evidência).

1. A I INVESTIGAÇÃO E O PROBLEMA DA LINGUAGEM

As *Investigações Lógicas*, mesmo sem constituírem um todo linear, no tocante às matérias e problemas, mantém uma estrutura argumentativa sistemática¹, cujo início enceta a questão que Husserl diz ser uma “análise gramatical”, que antes se trata de uma investigação semântica não empírica (cf. HUSSERL, 1967 (I), p. 290, §1). Com efeito, a *I Investigação Lógica*, de título *Expressão e Significação*, é uma descrição e análise das expressões linguísticas quanto ao seu significado e referência objetual. Neste sentido, ato psíquico, objeto, signo e significado compõem um panorama descritivo dirigido por uma intenção de se afastar pressupostos tanto psicofísicos e empíricos quanto metafísicos

¹ Há, na verdade, como Husserl atesta na introdução da segunda edição de 1913, um desenvolvimento crescente e sistemático de dificuldades e análises descritivas, em que as investigações posteriores supõem temas das anteriores, mesmo sem haver uma intenção unitária em sentido literário (HUSSERL, 1967 (I), p. 26).

e proceder a uma investigação que compreenda de maneira pura, direta e formal as relações entre estas instâncias. O claro objetivo é fornecer um fundamento seguro para a Lógica Pura, enquanto sistema objetivo de significados puros e constructo teórico formal em que se fundamenta a lógica, a matemática e as ciências empíricas².

O início da *I Investigação* é emblemático ao fazer uma distinção entre signos indicativos e signos significativos ou que são regidos por atos de intelecção. Um signo “indicativo”, em uma diferenciação precisa, é aquele sinal material ou situação objetiva que nos dá como existente outra situação objetiva, ou, em outras palavras, um objeto que serve para indicar a existência empírica de outro objeto. Vejamos por exemplo de sinais ou signos indicativos um fóssil que indica a existência de certo animal pré-histórico, ou, ainda, a cor amarela de um indivíduo indicando-lhe a existência de uma icterícia (cf. HUSSERL, 1967 (I), p. 316, §2 e p. 322, §4). Portanto, em vez do caráter semântico do signo significativo, temos apenas um caráter empiricamente associativo ou por convenções históricas, como, por exemplo, o gesto de estender a mão para frente indicar “pare”.

O signo significativo, por sua vez, também tem uma natureza indicadora, ou seja, a expressão indica significado ou sentido cognoscível para um ouvinte ou leitor. O caráter específico está justamente no aspecto semântico, ou seja, remeter a uma significação que é cognoscível a um sujeito e como o signo significativo indica significado ao(s) interlocutor (es). Vemos que a indicação objetual, neste caso, depende essencialmente do fato de se intencionar a comunicação de significado (HUSSERL, 1967(I), p. 324-326, §6 e 7). Tanto é que tal diferença resulta na própria apreciação do caráter interno e totalmente não comunicativo da “fala interna”, em que o sujeito falante pode se utilizar de expressões significativas sem ver nelas um intuito comunicativo, já que ele possui acesso imediato a estas significações (cf. KUSCH, 2001, p. 72, e HUSSERL, 1967(I), p.327-328, §8).

² Maldonado diz acertadamente: “O objeto desta primeira investigação é a clarificação da lógica pura, para a qual Husserl concentra sua análise nos equívocos dos conceitos de “expressão” e de “significação”. Neste marco, a distinção entre “significação” e “objeto”, de uma parte, e entre “significação” e “representação”, de outra, é fundamental, tanto mais quanto que se trata aqui de conceitos cardinais para a (possibilidade da) lógica pura” (MALDONADO, 1995, p. 31).

É preciso entender em que atos psíquicos o falante, por meio do signo material, intenciona significados e como pode satisfazer esta intenção, sem recorrer à associação empírica ou convencional. O primeiro conceito é o de intenção de significação, que descreve como se dá a relação entre o signo material e os atos cognitivos que lhe dão sentido, em uma instância vazia para o falante, sem um objeto a ser apresentado que possa ser significado com a expressão. O preenchimento de tais intenções vazias é como que o preenchimento da expressão, e constitui a outra face correlata do ato simbólico (HUSSERL, 1967(I), p. 330, §9). A presença plena do objeto à intenção de significação, fornecida apenas por atos intuitivos (uma percepção ou ato imaginativo), corrobora para que a expressão tenha seu caráter cognitivo satisfeito (cf. HUSSERL, 1967(I), p. 333, §10).

Husserl tem o cuidado de distinguir o processo de expressar segundo a) o ato psíquico que intenciona significar um objeto b) o ato que preenche a referência objetiva e o significado c) o objeto a ser significado, e d) o conteúdo da intenção (conteúdo vazio e simbólico) e do preenchimento (intuitivo, seja de natureza empírica ou ideal) (HUSSERL, 1967(I), p. 338, §12). A esfera do significado tem sua plenitude nos atos intuitivos, e o objeto não pode apenas receber significado para o sujeito que expressa apenas por uma intenção vazia e incompleta. A objetividade do sentido das expressões linguísticas, além de um caráter semântico, tem um caráter epistemológico importante. O significado, em sua face intencional e simbólica, tem como preenchimento um conteúdo idêntico frente aos vários falante, e ideal, diante das várias ocorrências subjetivas ou reais de intenção simbólica e fala (cf. HUSSERL, 1967(I), p. 335, §11 e §31) e, por isso, intersubjetiva em razão de sua objetividade formal e sua possibilidade de ter como instâncias vários objetos possíveis. O significado do conceito de “vermelho” tem como possíveis instâncias objetivas, por exemplo, um vestido vermelho, uma folha de papel vermelha, uma lâmpada vermelha, etc. Assim está, portanto, assegurado tanto à significação das expressões acerca dos objetos sensíveis quanto o do significado das proposições da matemática e da lógica.

Este estado de coisas pode fazer supor que existe uma uniformidade de expressões na linguagem. Husserl diz que não o há, dada a

sua classificação dos tipos de expressões linguísticas, tanto com relação aos nomes quanto com as sentenças completas. O primeiro campo a se determinar é o dos nomes. Existem nomes equívocos (com vários sentidos), multívocos (vários sentidos e objetos), conceitos ou nomes plurivalentes (como os que designam classes, em que é possível a satisfação impletiva de vários objetos) e, por fim, unívocos, ou seja, de significação única e determinada, ao passo que podem existir expressões que não tem significação determinada, ou é apenas determinada pela percepção sensível. São as expressões essencialmente ocasionais, cujo objeto e significação são determinados pela circunstância empírica imediata, mas ainda aqui não se perde o caráter ideal do significado de tais expressões. As expressões compostas que tem a significação determinada, assim como seu objeto, diferentes das ocasionais, que são chamadas de “subjetivas”, são, por sua vez, “objetivas” (cf. HUSSERL, 1967(I), p. 373 e 374, §26). Contudo, a tese da unidade ideal da significação ainda é mantida, pois a percepção apenas determina a apreensão da significação e não constitui *per se* a espécie ideal.

2. A V E A VI INVESTIGAÇÃO: ELUCIDAÇÕES PSICOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS DA LINGUAGEM

Na continuidade do texto de Husserl, os problemas deixados pela *I Investigação*, como a possibilidade de se captar uma significação pura por atos psíquicos, por exemplo, exigem uma elucidação psicológica e epistemológica mais acurada. A *V Investigação (Sobre as Vivências Intencionais e seus Conteúdos)* e a *VI Investigação (Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)* têm como meta a clarificação destas noções e a descrição de como se dá os processos cognitivos próprios a cada ato psíquico que entra em cena no conhecimento lógico. Ainda, como se dá o acesso verdadeiro e evidente às significações e aos objetos.

O primeiro problema que já se apresenta é como podemos continuar a análise semântica da *I Investigação* com uma teoria descritiva psicológica e com uma epistemologia fundada nesta psicologia. Isso nos faz voltar aos *Prolegômenos à Lógica Pura*, em que Husserl afirma explicitamente sobre a impossibilidade de entender a lógica e a teoria do significado apelando-se para a psicologia (HUSSERL, 1967 (I),

p. 184, §41; p. 196, §44 e p. 209, §49). Se afirmarmos que o sentido da lógica é redutível a operações de nossa mente, nós cairíamos em dois prejuízos: a) a lógica pode ser redutível à psicologia, e perde seu caráter próprio; logo, b) a objetividade da lógica é imersa na subjetividade e, por conseguinte, na inconstância da vida psicológica humana. Portanto, Husserl incorreria em contradição, afirmando que a origem dos conceitos lógicos não é psicológica e, na *V Investigação*, descrever psicologicamente a ideia de significação (cf. KUSCH, 2001, p. 58).

Contudo, isso não ocorre, pois Husserl não intenta construir o sentido da lógica por descrições psicológicas, mas como se é possível captar o âmbito das significações, os objetos lógicos. Para tal tarefa, não se pode contar com uma psicologia empírica, mas formal ou ideal. A psicologia eidética de *V Investigação* tem o propósito de entender como captamos as espécies puras e colocar idealmente como se caracterizam essas vivências do lógico, em suma, descrever a origem nas vivências de significação e não a essência do lógico (cf. PORTA, 2004, p. 121 e KUSCH, 2001, p. 71).

De início, na *V Investigação*, o conceito de consciência em Husserl está intrinsecamente unido ao conceito de intencionalidade. Consciência, em um sentido ideal e próprio, é vivência intencional, isto é, é ter uma vida psíquica cuja meta é sempre uma referência objetiva, seja de qual maneira for. Nas percepções, percebemos algo; no juízo, ajuizamos sobre algo; no desejo, desejamos algo, e assim em qualquer vivência consciente (cf. HUSSERL, 1967 (II), p. 170, §10).

Para Husserl, devem-se elucidar dois aspectos essenciais dos atos ou vivências intencionais: elas possuem uma essência, um aspecto ideal e específico que pode ser estruturado na descrição fenomenológica. Tal essência pode ser intencional ou significativa. A primeira estrutura ideal designa as propriedades do ato psíquico referentes à própria referência objetiva e de como é vivida tal referência. A este aspecto dá-se o nome de qualidade intencional e àquele, o nome de matéria intencional. No que tange à essência significativa, dá-se a descrição da vivência enquanto atuante nos atos de expressão, nas intenções de significação (cf. HUSSERL, 1967 (II), pp.214-219, §20 e pp.219-224, §21).

Husserl também descreve idealmente não só como se dá a estrutura dos atos, mas as relações entre as diversas vivências. Neste caso,

descrevem-se as vivências nas suas relações de fundação e dependência. Há vivências fundantes ou independentes, que não são parte de uma ou várias vivências, e vivências fundadas e dependentes, que são como que partes de um todo de atos ou são vividos como que sob a base dos atos fundantes (cf. HUSSERL, 1967 (II), p. 206-208, §18). Um juízo é uma vivência fundada, pois supõe como partes fundantes a vivência do objeto julgado e a vivência do julgar (afirmar ou negar uma propriedade ao objeto).

Podemos descrever como vivências fundantes os atos nominais e os atos objetivantes, ou as representações nominais e objetivantes. No caso das representações ou atos nominais, há uma vivência do objeto intencional de um modo expressivo, ou seja, em sua função dentro de uma proposição. O ato ou representação objetivante, por sua vez, é uma vivência imediata do próprio objeto intencional, em que este fica determinado “em si”, sem intermediários simbólicos e sem associação a outros objetos (cf. HUSSERL, 1967(II), p.283, §37 e p. 284, §38)³. O caráter qualitativo de representação é importante, e deve ser dilucidado melhor, pois a matéria intencional sempre tem como base uma representação objetivante, ou ainda, é ela mesma uma representação objetivante. Delonguemo-nos no conceito de representação.

Representação designa qualquer ato independente que apresenta à vivência um objeto, ou simbolicamente, ou de modo direto e próprio:

Podemos, pois, compreender sob o título de representação, ainda, todo ato no qual algo se mostra para nós objetivo em certo sentido estrito, no modo das percepções e das intuições paralelas, que apreendem em um só golpe ou apreendem em um só modo de menção seu objeto, ou a modo dos atos-sujeitos correlatos nos enunciados categóricos, ou dos atos de simples suposição, que funcionam como primeiros membros nos atos de enunciação hipotética, etc. (HUSSERL, 1967 (II), p. 263, §33).

³ Em suma, a classe dos atos objetivantes inclui também a dos nominais, diferenciando-se, de fato, o caráter simbólico ou intuitivo dos mesmos. Os atos objetivantes, segundo Husserl, podem ser divididos em nominais (que são posicionais ou não posicionais, ou seja, circunscrevem objetos) e proposicionais (que são téticos ou não téticos, ou seja, afirmam ou negam propriedades de estados de coisas – são base para os juízos). Ver MALDONADO, 1995, p. 52, e HUSSERL, 1967 (II), p.262-266, §33e HUSSERL, 1967 (II), p.266-269, §34.

Portanto, constituem-se como fundantes na clarificação do conhecimento lógico, pois em enunciados, temos como base representações ou atos objetivantes direcionados aos objetos a que se refere o enunciado.

A argumentação e descrições de Husserl continuam, no contexto da *VI Investigação*, na problemática de se definir, dentro desta epistemologia do ato psíquico as relações entre representações simbólicas e intuitivas, e como o conhecimento simbólico fundamenta ou suporta um conhecimento de graduação elevada, como o intuitivo (perceptivo ou afigurativo/imaginativo). Os temas de intenção e preenchimento são reconsiderados em sua relação com a vivência em sua essência intencional. Significação, percepção sensível e intuição desempenham um papel cognitivo de grande importância para o problema da possibilidade de um conhecimento, tanto de natureza lógica como de natureza mais geral, como problema epistemológico.

Como é conhecido, o princípio fenomenológico de que, epistemologicamente, a intuição tem preponderância sobre o conhecimento simbólico e representacional (no sentido de Husserl) é de importância capital no segundo capítulo da *VI Investigação Lógicas*. Os atos objetivantes são os próprios atos do conhecimento em sentido estrito, enquanto que os atos significantes serão aqui descritos como um conjunto contido nestes anteriores. Afinal, no que consiste neste contexto o ato significativo, se todos os atos são fundados em atos nominais? A classe dos atos objetivantes também abarca a classe das expressões como sujeitos dos próprios atos de significação? Parece que a conclusão de Husserl se inclina a conceber aquela unidade de ato que caracteriza o ato expressivo (intenção e preenchimento de significação – pensamento e intuição) como fundado sobre atos objetivantes, que também engloba, como atos que são objetos de atos posteriores, a percepção e a imaginação (HUSSERL, 1979, p. 43, §13, final).

A determinação, dentro do ato objetivante, do próprio objeto, é descrita por Husserl em dois momentos ou duas fases de identificação e classificação ⁴do objeto: a estática e a dinâmica. Conforme Husserl

⁴ Entendam-se estes dois tipos de sínteses como, de um lado identificação de uma intenção com uma intuição adequada e classificação desta intuição como adequada à intenção, variando, evidentemente, de que tipo de preenchimento e intenção estamos falando; por exemplo, se é de um nome comum, de um nome próprio, de uma proposição, etc; respectivamente, se é de um objeto simples, de um estado de coisas, etc. Ver HUSSERL, 1979, p. 24-25; 31, §6-8.

elucida, trata-se também de uma diferença *de iure* entre o conhecimento de preenchimento de significação estático e o dinâmico. A primeira classe de preenchimento não se dá em uma sucessão temporal, mas em uma identificação dupla entre ato significativo e ato perceptivo, onde a determinação executada pela percepção é fundida com o ato expressivo, e, portanto, o objeto é identificado; porém esta identificação reside apenas em uma adequação de uma determinada expressão a uma percepção – aliás, é importante frisar que o ato perceptivo é o que fundamenta todo este processo. Não há uma intuição das próprias visadas em fluxo de preenchimento, ou visando uma meta ideal de preenchimento e identificação.

Na unidade dinâmica, o que se tem são um preenchimento sucessivo, dado no tempo, e identificação e classificação entre os atos perceptivos e significantes dados nesse fluxo temporal. Da mera intenção de significação (ou conceito, como Husserl chama), passa-se ao preenchimento de significado, em que uma consciência de classificação ou ato classificatório de uma unidade de ato significativo e intuição são efetivamente identificados por um ato intuitivo. Em um contexto onde somente havia uma determinação estática entre percepção e expressão, aqui o ato expressivo vai sendo preenchido e identificado de imediato com a intuição.

Husserl, no entanto, dirige seu interesse teórico de descrição na unidade dinâmica, já que na estática, há um mero resultado e não um processo de classificação e identificação, e de sucessivos preenchimentos e consciência de preenchimento. Melhor dizendo: na unidade dinâmica, o processo cognitivo é explicitado em todo seu desenrolar temporal e em toda sua estrutura sucessiva de preenchimentos de significação.

Conforme Husserl atesta no § 8, fica evidente que os graus de conhecimento só podem ser pensados a partir destas duas distinções:

É fácil reconhecer a indubitável diferença fenomenológica que existe entre o preenchimento – ou conhecimento – estático e dinâmico. Na relação dinâmica, os membros da relação e o ato de conhecer que os relaciona estão afastados temporalmente, desdobram-se numa figura temporal. Na relação estática, que está aí como um resultado permanente desse processo temporal, elas se recobrem temporal e concretamente (HUSSERL, 1979, p. 30, §8).

Ficam, ainda, algumas questões: Qual é a relação, já que ato signitativo e ato objetivante são de uma mesma classe de matérias diversas? Como descrever esta progressão dinâmica dos preenchimentos? Husserl, por sua vez, recorre a uma análise mais pormenorizada com relação ao preenchimento de conteúdos de atos, e como podem ser classificados quando se objetiva clarificar as sínteses de preenchimento. Tais conteúdos são representacionais, pois fundam tais atos. O conteúdo representacional pode ser conteúdo intuitivo, que é a própria consciência imediata de classificação do objeto já doado, ou conteúdo signitativo, que é uma característica de conteúdo representacional que não apresenta e nem tem o objeto intencional doado, mas significado ou “meramente pensado”, portanto, conhecimento mediato. Diz Husserl:

Ora, é possível fazer em geral as seguintes distinções fenomenológicas:

1. O teor puramente intuitivo do ato, ou seja, aquilo que, no ato, corresponde ao conjunto das determinações do objeto “que entram na aparição”;
2. O teor signitativo do ato, correspondendo de modo semelhante ao conjunto das outras determinações que, embora sejam co-visadas, não entram elas próprias na aparição. (HUSSERL, 1979, p. 3, §23).

De caráter posicionante, os sucessivos preenchimentos e sínteses destes atos e seus conteúdos (simbólicos, presentativos ou analogizantes) se dão em atos de identificação e classificação. Por uma breve descrição, podemos entender os conteúdos em duas classes: os intuitivos e os signitativos. Os primeiros são as notas apresentantes do objeto ou aquelas que o apresentam de modo analógico, como está presente na intuição figurativa; a segunda classe se refere aos signos pelos quais o objeto é dado na apreensão (cf. HUSSERL, 1979, p. 74, §27, c).

Este desenrolar de identificações e classificações tem como limite ideal a evidência, onde todas as representações simbólicas e teores simbólicos são satisfeitos por atos objetivantes.

Evidência, para Husserl, designa o caráter próprio e critério epistemológico fundamental para distinguir os atos de preenchimento e de identificação. A adequação é o ideal limite em que a evidência desempenha papel importante para que a verdade, ou seja, a síntese identificadora ou ato identificador de uma vivência e seu correlato objetivo:

O sentido estrito da evidencia, na crítica do conhecimento, refere-se exclusivamente a essa meta última e insuperável, ao ato dessa síntese de preenchimento, a mais perfeita de todas, que dá à intenção, por exemplo, à intenção do juízo, a absoluta plenitude de conteúdo, a plenitude do próprio objeto (HUSERL, 1979, p. 93, §38).

Entendamos como esse estado de coisas se dá, de maneira mais pormenorizada. Em primeiro lugar, a intenção de significação serve de representação base a um ato posicional de grau superior, ou seja, um juízo que afirme um estado de coisas. A graduação de adequação à intenção fundamentadora se dá por meio de preenchimentos perceptivos sucessivos, é a completa “presentificação” do objeto e a adequação total e perfeita do objeto à intenção de significação. O sentido estrito de evidência refere-se ao próprio resultado deste processo: é a síntese perfeita e a adequação perfeita entre preenchimento e intenção, o pensamento do objeto (sensível ou ideal) e sua aparição como ele próprio é. Como nos diz Husserl, o objeto é efetivamente dado à intenção de significação. Neste sentido, o correlato da evidência é a própria verdade.

Entender como se podem ter conhecimentos de objetos ideais exige que Husserl trabalhe com uma diferenciação na percepção: temos percepções individuais e empíricas, que são sensíveis, e percepções gerais e não empíricas, que são categoriais. As primeiras são fundantes e independentes, isto é, não dependem da cognição de outros objetos e são base para outros objetos. Esses outros são categoriais, dependentes da fundação em objetos sensíveis (não são captados por generalização indutiva), e que se mostram por atos sintéticos. Tais objetos são os predicados, as cópulas, os conectivos lógicos (e, ou, todo, algum, etc.) e as relações. Diz-nos Husserl sobre essas relações de fundação e síntese:

As ligações sensíveis são momentos do objeto real, seus momentos efetivos nele presentes, ainda que só implicitamente dele destacáveis por meio de uma percepção abstrativa. Pelo contrário, as formas de ligação categorial são formas correspondentes aos modos dos atos-sínteses, ou seja, formas que constituem objetivamente nos atos sintéticos, edificados sobre a sensibilidade (HUSSERL, 1979, p.118, §48).

Claro que há, evidentemente, uma diferença entre percepções categoriais de proposições relacionais simples como “esta caneta está dentro deste estojo nesta mesa” e complexas como “têm-se A ou B; tenho não-B; logo, se tem A”. A diferença reside nos possíveis preenchimentos perceptivos das intenções sobre os objetos ou estados de coisas categoriais, ou ainda, possíveis fundações em objetos sensíveis (cf. KUSCH, 2001, p. 90 e 91). Nisto é bem claro o autor das *Investigações Lógicas*:

Por conseguinte, são puramente categoriais todas as formas lógicas, tais como todos os S são P, nenhum S é P, e assim por diante; pois as letras S, P, etc. são assinalações meramente indiretas para “certos” conceitos indeterminados e “quaisquer”, e, portanto, na significação global da formula, a elas corresponde um pensamento complexo, composto somente de elementos categoriais (HUSSERL, 1979, p. 138, §60).

No caso da regra lógica que usamos como exemplo (silogismo disjuntivo), pode variar de objetos sensíveis que fundam indefinidamente. É, pois um enunciado analítico. No caso anterior de asserção estritamente empírica, se eu variar os objetos para “caneta”, “mesa” e “estajo”, já não há mais preenchimento possível, e nem evidência.

3. INTERPRETAÇÕES ACERCA DO PROBLEMA DA LINGUAGEM EM HUSSERL

Neste momento de nosso estudo, tentaremos analisar quais problemas as análises semânticas, psicológicas e epistemológicas de Husserl tentam resolver. Dentre eles, aqui se escolheu o que põe em questão qual é a noção de linguagem que permeia as *Investigações Lógicas*. Qual é a tarefa da linguagem nesta obra? Que pressupostos motivam, neste contexto, as relações entre ato psíquico, linguagem e conhecimento? De que maneira, em Husserl, os temas da epistemologia das *Investigações Lógicas* possuem uma base semântica?

Para tanto analisemos aqui três interpretações que tentam elucidar a fenomenologia intentando uma estruturação dos pressupostos linguísticos husserlianos. Neste estudo, selecionamos três interpretações: a de Martin Kusch, a de Peter Simons e a de Dallas Willard.

Martin Kusch, em seu livro *Linguagem como Cálculo versus Linguagem como Meio Universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*,⁵ desenvolve modelos teóricos que visam descrever como a linguagem é entendida dentro da filosofia continental, em especial, em Husserl. Para Kusch, a fenomenologia husserliana, como um todo, concebe a linguagem segundo o tipo ideal “linguagem como cálculo”. Nesta perspectiva, a linguagem pode ser entendida como um conjunto de signos cujo significado pode ser, além de acessível, sempre reinterpretável (cf. KUSCH, 2001, p. 58 e p. 80). E já que a semântica é um domínio cognoscível, podemos de forma frutuosa definir uma relação semântica do tipo de uma verdade por correspondência, pois temos acesso aos objetos do mundo pelos enunciados e ainda podemos descrever este acesso e identificação:

[...] o ponto de partida para tratar das diferentes estruturas de significado às quais se atribui verdade é, em cada caso, a correspondente auto-evidência. A auto evidência, como a noção epistemologicamente anterior quando comparada à verdade, é o que deve ser explicado, isto é, como a verdade torna-se acessível a nós é o que deve ser esclarecido (KUSCH, 2001, p. 88).

Além disso, temos acessibilidade a uma teoria do sentido, isto é, uma semântica, de onde podemos tomar como objeto de investigação a linguagem natural e as formais, descrevendo sua estrutura intencional.

Peter Simons, por sua vez, no seu artigo *Significado e Linguagem*⁶, entende a linguagem em Husserl ligada à teoria psicológica eidética da *V Investigação Lógica*, ou seja, identificada com esquemas intencionais. Entendamos, por exemplo, que a significação é uma *specie* pura, ou seja, uma singularidade pura ideal de sentido de uma expressão, que exemplificada pela matéria intencional⁷. Poderíamos ainda dizer que este caráter de ato, considerado sob uma perspectiva semântica, é relacionado à expressão de duas formas: a matéria é tanto o conteúdo-objeto visado pelo expressar e também, no caso de uma expressão

⁵ KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo e linguagem como meio universal – Um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: 1ª Edição, 2001.

⁶ SIMONS, Peter. *Meaning and Language*. In: Cambridge Companion to Husserl. Edited by Barry Smith and David Woodruff Smith. Cambridge University Press, 1995.

⁷ Este aspecto proporciona uma economia de pensamento, ao ver de Simons, com relação a outros lógicos e filósofos que são platonistas, como Bolzano e Frege (SIMONS, 1995, p. 113).

preenchida, é o conteúdo objetual. Neste último caso, constitui-se como objeto que, percebido ou imaginado (conteúdo de um preenchimento) constitui uma instância de um significado:

O real trabalho feito na articulação de uma expressão com o objeto que ela representa via o significado é cumprido não pelo significado, mas por meio da matéria do ato da qual é a instância do significado, onde intencionamos o objeto. Essa teoria do significado está concentrada na arena geral da teoria da intencionalidade do mental. (SIMONS, 1995, p. 114).

O que Simons também chama a atenção é que Husserl deu uma atenção especial aos pronomes demonstrativos: embora descritas fenomenologicamente como essencialmente ocasionais, ou, na linguagem atual, indexais, possuem sua esfera de sentido ideal, vinculando Husserl, juntamente com outros aspectos, em outros contextos da filosofia analítica (cf. SIMONS, 1995, p. 117).

Portanto, para fundamentar uma teoria da significação, é preciso delimitar conceitual e descritivamente a possibilidade de uma estrutura formal e objetiva dos atos intencionais, cujas diretrizes foram propostas na *Investigação V*, e entender como se dá a determinação e a estruturação da própria gama conceitual de conceitos como “essência” intencional, “matéria” e “qualidade” intencionais, “representação”, “ato de representação”, entre outros, de suma importância para entendermos o problema de nosso trabalho.

Dallas Willard, em seu artigo *Conhecimento* (1995),⁸ parece explicar melhor, segundo os propósitos deste trabalho, tal relação entre “signo”, objeto” e “ato”. Será, portanto um referencial teórico importante, principalmente nos argumentos acerca da concepção de símbolo como possibilidade de preenchimento de significação, cujas elucidações iniciaram-se ainda em 1891 (com a obra *Filosofia da Aritmética*). Todavia, signo e conhecimento serão mais pormenorizadamente analisados nas I, V e VI *investigações*.

Chega-se, com a análise e fundamentação de Willard sobre, por exemplo, o conceito de preenchimento, intimamente e hierarquicamente descrito em conjunto com atos identificadores e classificadores

⁸ WILLARD, Dallas. *Knowledge*. In: Cambridge Companion to Husserl. Edited by Barry Smith and David Woodruff Smith. Cambridge University Press, 1995.

(em que o “conhecer” se perfaz como caráter de ato), sem perder de vista a importância dos atos significantes e das expressões aos intentos deste trabalho. Sua importância está, segundo Willard, apenas com relação ao problema tipicamente husserliano de determinar como o signo significativo e o ato de intuição desempenham seus papéis no conhecimento teórico. Willard tem claramente em vista, aqui, uma concepção que tenta, além de entender este problema entre linguagem e intuição, elucidar como temos acesso aos objetos propriamente:

Então, o objeto “intencional” na medida em como nós permitimos a nós mesmos falar dele, é o mesmo tal qual o objeto “real”. Nenhum ato de consciência é uma totalidade de dois objetos, um no ato e outro para fora do ato. Se o objeto real não existisse, nem o objeto intencional, e se apenas o objeto intencional existe, então faz real este, que para eles são um e o mesmo. (WILLARD, 1995, p. 149).

Kusch, assim como Willard, parece também concordar que a estruturação, conceituação e argumentação das *Investigações Lógicas* oferecem um respaldo maior às teses de Husserl acerca de sua concepção de linguagem como cálculo e a um acesso privilegiado aos objetos. Segundo Kusch, apenas com a distinção entre intenção e preenchimento de significação, a tese de acessibilidade aos significados puros e à própria concepção metalinguística de verdade pode ser possível uma sustentação de uma epistemologia e de uma semântica que fundem a lógica ou deem sustentação teórica para uma proposta deste tipo.

Vemos, portanto, que se responde qual é o estatuto da linguagem sob três problemas: o da acessibilidade à semântica e às noções epistemológicas de caráter metalinguístico, ou seja, de como a linguagem permite acesso ao seu sentido (Kusch); de como se pode entender a relação ente estrutura intencional e estrutura semântica juntamente com casos semânticos indeterminados (Simons) e, por fim, como por via simbólica e semântica acessamos os objetos propriamente (Willard) Passemos, agora, à comparação e reinterpretação dos estudos destes referenciais.

4. ESTRUTURA SEMÂNTICA, PSICOLÓGICA E EPISTEMOLÓGICA DAS VIVÊNCIAS

Certamente que conciliar e tornar unânimes as três posições criticadas acima é um passo ingênuo. Contudo, tentemos compreender as *Investigações lógicas* e suas teses semânticas e epistemológicas de um ponto de vista tanto estrutural quanto relacional. Entendemos este binômio como a tentativa de relacionar três tipos de estrutura (semântica, psicológica e epistemológica) em uma estrutura cognitiva formal que resolve a tão intrincada questão da relação entre conhecimento simbólico e intuitivo.

Todavia, já encontramos problemas de ordem até mesmo conceitual. Em primeiro lugar, como entender o conceito de expressão sob as três estruturas que apresentamos? Em segundo lugar, na *V Investigação*, Husserl apresenta três conceitos importantes para entender tanto a estrutura psicológica de atos que conferem conhecimento (atos objetivantes) como entender a origem do conceito de significação. Este é o conceito de “ato nominal” que entra em relação e em caráter de fundamentação com o conceito de “representação nominal” e “essência significativa” (esta que entra em conjugação com a essência intencional dos atos psíquicos). A distinção e aproximação entre eles e os conceitos de expressão e significação são multívocos e, em algumas situações, equívoca e pouco determinada tanto pela descrição fenomenológica efetuada quanto pela própria argumentação que defende esta distinção. Existem, no mínimo, para o termo representação nominal, segundo Maldonado, três sentidos, e, para o termo representação, dez sentidos, que Husserl considera como os equívocos gerados pela tradição anterior a ele (MALDONADO, 1995, p. 50 e HUSSERL, 1967, p. 304, §44). Em terceiro lugar, devemos também elucidar a relação (que coloca em evidência nossa tese da ligação entre as estruturas já referidas) entre expressão e juízo, e, finalmente, entre expressão, juízo e evidência.

5- O CONCEITO DE EVIDÊNCIA COMO SOLUÇÃO À RELAÇÃO ENTRE OS ASPECTOS SIMBÓLICOS E INTUITIVOS DO CONHECIMENTO

Vejamos os avanços pormenorizadamente: de uma representação nominal que fundamenta atos objetivantes, partimos para a con-

sideração de um processo dinâmico de classificação e síntese de identificação entre intuições e intenções, para passarmos à meta ideal de adequação plena e robustecida entre todas estas instâncias. Vemos que Husserl esforça-se em delimitar parâmetros que limitem o conhecimento simbólico em nome do intuitivo, mas a progressão do próprio conhecimento intuitivo dependeu de delimitações precisas e demasiado complexas de adequação entre as três instâncias, e à subordinação constante à necessidade de adequar os conteúdos, caracteres de atos intuitivos aos teores signitivos.

A necessidade de plena correspondência, que é o sentido da evidência e da verdade, é a necessidade de se recorrer à identificação do ato de exprimir e o ato intuitivo, e da esfera do ato intuitivo em uma esfera superior de significação. O que vemos, portanto, é um ato em que a expressão ganha seu objeto, e o objeto ganha sua expressão plena, idêntica. A idealidade a que Husserl almeja só pode ser alcançada na instância da significação, enquanto satisfazer a intenção vazia da expressão e constituir a expressão em sua totalidade, por meio da referência objetiva.

Ao identificar matéria intencional, e, em continuidade, o conceito de essência intencional, Peter Simons dá uma chave de leitura interessante para entender o papel do ato de evidência como correlato de um estado de coisas verdadeiro; mas, ao mesmo tempo, como vivência identificadora e adequada do “estado de coisas verdadeiro”, que supõe a identificação de uma expressão a seu correlato intuitivo, a classificação deste ato em um ato sintético de adequação formal, precisa ser fundado dentro da esfera da essência significativa dos atos psíquicos. Ora, isto se constata evidenciando-se quatro aspectos: 1- atos significantes se encontram sempre na mesma classe que os de natureza objetivante; 2- há um movimento de fundação no ato nominal no representar; 3- a plena identificação e síntese que leva à plenitude da apresentação do objeto pressupõe um movimento dinâmico do “conceito” ao “conceito adequado à intuição” e 4- a síntese, que culmina na relação de evidência, é o limite do processo dinâmico de união entre expressão e intuição, e é estabelecendo idealmente o conceito de evidência no sentido deste processo dinâmico é que se resolve o problema do conhecimento simbólico e intuitivo:

“[...] o *intellectus* é aqui a intenção a nível de pensamento, a intenção da significação. E a *adequatio* é realizada quando a objetividade é dada, no sentido estrito, na intuição, e dada exatamente como aquilo-como-o-que é pensada e nomeada. Não há intenção ao nível do pensamento que não seja preenchida, e definitivamente preenchida, quando no próprio componente preenchedor da intuição não mais estão implicadas intenções insatisfeitas (HUS-SERL, 1979, p. 91).

Há, no final do processo de busca ao conhecimento imediato, uma identificação ideal, e o conhecimento do objeto por expressão e conhecimento do objeto por intuição adquire adequação completa. A evidência é o limite em que o conhecimento intuitivo é tornado puro e ideal, e ao mesmo tempo tornado conceito concreto; e o exprimir vazio, o conceito abstrato, torna-se completo e sua referência é garantida.

O conhecimento estabelece-se, portanto, começado e terminado na instância semântica: a verdade passa a ser significado pleno, concreto e idêntico. Enfim, expressão, significação, intuição; essência intencional, essência significativa, atos nominais e objetivantes encontram sua plenitude de sentido e referência.

CONCLUSÃO

É preciso entender o percurso lógico e conceitual das *I*, *V* e *VI Investigações Lógicas* dentro da problemática epistemológica da relação entre conhecimento de gênero representativo e intuitivo, ou entre conhecimento mediato e imediato. Contudo, o conceito de “representação” em Husserl é aqui claramente elucidado como aquilo que designa a linguagem em seu aspecto fundante na epistemologia fenomenológica, independe de ela se dirigir sob a forma de um cálculo. Vemos que há, entre as três estruturas ideais descritas por Husserl, uma transitividade, cuja meta limite é a evidência, pois há um ideal a ser alcançado a partir da intenção de significação, que é a verdade ou a adequação plena à intuição.

Esta transitividade se caracteriza por colocar a instância simbólica e a instância intuitiva em constante relação, que implica sempre na fundamentação simbólica do conhecimento intuitivo; em ou-

tros termos, a meta ideal da epistemologia é fundada sob os limites semânticos. Isso não significa que se incorre em uma epistemologia “formalista”, mas em um tratamento epistemológico da linguagem e um tratamento linguístico de caráter semântico da epistemologia, que implica tanto em tornar possível uma teoria do sentido, uma teoria do acesso a esses sentidos e uma teoria da cognição desse acesso.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas – VI Investigação Lógica*. Tradução de Zeljko Loparic e Andreia Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (2º Ed.).

_____. *Investigaciones Lógicas*. Tradução de Manuel G. Morente. Madrid, Revista de Occidente, 1967(I)(Selecta). Tomo I.

_____. *Investigaciones Lógicas*. Tradução de Manuel G. Morente. Madrid, Revista de Occidente, 1967(II) (Selecta). Tomo II.

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo e linguagem como meio universal – Um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: 1º Edição, 2001.

MALDONADO, Carlos Eduardo. *Introducción a la Fenomenología a partir de la Idea del Mundo: La Filosofía de Husserl*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA), 1995.

PORTA, Mario Ariel González. *A polêmica em torno ao Psicologismo de Bolzano a Heidegger*. In: Síntese – Revista de Filosofia. V. 31, nº 99, p.107-131, 2004.

RICOEUR, Paul. *Na escola da Fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes. 2009 (Coleção Textos Filosóficos).

SIMONS, Peter. *Meaning and Language*. In: Cambridge Companion to Husserl. Edited by Barry Smith and David Woodruff Smith. Cambridge University Press, 1995.

SMITH, Barry & SMITH, David Woodruff (org.). *Cambridge Companion to Husserl*. New York, Cambridge University Press, 1995.

WILLARD, Dallas. *Knowledge*. In: Cambridge Companion to Husserl. Edited by Barry Smith and David Woodruff Smith. Cambridge University Press, 1995.

A importância da relação entre *Epoché* (ἐποχή) e Redução como o modo de acesso à orientação fenomenológica em Husserl*

Ester Sales Matos

Filosofia da Universidade Federal de Goiás

Edmundo Husserl (1859-1938) colocou na base de seu método o processo formado pela relação entre *Epoché* e Redução, que em sentido geral são caracterizadas como *epoché* e redução fenomenológicas ou transcendentais. Pois, através da *epoché*, realizo a suspensão de juízos, pré-conceitos, e valorações acerca da tese de crença na efetividade e realidade do mundo e de *meu eu* psicofísico. Já não os concebo como uma base sólida de saber, pois nada que já seria concebido como pré-dado foi evidenciado *apoditicamente* e, portanto, não pode constituir base de um saber seguro e fundamental.

Assim, ao suspender os juízos, “por fora de circuito”, acerca desta atitude, que Husserl chama de natural e dos saberes que dela derivam, somos reconduzidos ao que resta, ao que *sobra*; e para o autor, o que resta é na verdade tudo o que merece ser concebido como a base de um saber, *o mundo da consciência*.

Assim, de forma geral podemos definir a relação entre *epoché* e redução como o processo pelo qual pela suspensão da tese de validade do mundo como efetividade, como realmente existente, somos reduzidos, reconduzidos, ao que *resta*, o mundo da consciência. A importância desta relação se dá pois, Husserl concebe que todo o saber evidente e seguro, portanto *apodítico*, se constitui na consciência, em uma relação intencional entre esta e a manifestação da coisa na consciência como fenômeno.

Entretanto, a relação entre *epoché* e redução não ocorre como método em Husserl somente no início do processo do saber inaugurado pela fenomenologia. Ela acontece durante todo o método fenomenológico por um processo de *epoché*-redução constantes, que poderíamos, como em outros autores, caracterizar como um processo de *epochés*¹ e reduções. Pois a cada *epoché*, há a redução (recondução), a um novo campo a ser investigado com o novo olhar, que é a orientação fenomenológica.

Inicialmente temos, em Husserl, a *epoché*, suspensão dos juízos, de todo o que se relaciona ao mundo como efetividade natural e de meu eu como ser físico no mundo, bem como das ciências de fatos que daí derivam. Isto ocorre pelo caráter de inadequação contínua da experiência em atitude natural que pré-concebe o mundo como existente. Entretanto, a experiência desde sempre pode se revelar como enganosa ou ingênua (HUSSERL, 1970, p. 309) pois se baseia no ideal de encontrar uma verdade para o mundo, mas que se mostra inalcançável em seu processo de contradição e enganos, de sua manifestação em perfis. Por mais que aja uma lógica na crença na validade da experiência total do mundo, ela sempre se baseia na experiência da coisa, que tende a mudar constantemente, e não oferece assim uma certeza absoluta. Deste modo suspendemos a validade da existência do mundo como dado absoluto e seguro e, assim, somos reconduzidos ao que resta, a consciência.

Na consciência, o que encontramos inicialmente são os vividos particulares, estes vividos se encontram totalmente doados à ela, pois se estabelecem na relação intencional entre o *eu* da consciência e o que aparece em sua *cogitatio*, no caso o *cogitatum*, ou objeto intencional.

Assim, para Husserl “(...) está de todas as maneiras claro que tudo aquilo que está para mim aí no mundo-de-coisas, é por princípio somente realidade presuntiva” (2006, p. 109), posto como existente, mas sempre posso me enganar. Entretanto, em relação ao eu (consciência) “(...) está claro, ao contrário, que *eu mesmo*, para quem aquilo está aí (...), mais exatamente, que minha atualidade de vivido é efetivamente *absoluta*, dada por uma posição incondicionada, pura e simplesmente insuprimível” (HUSSERL, 2006, p. 109).

¹ Termo plural adotado por Júlio Fragata (1959, p. 101) através de uma adaptação denominada “estrangeirismo” na língua portuguesa.

Desta forma configura-se em Husserl (2006, p. 109-110) o que podemos chamar de lei de necessidade da percepção imanente: a tese de meu eu puro e da vida do eu é *necessária*, pura e simplesmente indubitável. E, mesmo uma experiência de um vivido de algo dado em “carne e osso” é assim, evidente, necessária. A vivência sempre está totalmente dada, pois toda ela se passa no campo da consciência, que é em si, portanto, imanente.

Entretanto, no campo ou esfera psicológica permanece uma relação de dependência do vivido com o seu objeto real, pois este ainda permanece valorado na consciência. Após a investigação de tudo o que permeia como evidenciação neste campo, realizamos uma nova *epoché*, “tiramos de circuito”, a validade de todo saber referente as vivências do eu psicológico e somos reduzidos a um novo campo, o campo das essências destas vivências, ao que Husserl define mais precisamente como campo *eidético*.

Entretanto, o campo do *eidético* (das essências) pode ser investigado tanto por uma ciência *eidética* ainda em atitude natural, quanto pela fenomenologia transcendental. Contudo o modo de “olhar” e o método são inteiramente outros. Husserl (1970) afirma que as ciências *eidéticas* como a Matemática e a Lógica, buscam a universalização e generalização de suas construções conceituais, porém pré-concebendo verdades teóricas que de fundo são ingênuas por não se sustentarem em uma base de evidenciação absoluta. Pois, para Husserl, somente a fenomenologia transcendental ao levar a busca por essência ao nível da intencionalidade da consciência, consegue apreender intuitivamente em clareza *apodítica* as essências.

Para tanto se fará necessária a ampliação da *epoché* e do processo de reduções que a acompanha. Pois necessitamos agora realizar não só a exclusão de toda a física (em relação às coisas transcendentais) e seu conhecimento, das coisas apenas como percepções sensíveis empíricas, dadas “em carne e osso” como efetividades do mundo, mas também de tudo que no campo mais amplo da consciência guardava algo ainda do mundo efetivo psicofísico como pré-dado e seguro, inclusive de todo o conhecimento de essências ligado a esta concepção, chamada por Husserl de *orientação natural*.

Neste contexto, acerca da importância do processo metodológico de *epoché*-redução nas *Ideias I*, Husserl afirma que uma:

(...) doutrina sistemática do conjunto das reduções fenomenológicas, que tentamos delinear aqui, tem grande importância para o método fenomenológico (e, ulteriormente, para o método da investigação transcendental-filosófica). Suas “parentetizações” expressas têm a função metódica de nos lembrar constantemente que as esferas ontológicas ou cognitivas em questão estão *por princípio* fora daquelas que devem ser investigadas como transcendental-fenomenológicas, e que toda intromissão de premissas pertencentes àqueles domínios postos entre parênteses é sinal de uma mistura absurda, de uma autêntica μεταβασιζ. (2006, p. 138).

Com esta *epoché*, conseqüentemente realizamos uma redução, que podemos mais precisamente chamar de *eidético* no campo transcendental, do grego, *eidōs* (ideia, essência). Pois ao suspender a crença no mundo como inteiramente transcendente, em sua realidade psicofísica, voltamo-nos para a consciência e tudo o que se passa nela, não apenas como vivências de um eu psicológico ou psicofísico, mas especialmente para as conexões que caracterizam a essência do que aparece na consciência e de tudo o que é doado nela. Aqui a esfera do *eidético* é por excelência o que caracteriza fundamentalmente as essências intencionadas na consciência pura e suas relações em unidade nos diversos modos de consciência.

Assim, na busca de uma evidenciação cada vez mais clara e absoluto, uma evidência *apodítica*, que possa ser um fundamento sólido e claro para todo o conhecimento, Husserl nos conduziu a um novo sentido da *epoché*, a radical *epoché* transcendental, na qual suspendemos o valor de tudo o que seja *eidético* em atitude natural e nos reconduzimos (reduzimos), a consciência pura ou transcendental. Pois é na pureza da consciência transcendental e no aparecer dos fenômenos puros que nela se manifestam que se constitui, em relação intencional, o conhecimento em nós.

Deste modo, podemos afirmar que com o método fenomenológico, compreendido pela *epoché* e a redução fenomenológica, temos o campo da consciência transcendental, pois com a “(...) essência de um eu puro *em geral* e de um vivido *em geral* se funda a possibilidade de uma reflexão que possui o caráter eidético de uma tese de *existência* evidente e insuprimível” (HUSSERL, 2006, p. 110).

Este fato é garantido, segundo Husserl, pelo caráter de *correlação* que há entre mundo e consciência. O que se dá pela ideia de atestação que a consciência faz ao perceber aquilo que aparece imanentemente na própria consciência, como manifestação de algo, que se mostra através do que é manifesto não apenas como simples aparência externa no mundo, mas como uma necessidade eidética que atesta a existência de um ser.

Para Husserl há uma possibilidade de experimentação inerente a essência da coisa (o que é percebido por sua manifestação fenomênica na consciência); enquanto que, a consciência se configura como sendo intencional, “de alguma coisa”. Isso resulta em um *nexo* de ligação entre coisa do mundo e *eu* consciência. E esta possibilidade de ligação é sempre possibilidade *motivada* entre consciência e mundo.

Para Husserl (2006) este *voltar* para a consciência, que é ser como imanência, nos leva a captar, em evidência, além da *correlação* que há entre o ser da consciência e o mundo transcendente, a forma como este ser coisa aparece na consciência. Este se mostra na consciência como *fenômeno* e nela é *constituído* em seu sentido e apreendido em sua essência pura. Pois através da *epoché* e com a redução até o campo transcendental não “perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, correlativamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si” (HUSSERL, 2006, p. 117).

Portanto, a fenomenologia, neste sentido, se torna ciência que tem como objetivo a análise pura das essências da consciência e dos fenômenos. E neste âmbito tem como tarefa a elucidação de como “(...) se *constitui* no conhecimento um objeto cognoscitivo” (HUSSERL, 1990, p. 33). Explicando melhor esta tarefa, o autor nos acrescenta que a fenomenologia transcendental deve realizá-la no “âmbito da evidência pura ou do dar-se em si mesmo (*Selbstgegebenheit*), rastrear todas as formas do dar-se e todas as correlações e exercer sobre todas elas a análise esclarecedora” (1990, p. 33).

E agora com base na *opoditicidade* de tudo o saber deste campo, podemos retornar aos outros campos, e verificarmos a validade de todos os conhecimentos que antes tinham sido postos em suspenso, em especial do conhecimento do mundo; que é apreendido agora em evidência intuitiva como *ideia geral correlativa da intencionalidade da cons-*

ciência (HUSSERL, 1970, p. 350). Deste modo, Husserl nos abre uma nova forma fundamental de filosofia, que serve de base sólida para o conhecimento das ciências, pois se fundamenta em um saber apreendido em evidenciação absoluto, a fenomenologia transcendental.

REFERÊNCIAS

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

FRAGATA, Júlio S. J. *A Fenomenologia de Husserl: como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie Première (1923-24): Première Partie – Histoire critique des idées*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. Husserliana VII. Obra contendo como Apêndice o texto “Kant et l’idée de la philosophie transcendantale”.

_____. *Philosophie Première (1923-24): Deuxième Partie – Théorie de la réduction phénoménologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972. Husserliana VIII. Com Anexos e Apêndice contendo análises críticas do próprio Husserl.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica, introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

_____. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990. /Fr: *L’Idée de la Phénoménologie, cinq leçons*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

KERN, Iso. The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. (Eds.). *Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers*. London and New York: Routledge, 2005. vol. II. p. 56-94. Artigo traduzido por ELLISTON, F.; MCCORMICK, P. In: ELLISTON, F. A.; MCCORMICK P. (Eds.). *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame Press, 1977, p. 126-149. Originalmente publicado em: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 1962, p. 303-349.

Da transcendência na imanência não constituída à autoconstituição: a ambivalência do eu transcendental na fenomenologia de Husserl

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Universidade Federal Fluminense

1. Pode-se dizer que, a partir das primeiras décadas do século XX, ao anunciar, com a nova fenomenologia II, a partir de 1907 e, definitivamente, de 1913, a especificidade de um novo modo de consideração do mundo, bem como de um método de evidenciação das coisas, Husserl estaria diante de um desafio metodológico. Ao tomar como ponto de partida a relação empírica entre a consciência e o mundo, ao constatar que tal relação nos impõem, obrigatoriamente, limitações (na medida em que tudo o que se mostra empiricamente se mostra parcialmente II, revelando-nos apenas traços ou –esboços da coisa percebida a partir de uma dada perspectiva), Husserl se deparava com a exigência de elaborar, sem que fosse negada a existência do mundo, um recurso metodológico cuja especificidade fosse a de possibilitar que as coisas pudessem aparecer verdadeiramente, isto é, que pudessem reaparecer em sua totalidade, revelando-se, portanto, como fenômeno. Eis o desafio que se impõe a Husserl: a exigência de adotar uma estratégia metodológica por intermédio da qual pudesse se abrir um campo, especificamente, o que poderíamos chamar, num primeiro momento, de campo fenomenal, em cuja imanência tudo aquilo que aparecesse pudesse, então, se dar originariamente e, portanto, com evidenciação máxima, como coisa inteira – ou como o próprio Husserl prefere nos dizer, no § 3 de *Ideias I*, pudesse aparecer em sua

ipseidade de carne e osso (*in seiner "leibhaften" Selbstheit*) – livre das limitações que a relação empírica com o mundo circundante (*Umwelt*) insiste em nos impor.

Como estratégia para a superação de tal desafio, Husserl opta pelo exercício da *epoché*, isto é, pelo exercício de suspensão de juízo em relação à posição de existência das coisas. Husserl recupera, já nas Cinco Lições (lições proferidas em abril-maio de 1907) e, posteriormente, em *Ideias I* (1913), o conceito de *epoché* do ceticismo antigo, porém, para pensá-lo não como um *modus vivendi* (como um princípio ético a ser praticado como hábito virtuoso) – conforme propunha o ceticismo pirrônico no período Helênico – mas sim, como um recurso metodológico. Com o exercício da *epoché*, abstermo-nos de tecer considerações acerca da posição de existência das coisas. Nos termos de Husserl, promovo a colocação da atitude natural entre parênteses, a facticidade do mundo fica fora de circuito. Ao suspender o juízo em relação à facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a tese do mundo, também chamada por Husserl de tese natural – segundo a qual o que chamamos de mundo encontra-se simplesmente aí, diante de nós, tudo isto que, da maneira a mais imediata e direta, nos é revelado através da experiência sensível. No entanto, apesar de vivenciar a tese do mundo, como diz o § 31 de *Ideias I*, não faço mais *uso* dessa tese, procuro mantê-la fora de circuito: ... a tese é um vivido, *mas dele não fazemos "nenhum uso"...* II (HUSSERL, [1913] 1976, p. 54). Tal renúncia implica, de certo modo, em uma espécie de conversão, por meio da qual adotamos um novo procedimento em relação ao mundo.

Mas, se a *epoché* husserliana assume um papel decisivo enquanto estratégia metodológica, é preciso dizer também que tal estratégia deverá obedecer a uma generalização peculiar, obrigando Husserl a exercê-la, portanto, a partir de passos sucessivos com níveis crescentes de generalidade, visando, fundamentalmente, com tal estratégia, eliminar quaisquer possibilidades de dúvidas e incertezas em relação aquilo que aparece à consciência. Como nos diz Husserl, no § 32 de *Ideias I*: Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *epoché* universal (HUSSERL, [1913] 1976, p. 65). Neste sentido, no que se refere à estratégia metodológica adotada, Husserl se encontra, até certo ponto, intimamente determinado pela

filosofia cartesiana. No § 2 de *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma-nos que: Desenvolveremos as nossas meditações ao modo cartesiano, como filósofos que procuram pelos fundamentos mais radicais... (HUSSERL, [1931] 1973, p. 48). Husserl busca em Descartes esta inspiração, o que fez da fenomenologia uma espécie de herdeira da modernidade em pleno século XX. Nos termos de Husserl, poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo... (HUSSERL, [1931] 1973, p. 43). Porém, faz-se necessário ressaltar que a radicalização da qual resultou a fenomenologia transcendental somente se tornou possível a partir de uma certa superação da filosofia cartesiana, ou como prefere Husserl, no § 1, logo no início da Introdução de suas *Meditações*:devido a um desenvolvimento radical de temas cartesianos (HUSSERL, [1931] 1973, p. 43). Afinal, era preciso ir além da certeza do *cogito*, da chamada evidência da *cogitatio*, do que Descartes apenas intuíra sem, no entanto, adentrar, deixando de explorar as riquezas de sua grande descoberta, não apreendendo o verdadeiro sentido e, consequentemente, não ultrapassando os portais da genuína filosofia transcendental. Daí o próprio Husserl comparar humoristicamente Descartes a Colombo, em um texto dedicado à ideia kantiana de filosofia transcendental, no primeiro volume de sua *Filosofia Primeira* (1923-1924): também este fez uma grande descoberta – a descoberta dum novo continente, mas não penetrou no alcance dela, pois julgou ter descoberto apenas um novo caminho da velha Índia (HUSSERL, [1924] 1970, p. 340). Afinal, em ambos os autores, encontramos o anseio de busca por fundamentos, expresso nos seguintes termos: reforma total da filosofia para fazer desta uma ciência de fundamentos absolutos. Além disso, encontramos, tanto em um quanto em outro, a aceitação de um recurso cético como estratégia metodológica. Enquanto Descartes adota, em suas *Meditações Metafísicas* ([1641] 1642), nos parágrafos 3 a 9 da Meditação Primeira, a chamada dúvida hiperbólica (sistemizada e generalizada), Husserl exerce, a partir de 1907 e, definitivamente, de 1913, a *epoché* fenomenológica. Ambos procuram, com isso, radicalizar o recurso adotado, generalizando-o em níveis crescentes de intensidade. Enquanto Descartes inaugura, no § 4 da Meditação Segunda, a ordem das razões, apreendendo intuitivamente uma primeira certeza imune à dúvida cética, ao generalizar a *epoché*, conforme veremos, Husserl

vai além da chamada evidência da *cogitatio*, deslocando-nos a atenção para o domínio da consciência intencional (porém, não de uma consciência empírica, mas sim, de uma consciência transcendental, independente de — e anterior a — toda descrição psicológica). Se em Descartes nos deparamos com a apreensão intuitiva da certeza do *cogito* e o que ela implica dedutivamente na ordem das razões, em Husserl, a fenomenologia investigará não o que o *cogito* implica, mas o que ele inclui. Porém, como se notará, tratar-se-á de um *cogito* transcendental. Vejamos, então, mais detalhadamente, as etapas da generalização desta *epoché* fenomenológica.

2. Inicialmente, como nos mostra as Cinco Lições, o exercício da *epoché* se lança sobre tudo o que é transcendente, no sentido do que se encontra *fora* da própria vivência cognoscitiva e, portanto, do que *não* se encontra contido nela. Desloco a atenção para o que se revela no interior da *cogitatio*, para o que é vivenciado por mim enquanto ente psicofísico. Encontro-me continuamente como alguém que percebe, representa, pensa, sente, deseja, etc. Portanto, a atenção é deslocada do que é transcendente (no sentido do que se encontra *fora* da minha vivência cognoscitiva) para o que é imanente (para o que se revela *dentro* da minha vivência). Há aqui uma espécie de redução que promove a passagem do que é transcendente (do que se encontra fora de mim) para o domínio de uma imanência que poderíamos chamar de imanência real (ou psicológica), ou seja, para o que se revela em mim, a partir das minhas vivências, enquanto eu psicológico. Em outras palavras, posso duvidar da posição de existência do que se encontra fora de mim; só não posso duvidar de que estou tendo esta vivência no exato momento em que ela ocorre. Eis o que Husserl designará, nas Cinco Lições de 1907, sob o nome de evidência da *cogitatio* (HUS-SERL, [1907] 1950, p. 33). Portanto, uma consideração breve, e ainda inicial, dos conceitos de imanência e de transcendência permitirá ao iniciante conceber o imanente como o que está em mim e o transcendente como o que se encontra fora de mim.

Mas Husserl – impulsionado pelo projeto de fundamentação da filosofia como ciência rigorosa – vai além da evidência da *cogitatio* ao generalizar a suspensão de juízo, afirmando-nos que mesmo a nossa

vivência psicológica deverá cair sob o golpe da *epoché*, pois tal vivência é a vivência do homem como ente psicofísico e, portanto, encontra-se inserido em meio a outros entes mundanos, submetido, da mesma forma, a uma dimensão espaço-temporal. A vida psíquica de que trata a Psicologia, sempre se concebeu e é concebida como vida psíquica *no mundo*. Sendo assim, Husserl defende o exercício generalizado da *epoché* em relação à posição de existência dos fatos, do eu psicológico que os vivencia, bem como em relação às próprias vivências desse eu. Tal radicalização da *epoché* é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto imanência psicológica e, portanto, considerada como acontecimento real – fosse despojada de todo o resquício de transcendência que em si mesma pudesse ainda conservar. O transcendente será entendido agora não apenas como o que se encontra fora da vivência intelectual, mas sim, como o domínio de onde não se pode eliminar por inteiro a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas e do próprio eu que as vivencia empiricamente. O transcendente passa a ser, neste segundo sentido, nos termos de Husserl, entendido como conhecimento não-evidente, como fonte de dúvidas e de incertezas, porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural.

Constata-se, então, que o exercício generalizado da *epoché* fenomenológica impõe-nos, obrigatoriamente, variações no sentido do que vem a ser, em Husserl, o transcendente: se inicialmente consiste em tudo aquilo que se encontra *fora* de nós (especificamente, de nossos vividos psicológicos), a radicalização da *epoché* abrangerá todo o domínio empírico natural que, como tal, não elimina inteiramente a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas. Husserl pergunta-nos, então, ao elevar a *epoché* fenomenológica a um grau máximo de radicalização, no parágrafo 33 de *Ideias I*: *O que pode, pois, restar, se o mundo inteiro é posto fora de circuito, incluindo nós mesmos com todo nosso cogitare?* (HUSSERL, [1913] 1976, p. 66) Tal pergunta inaugura, definitivamente, para Husserl, uma dualidade ontológica fundamental, que coloca, de um lado, o domínio empírico-natural sobre o qual se lança a *epoché*, enquanto domínio transcendente de dúvidas e de incertezas, e de outro lado, o campo fenomenal que não é senão o próprio domínio da consciência intencional, em cuja

imanência tudo aquilo que se mostra, sob o modo de coisa intencionada, se mostra originariamente, em uma nova dimensão da relação objetiva com o mundo, que não é propriamente empírica, mas sim transcendental.

Vejamos, então, o estatuto transcendental de tal objetividade fenomenológica.

3. Pode-se dizer que a fenomenologia – tal como Husserl a concebe – somente se tornou possível por uma superação do que poderíamos chamar de uma fenomenologia meramente empírica da consciência. Portanto, para além de uma reflexividade meramente psicológica, o exercício generalizado da *epoché* fenomenológica promoveria o deslocamento da atenção para a esfera de uma autorreflexão transcendental *dentro* da qual e *a partir* da qual os objetos – enquanto conteúdos intencionais da consciência – seriam apreendidos e constituídos intuitivamente. A ampliação desta autorreflexão da consciência remete-nos, em Husserl, para a influência que a leitura de Kant exercerá, sobretudo, a partir da primeira década do século XX, sobre o projeto filosófico husserliano. Apesar dessa influência, Husserl apresenta-nos uma concepção própria do que seja o transcendental. Para Kant, o transcendental remete-nos para o que não deriva da experiência e, portanto, para o que não pode ser tomado em termos de dados empíricos, não deixando, contudo, de estar relacionado à própria experiência como condição de possibilidade do legítimo conhecimento: Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento (KANT, [1781/1787] 1994, A 56/ B 80, p. 101). Daí Kant afirmar: Chamo *transcendental* a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori* (KANT, [1781/ 1787] 1994, A 12, p. 63). Já em Husserl, o transcendental refere-se não à possibilidade do legítimo conhecimento, mas ao próprio domínio do conhecimento, domínio de uma autêntica objetividade, do dar-se em si mesmo das coisas em sua doação originária. Diferentemente de Kant, para quem há um prejuízo ontológico do fenômeno em relação à coisa em si, para Husserl, na autêntica imanência da subjetividade transcendental, aquilo que *aparece* e aquilo que *é* não mais se distinguem.

Husserl mostra-nos que a *epoché* fenomenológica proporcionará, em seu exercício generalizado, o deslocamento da atenção, inicialmente voltada para os fatos contingentes do mundo natural, para o domínio de uma subjetividade transcendental, dentro do qual e a partir do qual os fenômenos se revelarão para uma consciência transcendental, dotada da capacidade de ver verdadeiramente estes fenômenos tal como se apresentam em sua plena evidência. Trata-se, como o próprio Husserl insiste em ressaltar, em diferentes momentos de sua obra, de um puro ver das coisas. Ainda nos termos do § 35 de *Ideias I*, trata-se ...não exatamente e meramente do olhar físico, mas do 'olhar do espírito'... (HUSSERL, [1913]1976, p. 72). Esse novo olhar tornará explícito para a consciência, o que permanecia pura será no fundo uma consciência doadora de sentido. Quando pensamos a relação desta consciência doadora com os seus objetos (que rigorosamente falando, nada mais são do que conteúdos intencionais da consciência), pensamos primeiramente em uma relação de imanência (não mais em uma imanência psicológica, mas em uma autêntica imanência, domínio de uma claridade absoluta, do dar-se em si mesmo), pois, o objeto – na sua versão reduzida, agora entendido como fenômeno – se revela de forma absoluta e imediata *na* consciência transcendental. Mas, nesta mesma relação entre a consciência e o seu objeto, pensamos também em uma relação de transcendência, pois, este mesmo objeto que se revela na consciência requer, enquanto objeto de pensamento, uma atribuição de sentido, de um sentido constituído por intermédio dos atos intencionais dessa mesma consciência. A partir do modo de consideração transcendental, poderíamos, então, dizer que, na relação intencional da consciência pura com o seu objeto, há uma relação da ordem de uma transcendência na imanência. Apesar de ser constituído na imanência da subjetividade transcendental, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Portanto, conforme anuncia Husserl na Quinta Lição de 1907, as coisas intencionadas, apesar de não serem os atos de pensamento, constituem-se, contudo, nesses atos, tornando-se presentes neles mesmos, de modo que somente assim constituídas se mostram como aquilo que elas são (HUSSERL, [1907] 1950, p. 72).

4. Conforme Husserl nos diz no § 57 de *Ideias I*, o outro polo desta relação com o objeto intencionado, o *eu puro* – presença permanente, constante e necessária no fluxo dos vividos – é também um tipo de transcendência na imanência. Porém, uma transcendência original, pois, ao contrário do que é intencionado, o *eu puro* é uma transcendência não constituída, uma vez que é dele que parte o olhar que se dirige ao objeto visado através de cada *cogito* atual. Afirma-nos Husserl que, nos vividos que permanecem como resíduo da redução fenomenológica (como resíduo transcendental), tomando a forma explícita do *cogito*, neles não encontramos o *eu puro* em parte alguma, nem como um vivido entre outros, nem tampouco como parte própria de um vivido qualquer. Apesar disso, afirma-nos que, nos diversos vividos, este mesmo *eu puro* parece estar ali de maneira constante e até necessária (HUSSERL, [1913] 1976, p. 109). Em cada vivido que chega e escoo, o olhar deste *eu puro* se dirige ao objeto através de cada *cogito* atual. O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele (HUSSERL, [1913] 1976, p. 109). O *eu puro*, porém, adverte-nos Husserl, permanece idêntico. Husserl deixa-nos claro que, em princípio, toda *cogitatio* pode variar, pode ir e vir; em contrapartida, o *eu puro* parece ser algo *necessário* por princípio e, na medida em que é absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos. Em linguagem kantiana, Husserl afirma-nos, então, a propósito do papel exercido por este eu penso II transcendental, que: *O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações* (HUSSERL, [1913] 1976, p. 109). Trata-se, portanto, de um *eu penso* que não flui com as suas vivências (antes sim, as acompanha permanentemente), fato que ressalta a oposição e, ao mesmo tempo, a união entre este *eu puro* e as vivências nas quais permanece o mesmo.

Husserl chama-nos a atenção para o fato de que este *eu puro* (contínuo e permanente, absolutamente idêntico) – por ser, por princípio, *diferente* dos diversos vividos no qual se apresenta – pode ser concebido como uma *transcendência original*. Nos termos de Husserl, no § 57 de *Ideias I*, trata-se de uma espécie própria de transcendência, de uma transcendência do tipo não constituída, uma vez que é fonte

originária da constituição dos objetos, *uma transcendência na imanência* (HUSSERL, [1913] 1976, p. 110). A ideia husserliana de uma transcendência na imanência remete-nos, então, para uma polaridade que coloca, de um lado, o objeto constituído (objeto esse que oscila entre o caráter imanente do *noema* e o que transcende o próprio *noema*, como nos mostram os §§ 129 e 131 de *Ideias I*) e, de outro lado, o *eu puro* que o visa por intermédio do *cogito*. Trata-se aí de uma relação de oposição e, ao mesmo tempo, de união, uma vez que tais polos se mostram indissociáveis na subjetividade transcendental. Pode-se dizer, então, que o eu transcendental não somente se torna inseparável dos atos intencionais que compõem a sua vida consciente, mas se torna igualmente inseparável dos objetos constituídos por intermédio destes atos. Daí o próprio Husserl dizer, em um manuscrito inédito (B III 10), que: ...o eu puro não é nada sem seus atos, sem seu fluxo de vividos, sem a vida toda viva que, pode-se dizer, brota dele mesmo. O eu puro não é nada também sem o que ele possui (citado por LAUER, 1954, p. 354).

Os primeiros parágrafos da Quarta Meditação II de *Meditações Cartesianas* anunciam-nos a ideia segundo a qual é, justamente, na oposição e inseparabilidade em relação ao objeto visado, que o próprio eu se constitui. Ao constituir o objeto (que aparece como contra polo II desta relação), o eu puro – enquanto polo constituinte – se autoconstitui. Apreendendo e constituindo o objeto, o eu puro não apreende senão aquilo que lhe pertence na imanência de sua vida intencional. O eu puro é, portanto, constituído numa espécie de autoconstituição na qual se sobressai continuamente como o *mesmo* no fluxo vivencial que acompanha, como o mesmo ...eu que vive isto e aquilo, eu *idêntico* que vive este ou aquele *cogito*... que se refere não brota apenas do eu puro enquanto ponto de divergência. É como se este raio intencional refletisse no objeto, projetando-se sobre o próprio eu que assim se transformaria num ponto de convergência da intencionalidade (HUSSERL, 1952, p. 105), enriquecida pelo contato com o objeto, indicando-nos, assim, uma espécie de autoconstituição do próprio eu, fonte originária da qual emanariam os raios intencionais constituidores dos objetos.

Deparamo-nos, com isso, pode-se dizer, com uma espécie de ambivalência nos problemas constitutivos do próprio eu transcendental, pois, por um lado, ele é fonte originária e constituidora dos objetos

(neste sentido, dizemos que, como polo idêntico dos vividos intencionais, permanece *sempre o mesmo*); por outro lado, se autoconstitui continuamente e, portanto, sob certo aspecto, *nunca é o mesmo*.

Em *Meditações Cartesianas*, especificamente, no início da Quarta Meditação, no § 31, intitulado O eu como polo idêntico da vivência, Husserl alerta-nos que as apresentações anteriores do problema em questão deixaram uma importante lacuna, na medida em que se restringiram apenas a um aspecto da problemática da autoconstituição do eu transcendental, a saber, o da oposição e união entre os dois polos da relação intencional (o eu como polo e o objeto como contra polo), concentrando-se, assim, unicamente, pode-se dizer, em uma abordagem meramente *estática* (ou estrutural), em torno da relação intencional entre a consciência e o seu objeto, entre o *cogito* e o *cogitatum*. Porém, no mesmo § 31, Husserl afirma que o eu existe *para si próprio*; é para si próprio com uma evidência contínua e, por conseguinte, *constitui-se ele próprio continuamente* (HUSSERL, [1931] 1973, p. 100). A autoconstituição da vida subjetiva se revela na esfera de uma temporalidade que lhe é imanente, uma vez que cada *cogito* intencional que parte do eu transcendental não é vivido como uma parte isolada em relação às demais, mas sim, como uma sucessão contínua na qual cada cogito sucede um ao outro; continuidade essa, que supõe, portanto, uma duração que, por sua vez, resulta de uma síntese exercida pelo próprio eu transcendental. É precisamente no § 32 da Quarta Meditação, intitulado O eu, substrato dos *habitus*, que notamos a tal lacuna a que Husserl se refere nas exposições anteriores dos problemas constitutivos do eu transcendental (particularmente, aquela exposta no § 57 de *Ideias I*, na qual o eu transcendental era apresentado como uma transcendência na imanência não constituída), a saber: se o eu é considerado o polo constantemente idêntico no fluxo de suas vivências, é preciso entender que ele não é um polo de identidade vazio, mas um polo que ganha, na própria gênese transcendental, com os atos que emanam dele continuamente, uma exemplo, num ato de juízo, pela existência de um ser e por esta ou aquela determinação deste ser, este ato passa, mas eu sou e permaneço o eu que decidi desta ou daquela maneira, tenho uma convicção correspondente (HUSSERL, [1931] 1973, p. 101). Enquanto esta convicção for válida para mim, posso retornar a ela várias

vezes, encontrando-a sempre como minha, como me pertencendo enquanto *habitus*: encontro-me a mim próprio como um eu que está convencido, como um eu permanente determinado por este *habitus* perseverante. E o mesmo se pode dizer em relação a qualquer decisão tomada por mim (Decido-me, o ato vivido esgota-se, mas a decisão permanece). Mas, por outro lado, é na determinação dessa duração, dessa sucessão contínua e ininterrupta entre o ato de juízo e a convicção correspondente que *eu próprio me transformo*, na medida em que ganho um propriedade nova e durável: a minha própria convicção a qual retorno como um *habitus*.

Husserl indica, nos primeiros parágrafos da Quarta Meditação, uma nova polaridade, deslocando-nos de uma polaridade anterior que mantinha aberta uma lacuna, na medida em que, confinada a uma abordagem estrutural da constituição, se restringia à relação intencional entre o eu e o seu objeto, para uma segunda espécie de polarização que agora envolve o *fluxo contínuo* da totalidade da vida subjetiva, colocando, na própria gênese transcendental, de um lado, o eu que se autoconstitui continuamente como substrato idêntico de suas propriedades permanentes (portanto, que se autoconstitui como eu durável) e, de outro lado, a sua transformação específica resultante da posição em relação à sucessão contínua e ininterrupta dos seus próprios atos intencionais que se desenrolam em uma temporalidade imanente. O deslocamento destas polaridades permite a Husserl reintroduzir o sentido da ambivalência do eu transcendental, afastando-se, assim, da tal lacuna que, num primeiro momento, a exposição anterior anunciava.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, R. *Les Méditations Métaphysiques*. Paris: Bordas, [1642] 1987.
- FRAGATA Sj, J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, 1 ed. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- HUSSERL, E *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, [1907] 1950.
- ____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1913.

Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marly Biemel (ed.). Husserliana, IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

__. Kant et l'idée de la Philosophie Transcendantale. In: *Philosophie première 1923-1924, 1 : Histoire critique des idées*. Appendice. 3 ed. Collection Epiméthée. Paris: PUF, [1924] 1970, pp. 299-368.

__. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1931] 1973.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, [1781/ 1787] 1994.

LAUER, Q. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

A motricidade como intencionalidade originária

Gustavi Cavalvante Marques
Universidade Federal da Bahia

Motivado pelo interesse de superação das dicotomias sujeito-objeto / corpo-consciência, sempre presentes na tradição filosófica, mas radicalizadas pelo cartesianismo, Merleau-Ponty encontrou na intencionalidade um elemento que poderia eliminar de uma vez por todas essa cisão. Para ele, sujeito e objeto, corpo e consciência, estariam articulados de uma maneira indissociável sendo essa unidade a matriz constituinte do sentido que apreendemos em nossas experiências vividas.

Na tentativa de estabelecer tal unidade, Merleau-Ponty então articulou a intencionalidade ao esquema corporal, tomando-a não mais como uma província da consciência, mas sim como uma potencialidade do corpo como um todo (corpo/consciência). Para tanto, recorreu a Husserl e sua noção de intencionalidade operante e a Goldstein e sua noção de autorregulação organísmica para com isso mostrar como o corpo já estaria envolvido por um movimento intencional anterior aos atos intencionais conscientes (téticos). Tal movimento intencional espontâneo e pré-reflexivo foi chamado por ele de intencionalidade originária, uma vez que para ele era esta modalidade da intencionalidade que estava na origem concreta de toda atividade intencional. Era a partir dessa intencionalidade originária que o comportamento se estruturaria através da articulação temporal das experiências concretas de contato do nosso corpo com o meio circundante, possíveis graças à articulação entre a per-

cepção enquanto apreensão sensível dos dados da situação e a motricidade enquanto potência de resposta às demandas daí surgidas.

Dessa forma, na origem de todos os nossos atos significativos estariam presentes a percepção e a motricidade, enquanto modalidades da intencionalidade originária. Porém, como aceitar a motricidade como um modo da intencionalidade? Husserl sempre associou a intencionalidade à consciência e seus atos, assim, seria lícito ampliar ainda mais o alcance da intencionalidade articulando-a ao aparelho corporal por meio da motricidade? É nisso que consiste, então, nossa missão na presente exposição: mostrar como a motricidade pode ser compreendida como um modo da intencionalidade e, mais, como ela está na origem de todos os nossos atos intencionais, podendo assim ser considerada uma intencionalidade originária.

HUSSERL E A INTENCIONALIDADE OPERANTE

A coisa, para Husserl, seria uma inaturalidade que se manifestaria parcialmente e seria apreendida por um ato da consciência. Cada novo aparecer da coisa seria uma essência, um modo de doação de sentido, um vivido por meio do qual a consciência se projetaria na transcendência das coisas mundanas. Embora, tal qual Brentano, Husserl entendesse que a consciência seria sempre a consciência de um objeto, não havendo consciência sem objeto, nem objeto sem uma consciência à qual se correlacionar, a vida da consciência e as essências que ela visaria comporiam um mundo intersubjetivo, não exclusivamente imanente e individual (psíquico). Dessa forma, para Husserl a consciência seria ao mesmo tempo individual e pública, um domínio subjetivo e intersubjetivo. Por seus atos individuais a consciência seria preenchida pelos modos de doação de sentido os quais, por sua vez, seriam públicos.

Esses modos de doação se dariam como um fluxo de aparecimentos, e assim, o mundo se doaria para nós por meio das dimensões temporais. Nessa relação temporal, Husserl constatou a permanência de vivências passadas na atualidade (no instante vivido), e deu o nome de *retenção* a esse ato da consciência. Ao mesmo tempo, constatou a projeção da atualidade em direção ao futuro, ou seja, o desdobramento das retenções. A esse ato da consciência Husserl deu o nome de *protensão*.

Uma vez estabelecido esse vínculo temporal entre as vivências, Husserl chegou a sua formulação final da noção de intencionalidade: a *intencionalidade operante*. Para ele, a intencionalidade marcaria o fato de a consciência ser uma abertura, disposição para o outro e para o mundo, não repousando em si mesma, quer dizer, não sendo uma interioridade pura (como acreditava Brentano), mas sim uma saída ou projeção para fora de si. Dessa forma, a consciência não seria representativa, ou seja, não representaria o mundo, mas sim se projetaria em direção a ele. Nesse sentido, essa intencionalidade seria uma intencionalidade pré-reflexiva e se distinguiria da intencionalidade em ato, uma vez que esta última se manifestaria através dos juízos e da tomada de posição voluntárias.

A INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA

Seguindo Husserl, Merleau-Ponty reconheceu na descrição fenomenológica do tempo uma operação primitiva de ordenação do sensível. No entanto, diferentemente de Husserl, o qual acreditava que o *continuum* que ligava os horizontes de passado e futuro ao presente estaria desde sempre atravessado por uma consciência intencional, Merleau-Ponty propôs que nossas vivências primitivas do tempo engendrariam os fenômenos e as significações de maneira autônoma (MÜLLER, 2001, p. 145).

Husserl acreditava que, apesar de as retenções e protensões corresponderem a um tipo especial de intencionalidade, isto não implicaria, no entanto, que elas estivessem absolutamente desvinculadas da intencionalidade de ato na constituição dos objetos temporais. Para Husserl haveria uma espécie de cumplicidade entre esses dois tipos de intencionalidade, de modo que os objetos só se constituiriam por meio da operação conjunta das duas. Numa vivência atual, segundo Husserl, a intencionalidade de ato diferenciaria a impressão inicial atual dos perfis passados e futuros. No entanto, estes últimos só poderiam ser oferecidos por uma intencionalidade de tipo especial, a saber, a intencionalidade operante (MÜLLER, 2001, p. 146).

Já Merleau-Ponty atribuía importância às sínteses de identificação e diferenciação em casos específicos de recordação expressa e evocação voluntária de um passado distante. No entanto, na experiência involun-

tária do passado não haveria necessidade de reunir uma série de perfis retidos por meio de um ato intelectual. Para Merleau-Ponty, desde sempre eles possuiriam uma unidade natural e primordial. Assim, haveria uma síntese passiva (de transição) que reuniria os perfis passados e os relacionariam ao nosso campo de presença atual, de modo que seria o próprio passado que se manifestaria através desses perfis retidos.

Ao falar em síntese passiva Merleau-Ponty quer dizer que, embora essa síntese seja efetivamente realizada e vivida, não somos nós que a realizamos de maneira consciente por meio de um ato sintético, as sínteses sim é que se realizariam em nós, uma vez que esses horizontes de passado e futuro seriam definidos pré-objetivamente, ou seja, antes de qualquer ato deliberado de uma consciência cognitiva. É a essa modificação gradual das impressões iniciais compondo um *continuum* do passado ao futuro e tendo seu momento compreensivo situado no presente que Merleau-Ponty chama de intencionalidade operante. O passado e o futuro estariam sempre presentes intencionalmente em uma vivência atual como horizontes retidos ou protendidos (MÜLLER, 2001, p. 150). Estes perfis que compõem esses horizontes (passado e futuro) nunca estariam contidos, enquanto presenças reais, nos campos de presença, mas apenas implicados, segundo uma relação espontânea de implicação.

Assim, no que tange à nossa experiência perceptiva, Merleau-Ponty afirma que ela é o resultado de uma síntese temporal, também de transição, pré-objetiva, anterior aos atos objetivantes, anterior à consciência tética e à intencionalidade de ato. Seria uma síntese realizada pela espontaneidade da intencionalidade operante. Ao olhar um objeto, temos acesso apenas a seus perfis parciais, mas esse olhar é prospectivo, já que esse objeto é o termo de um empreendimento motor, e ao mesmo tempo retrospectivo, pois já compreende e traz consigo algo anterior ao que está dado, ou seja, reconhece haver algo “motivando” a percepção, conduzindo o olhar a uma significação sensível. No plano da expressão, exprimir seria então, à luz da intencionalidade operante, implicar, em um só gesto, o passado, o presente e o futuro, reabrindo um ciclo de tempo no qual os perfis sedimentados permanecerão como uma dimensão que não precisará ser evocada ou reproduzida, apreendendo e modulando o sentido da situação (MÜLLER, 2001, p. 151-152).

A essa intencionalidade pré-objetiva e anterior à intencionalidade de ato, Merleau-Ponty atribui o adjetivo “originário”. Assim, ela seria marcada por um vínculo originário, anterior a qualquer ato objetivo e que estabeleceria espontaneamente relações pragmáticas significantes entre os sujeitos e o seu mundo circundante. É esse vínculo prático com o mundo que caracteriza a existência humana e distingue os homens do animal.

A INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA COMO UMA POTENCIALIDADE ORGANÍSMICA

A fim de estabelecer a motricidade enquanto uma espécie de intencionalidade motora Merleau-Ponty recorre à *Gestalt*, mais especificamente, a Kurt Goldstein, pois o sujeito da experiência para este último apresentaria uma dinâmica de autorregulação ou autoatualização que não seria apenas cognitiva, mas, antes, orgânica. Segundo sua concepção, figura e fundo, figura e campo fenomenal, corresponderiam ao modo concreto segundo o qual o sujeito seria capaz de reorganizar seu comportamento diante das demandas do ambiente. Equivaleria à maneira segundo a qual o organismo criaria, a partir do seu meio, modos de adaptação com vistas a restabelecer a harmonia entre si e o seu entorno.

Para Goldstein, em cada vivência o organismo, ao invés de reagir mecanicamente aos estímulos do meio, elegeria um modo de ajustamento adaptativo em função de sua condição atual, ele constituiria uma nova “figura” a partir do fundo plástico a se transformar constantemente à sua volta. A essa capacidade de autorregulação (ou autoatualização), ou seja, a essa capacidade de adaptação a novos contextos, Goldstein vinculou a noção de intencionalidade, que seria, nesses termos, essa operação criativa desencadeada pelo organismo a partir de sua inserção no meio. Assim, ele reassume e amplia o alcance da intencionalidade husserliana, ao mesmo tempo em que se afasta de seu sentido imanente, restrito exclusivamente aos atos de consciência.

A intencionalidade, para Goldstein, seria a expressão individual da unidade estrutural composta pelo organismo e seu meio. Os acontecimentos do meio redimensionariam as possibilidades de

criação do organismo e a nova atuação do organismo estabeleceria uma nova espécie de vínculo entre ambos. A fim de comprovar essa capacidade de adequação do organismo, que era para ele expressão da intencionalidade, Goldstein estudou casos de pacientes que sofreram lesões corticais. Em suas análises, pôde perceber que o comportamento desordenado que parecia ser resultado direto da lesão era na verdade uma tentativa do organismo de superá-la, reassumindo seu movimento de projeção em direção ao meio, e tentando restabelecer a harmonia da estrutura homem/mundo.

Dessa forma, Goldstein pôde concluir que o organismo não só não era passivo diante do mundo, assim como o mundo também não era um conjunto de leis físicas e químicas, mas incluía um conjunto imensurável de sinais e significados. Por esse motivo, Goldstein acreditava ser de suma importância analisar casos patológicos, pois acreditava que do ponto de vista biológico o estado patológico remetia ao problema da variabilidade dos organismos e marcava a significação e alcance dessa variação.

Para Goldstein, a distinção entre o comportamento normal e o comportamento patológico não seria uma distinção de conteúdo, mas de forma. A doença seria mais um transtorno no encadeamento dos fenômenos vitais. Isso porque uma mudança de conteúdo não deveria ser considerada doença até que a existência se visse ameaçada. Dessa forma, a doença seria uma alteração da existência que a põe em perigo, representando uma desordem no curso dos processos orgânicos, uma desordem no equilíbrio vital, uma insuficiência ou falta total de adaptação às influências nocivas do meio exterior sobre o organismo, em outras palavras, uma desordem no curso do encadeamento da vida do organismo que impediria este último de se “desembaraçar” por meio de sua regulação habitual. Assim, diz Goldstein, “o perigo que ronda o organismo tem sempre a significação de um perigo de não estar em condição de atualizar a capacidade de rendimento que lhe pertence essencialmente” (GOLDSTEIN, 1983, p. 346). Portanto, para determinar a doença só poderia haver uma única norma suficiente, a saber, aquela que permitiria englobar toda a individualidade concreta, aquela que toma o indivíduo por medida, ou seja, uma norma individual. Isso equivale a dizer que cada homem seria a medida de sua própria normalidade. Diz ainda Goldstein:

A saúde é definida pela “correspondência perfeita das manifestações exteriores da vida em um indivíduo com suas próprias necessidades biológicas tais quais resultam do confronto entre sua situação de vida exterior e sua capacidade funcional fisiológica”. Essa concordância é qualificada como “*responsividade*”¹. A doença é uma “*responsividade defeituosa* e, assim, ela é, objetivamente falando, um atentado à capacidade de rendimento e sua duração; considerada subjetivamente, ela é sofrimento” (GOLDSTEIN, 1983, p. 347).

Portanto, para Goldstein a intencionalidade seria uma potência de resposta do organismo às demandas do meio, sua capacidade de, a partir da novidade, se atualizar, e é o que determina novas formas de interação com o ambiente diante dos desafios lançados por ele. Isso atesta a capacidade plástica de interação que o organismo mantém com o meio e torna a intencionalidade, antes mesmo que uma potencialidade mental, cognitiva, uma potência do corpo, do organismo vivo, uma potencialidade orgânica.

A MOTRICIDADE COMO INTENCIONALIDADE ORIGINÁRIA

Para Merleau-Ponty, a potência motora é sempre convidada à manifestação pelos horizontes do mundo prático, ou seja, tratar-se-ia de uma consciência engajada, chamada a agir visando objetos que se revelam em um campo de ocupação. Em outras palavras, essa resposta à interpelação do mundo prático intersubjetivo é sempre motora: o corpo se volta em diversas direções, ele manipula objetos em suas mãos, os arremessa, ele se coça, ele grita, chora, sussurra. Em todas essas condutas o controle motor expresso pelo organismo está implicado e um déficit motor qualquer poderia comprometer essas potências de respostas aos desafios lançados pelo meio modificando radicalmente o seu lançar-se no seio do mundo, ou seja, modificaria a qualidade de sua ancoragem nesse mundo prático. Segundo Furlan:

Originariamente, diz Merleau-Ponty acompanhando Husserl, a consciência é um “eu posso”, e não um “eu penso”, e toda percepção revela determinada postura do corpo no mundo como

¹ Capacidade de resposta.

um campo de ação efetiva e/ou virtual. Por isso a motricidade se revela desde o princípio de fundamental importância para a descrição do sentido do mundo e da encarnação da consciência (...) se busca perceber a motricidade como um modo de ser da consciência (...) é intrínseca à percepção do espaço, e mesmo constitutiva dela, uma intencionalidade motora como projeto de tomada do mundo pelo corpo (FURLAN, 2006, p. 48-49).

É dessa forma que se daria a fusão entre o corpo e a consciência, a saber, na ação, onde a existência biológica se tornaria existência pessoal, onde um circuito sensorimotor tornar-se-ia uma corrente de existência relativamente autônoma. São estes circuitos sensorimotores que, através da sedimentação, possibilitam a aquisição de condutas que se tornarão meio espontâneo de relacionamento com o mundo e com os outros.

Pela sedimentação das condutas e dos hábitos motores, movimentos passam a fazer parte da estrutura corporal e tornam-se seus próprios elementos. Ao andar, não calculamos a altura do levantar de pernas e a velocidade de descida, local exato para a pisada, e assim sucessivamente para cada passo. Para Merleau-Ponty é “renunciando a uma parte da espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja” (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 129).

Assim se constitui o corpo habitual enquanto um corpo que sedimenta todo e qualquer movimento bem sucedido. Este movimento passa a contar no repertório de condutas do indivíduo e, sem que haja o pensamento de fazê-lo, ele o assume enquanto conduta pré-estabelecida. Dessa maneira, o motor aperfeiçoaria o psíquico e o psíquico ressignificaria o motor.

Nesse sentido, a motricidade enquanto intencionalidade originária (operante, no sentido que lhe atribui Merleau-Ponty), anteciparia todas as situações finais nos movimentos que realiza, ela se voltaria a um lugar, mas só traçaria o esboço, pois haveria um germe de movimento que só depois, num segundo momento se converteria em movimento concreto. Segundo essa perspectiva, o corpo, no movimento, não seria conduzido; desde o princípio, ele alcançaria sua meta, pois ele é a potência dessa realização. O movimento passa assim a figurar

numa relação pré-objetiva, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo. Diz Merleau-Ponty que:

É preciso que exista, como Kant o admitia, um “movimento gerador do espaço”, que é nosso movimento intencional, distinto do movimento no “espaço”, que é aquele das coisas e de nosso corpo passivo. Mas há mais: se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a motricidade do corpo seja apenas um “instrumento” para a consciência constituinte. (...) O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos (MERLEAU-PONTY, 2006 B, p. 517-518).

Assim, a motricidade seria constitutiva da percepção do espaço, ou seja, a espacialidade surgiria como decorrência da possibilidade de alternância de posições e de pontos de referência. Haveria uma espécie de pacto originário entre o corpo e o mundo que não teria uma referência específica, mas unicamente as referências que se realizam no ajustamento da motricidade com seu campo perceptivo. Isso significa dizer que não há “espaço em si”, o espaço é o resultado da espacialização desencadeada pela ação, a qual antecipa ou projeta posições no horizonte temporal de desencadeamento de uma conduta.

O corpo seria, assim, um movente (ao invés de um movido pela consciência), pois constatamos nele uma motricidade espontânea que não depende de nenhum poder de deliberação. O movimento não se realizaria como relação posicional da consciência em relação a um objeto previamente determinado. Na verdade o movimento se orientaria pela relação que o corpo mantém com a circunvizinhança e se realizaria espontaneamente.

O movimento se projeta no futuro e por esse motivo o seu resultado não pode estar determinado, antecipado: é o movimento corporal que a cada novo instante o realiza. Assim, o corpo seria também uma estrutura temporal, sedimentando situações específicas sem cristalizá-las de modo a manter sua liberdade, ou seja, permanecendo aberto

ao futuro. Vimos anteriormente a motricidade como a intencionalidade originária que funda a espacialidade. Vemos agora a motricidade como a intencionalidade originária que funda a temporalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É apenas assim, em relação a este movimento que configura a ação no interior do mundo, que podemos pensar as referências “em cima”, “em baixo”, “na frente”, “atrás”, “próximo”, “distante”, etc. Ou seja, é sempre em relação à posição do corpo e às direções que escolhe que as relações entre os objetos podem aparecer, tendo como centro de referência o próprio corpo.

O mesmo ocorre com a temporalização: é apenas por meio da iniciação cinética que podemos pensar em um “antes” e um “depois”, é apenas a transitividade promovida pelo movimento que traz ao presente os vestígios sedimentados do passado e os projetam no futuro. Só há porvir em relação ao um passado e a um presente. E o passado nada mais é que o horizonte de ações já efetuadas e que abrem horizontes não mais experimentados explicitamente e que, no entanto, permanecem, pois nunca somos indiferentes a uma experiência vivida. Sempre a confrontamos com as experiências presentes de modo que retemos elementos de ambas e é isso que constitui a sedimentação: a vigência das boas “soluções” do indivíduo na dimensão temporal do presente com vistas a ações futuras.

Se a experiência testemunha a unidade indissolúvel entre percepção, motricidade e linguagem, ao falarmos em tempo, espaço e sentido, concluímos que é a motricidade que os funda uma vez que é no pólo da ação e das condutas (plano motor) que a temporalidade, a espacialidade e a significação aparecem originariamente enquanto estruturação da nossa própria existência. Compreendemos assim, em que sentido Merleau-Ponty propõe a motricidade como uma modalidade originária da intencionalidade operante, uma das condições originárias de possibilidade da experiência sensível, classificando-a, por isso mesmo, como uma intencionalidade originária.

REFERÊNCIAS

- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig De Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- FURLAN, Reinaldo. Filosofia como “pensamento de contato”. In: PINTO, Débora Cristina Morato/MARQUES, Rodrigo (Org). *A fenomenologia da experiência: Horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Editora UFG, 2006.
- GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. (E. Burckhardt et Jean Kuntz trads.). Paris: Gallimard, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006 A.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- MOURA, Alex de Campos. O corpo como temporalidade: uma introdução. In: PINTO, Débora Morato; GENTIL, Hélio Salles; FERRAZ, Marcus Sacrini A. Ferraz; PIVA, Paulo Jonas de Lima (Orgs.). *Ensaíos sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- MÜLLER, Marcos José. Reflexão Estética e intencionalidade operante. In. *Manuscrito*. Revista Internacional de Filosofia. Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP. Vol. XXIV, N° 2 – Outubro de 2001. p. 125-154.
- MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorenna. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.
- VALVERDE, Monclar. A instituição do sensível. In. SOULAGES, François [et al.] (Org.). *O sensível contemporâneo*. Salvador: UFBA, 2010.

A ruína da representação segundo Levinas: o sentido ético da intencionalidade

Felipe Bragagnolo

Universidade Federal de Santa Maria

INTRODUÇÃO

No período contemporâneo defrontamo-nos com diferentes estudos sobre a consciência. Por um lado temos as investigações protagonizadas pelas ciências empíricas, em especial a neurociência, e por outro, ainda temos os estudos realizados pela filosofia. Dentro da tradição filosófica podemos dizer que a consciência sempre recebeu seu destaque nas análises de diferentes filósofos. Desde o período antigo, como em Aristóteles no seu livro III do *De anima*, depois no medievo com Tomás de Aquino, em seu escrito *De Verita*, em Guilherme de Ockham na sua obra *Sententiarum Libri*. Já no período moderno temos Descartes discutindo sobre esse tópico nas *Meditações*, em Kant na sua obra prima denominada *Crítica da Razão Pura*. Entre os empiristas modernos destacamos John Locke no *Tratado da Natureza Humana*, Berkeley no seu escrito *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, e David Hume no *Tratado da natureza humana*. Esses seriam, em resumo, alguns dos pensadores que se dedicaram ao tema da consciência.

Entretanto, podemos dizer que a consciência foi colocada no centro da discussão filosófica e profundamente analisada a partir de Edmund Husserl, início do século XX. O pai da fenomenologia foi o responsável por trazer esse tema novamente para debate e pensa-lo a

partir de princípios até então não utilizados. A fenomenologia causou, conforme a abordagem que propôs sobre esse tema, uma reviravolta conceitual. Somos assim, instigados novamente a repensarmos esse tópico. Mas antes de adentrarmos na análise específica dessa questão em Husserl, sendo esse um de nossos objetivos, é importante intentarmos para a questão da consciência enquanto *representação*.

Na leitura de algumas das obras supracitados acabamos por perceber que o conceito de *consciência* estava diretamente atrelado ao conceito de *representação*. Na fenomenologia, em partes, ainda percebemos esse tipo de argumentação, no entanto, Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1901), já nos indica uma nova forma de compreensão dessa problemática. Entretanto, é em seu livro denominado *Ideias I* (1913) que temos a radicalização do seu ponto de vista. Não obstante essa reviravolta de compreensão proposta por Husserl, ainda temos em Levinas, em diversas de suas obras, mas em específico na *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930) e *Descobriendo a existência com Husserl e Heidegger* (1949) um olhar aprofundado e cuidadoso sobre a visão proposta por Husserl.

Sendo assim, nossos objetivos, como a organização de nosso artigo, assim podem ser apresentados: § 1) Considerações históricas e etimológicas do conceito de *representação* conforme a tradição filosófica; § 2) A originalidade da proposta husserliana sobre a *representação* conforme a “Quinta Investigação Lógica”; § 3) Para além da *representação*: a esfera passiva da consciência.. Essa última análise tem como base teórica de investigação principalmente a obra *La teoría fenomenológica de la intuición*, capítulos primeiro ao terceiro de Levinas.

§ 1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E ETIMOLÓGICAS DO CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO.

Nesse parágrafo perceberemos que a consciência, nos primórdios da filosofia, sempre esteve atrelada ao conceito de representação em função de parte da tradição filosófica compreender a consciência como base para a representação interna daquilo que está no mundo. A consciência é compreendida como uma atividade que representaria o mundo. Será somente no período moderno que iniciaremos um processo de ruptura

com esse antigo paradigma. Descartes será um dos principais protagonistas dessa nova forma de compreender a consciência.

Dando início as nossas considerações sobre a retomada histórica e etimologia do conceito de representação, a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*¹ orienta-nos inicialmente a retornar aos filósofos antigos, mais precisamente a Aristóteles² (384 a.C. - 322 a.C.), em sua obra *De anima*, onde desenvolveu o tópico sobre a alma intelectual, para compreendermos as origens do conceito de *representação*. No Livro III do *De Anima*³ Aristóteles apresenta a alma intelectual como uma atividade que nunca pensa sem recorrer a uma imagem mental (431 a 15), ou seja, que sempre possui uma representação de base. A alma intelectual não possui em si os objetos materiais, mas as suas imagens mentais, as suas formas. O intelecto é compreendido como *a forma* de todas as formas (432 a 5).

Posteriormente, a ideia de representação é retomada com grande entusiasmo pelos medievais (em latim, *repraesentation*). O conceito de representação é definido pelos medievais como *imagem mental* ou *ideia mental* acerca do objeto físico. Nessa perspectiva os escolásticos acabam por compreender o conhecimento como “semelhança” do objeto físico. Para Tomás de Aquino (1225-1274), na obra *De Veritate*, representar algo significa conter a semelhança da coisa (ABBAGNANO, 2007, p. 1007). Tomás de Aquino retoma a teoria aristotélica para pensar a representação a partir da alma intelectual⁴.

¹ Site da referida enciclopédia: <http://plato.stanford.edu/index.html>

² Zahavi e Gallagher em seu livro denominado *Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (2008), página 109, ao escreverem sobre a intencionalidade remetem a uma análise histórica semelhante a que propomos aqui.

³ Ao lermos o *De Anima*, principalmente o Livro III, constatamos que parece haver uma certa herança terminológica de Husserl em Aristóteles. Nessa obra Aristóteles aponta algumas reflexões que parecem possíveis de serem aproximadas com as ideias de Husserl. Citamos aqui apenas uma: Aristóteles apresenta a compreensão das coisas sensíveis enquanto essências. Para esse, as coisas sensíveis podem ser separadas da matéria. Logo, aquilo que é separado da matéria é que faria referência ao intelecto. Em Aristóteles temos a ideia de que o conhecimento teórico seria aquele dedicado ao estudo dos objetos inteligíveis, objetos desprovidos de matéria. Em Husserl algo parecido acaba por ocorrer, tanto na análise dos objetos, como também, o conhecimento que teria como meta o estudo da estrutura, das condições de possibilidade da existência das coisas.

⁴ Lagerlund, Henrik, “Mental Representation in Medieval Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 2011, Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/> acessado 24/06/2014.

Outro estimado pensador desse período que dedicou-se ao estudo da representação fora Guilherme de Ockham (1288-1347). Segundo esse filósofo – um dos pensadores mais eminentes da escola nominalista⁵ –, o conceito de representação pode ser compreendido de duas principais maneiras: primeiramente designaria aquilo por meio do qual se conhece alguma coisa, ou seja, conhecer é representar e seria através dessa representação que se conheceria alguma coisa; e, por conseguinte, representar seria entendido como causar o conhecimento do mesmo modo como um objeto físico causa o conhecimento (ABBAGNANO, 2007, p. 1007). Conforme Salanskis (2006, p. 60) ao analisar a terminologia utilizada pelos medievais, esse aponta para o ponto de vista onde os objetos possuem a propriedade de *in-existência intencional*, ou seja, o *in* não como negação de um objeto imanente a consciência, mas sim, com o sentido do latim de *em*, na consciência, em outras palavras, objetos da consciência.

Realizando um salto histórico de mais ou menos trezentos anos, adentrando na filosofia moderna, o conceito de representação está envolto da *teoria da correspondência* ou *semelhança*. As perguntas centrais que almejam ser esclarecidas com base na *teoria da correspondência*, dentre elas são: (a) Como ocorre o *acesso* aos fatos e às coisas exteriores à mente?; (b) As entidades linguísticas descrevem os fatos ou as coisas através de proposições verdadeiras?; (c) O que caracterizaria uma proposição como falsa ou verdadeira?

Em busca de respostas a essas questões Descartes⁶, filósofo do século XVII, apresentou algumas indicações de possíveis caminhos: (1^o) as representações que temos do mundo não são verdadeiras ou falsas, são apenas modo do pensamento; (2^o) a partir das representações o

⁵ A escola nominalista (século XI) tinha como seu maior objetivo responder dilemas relacionados ao âmbito da *semelhança* entre o conceito (ideia ou essência) e o mundo exterior, como também, se os conceitos poderiam ser compreendidos enquanto realidades em si ou somente palavras. Conforme Guilherme de Ockham, o principal nominalista do período medieval, “nada fora da alma, nem por si nem por algo de real ou de racional que lhe seja acrescentado, de qualquer modo que seja considerado e entendido, é universal, pois é tão impossível que algo fora da alma seja de qualquer modo universal (a menos que isso se dê por convenção, como quando se considera universal a palavra ‘homem’, que é particular), quanto é impossível que o homem, segundo qualquer consideração ou qualquer ser, seja asno” (ABBAGNANO, 2007, apud OCKHAM, *In Sent.*, I, d. II, q. 7 S-T).

⁶ Damos uma maior atenção ao pensamento cartesiano e kantiano tendo em vista a herança de Husserl diante desses pensadores.

real é pensado, conhecido e objetivado; (3º) as representações são semelhantes às realidades exteriores à consciência.

Para Descartes a representação é compreendida como um modo de pensamento, onde o *ato judicativo* da consciência afirma ou nega uma representação. Para Descartes, a verdade é conhecida quando existe conformidade do pensamento com o objeto material, sendo a conformidade afirmada ou negada através do ato judicativo e não da representação. A conformidade entre o pensamento e o objeto representado está alicerçada na ideia de *evidência*, ou seja, algo que surge em nossa consciência com clareza, não deixando margem para a dúvida. A *evidência*, no pensamento cartesiano, torna-se um princípio formal, uma regra da razão. Como na aritmética existem princípios que legitimam a verdade de suas respostas, a razão também funcionaria a partir de princípios tais como o da *evidência*.

Com isso, a *teoria da correspondência* em Descartes almeja afirmar, a partir do ato judicativo, a existência de coisas exteriores ao pensamento e/ou a *semelhança* entre a representação e a coisa exterior, tendo esses juízos pretensão de verdade ou falsidade.

A representação apresenta um conteúdo *na* consciência; quando ela é afirmada pelo ato judicativo, ela se torna uma apresentação (*na* consciência) de uma coisa considerada *exterior e independente* da própria representação. Desta maneira, o que era apenas uma modalidade (subjéctiva) do pensamento é transformado pelo ato judicativo em uma representação objetiva, isto é, em uma representação que, em razão de ter sido afirmada, pretende apresentar na consciência a realidade atual ou possível de uma coisa. (FILLHO, 1992, p. 33).

Representar significa apresentar um conteúdo determinado na consciência, sendo esse conteúdo afirmado ou negado pelo ato judicativo. O ato judicativo exprime a relação de correspondência existente entre a representação *na* consciência e a coisa exterior, que independe da representação. Dentro dessa concepção, a afirmação do ato judicativo visa a objetivação do mundo e das coisas. Aquilo que era meramente um conteúdo, uma representação do mundo e das coisas subjéctivamente, tornam-se objetivadas no ato judicativo que pretende apresentar na consciência a realidade atual ou possível de uma coisa exterior.

Diferentes dos medievais, Descartes compreende a representação vinculada diretamente com o *ato judicativo* da consciência. Com isso, aquilo que ocorre na mente não é em sua totalidade distante do real, mas por vezes, pode ser fidedigno a coisa exterior. Não existe um distanciamento total entre as representações e as coisas exteriores, ambas “realidades” podem ser conectadas e legitimadas pelo *ato judicativo*.

Kant, filósofo do século XVIII, dedicou-se ao tema da representação numa perspectiva até então nova diante da tradição filosófica. Ubirajara Marques, em seu artigo intitulado *Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos* (1990), faz uma análise esclarecedora sobre esse tópico⁷. É importante termos em mente o embate filosófico que Kant estava travando principalmente com os empiristas ingleses, dentre esses, Locke e Hume.

Kant compreende especialmente nas obras *Dissertação e Resposta a Eberhard* que existem leis estáveis e inatas⁸, ou, em outras palavras, um *fundamento* no sujeito, que torna possível o surgimento das representações. Para Kant, o que existe de inato na alma humana é a capacidade de organizar o múltiplo sensível em relações espaço-temporal (MARQUES, 1990, p. 46). Os conceitos são abstraídos a partir dessa lei insita na alma. O intelecto é compreendido como o-que-*abstrai*-do-sensível e não o contrário, ou seja, o-que-é-*abstraído*-do-sensível (MARQUES, 1990, p. 46).

Para Kant não existem representações inatas, mas sim, um *fundamento* (*Grund*) para a produção e aquisição das mesmas, desperto pelas sensações. O que existe é um *fundamento* que possibilita a *atividade subjetiva e espontânea* da consciência de criar diferentes representações. Diferentemente dos empiristas, como Hume, onde a experiência seria a matéria do conhecimento, em Kant, a experiência fornece a possibilidade de expor o *conteúdo* da verdade eterna, “isto é, a própria conformidade (na relação que a verdade – *adaequatio* – manifesta) do nosso intelecto com o divino” (MARQUES, 1990, 49). A sensibilidade ou a

⁷ Como não temos a pretensão de reconstituir o pensamento kantiano sobre esse tópico, utilizamos desse artigo para alguns apontamentos que consideramos centrais.

⁸ O conceito de inato em Kant não deve ser compreendido como em Locke. Kant ao se referir a esse conceito une-se em partes com a compreensão de Hume, onde a concepção de inato não faz referência a uma interferência divina no fundamento do conhecimento. Inato deve ser então compreendido como originário, fundamento, base de elaboração para um material sensível (MARQUES, 1990).

experiência são apresentadas como aquelas que excitam a pré-disposição inata do entendimento humano. O que temos, é a revelação de um intelecto puro evocado a partir da experiência. A sensibilidade é responsável por despertar tal pré-disposição inata.

Ao compreendermos que existe uma pré-disposição inata no sujeito do conhecimento, um *fundamento* que organiza o múltiplo sensível em relações espaço-temporal, somos levados a concluir que o conhecimento se origina de uma atividade de *reflexão* da própria mente, pois é através desse ato que ligamos os múltiplos dados, “tornando-nos conscientes dele como da objetividade por nós constituída enquanto tal” (MARQUES, 1990, p. 52). Logo, os objetos não são constituídos por uma experiência comum. Existe uma distinção essencial entre o-que-aparece-a-nós e o-que-é-em-si.

O sujeito do conhecimento exibe em sua estrutura de consciência as condições de possibilidade unicamente através das quais ele é passível de ser afetado por objetos da experiência. Tais condições ou intuições puras contêm ‘princípios das relações’ dos fenômenos, isto é, compõem o modo por que os mesmo se há de apresentar ao sujeito, sendo assim a própria razão pela qual o objeto de conhecimento é simplesmente *fenomênico*. (MARQUES, 1990, p. 53).

Portanto, aquilo que experimentamos não são as estruturas que organizam essa determinada experiência, no entanto, o que experimentamos é o próprio conhecimento já organizado. Kant busca desvendar essa estrutura a partir de uma lógica transcendental que fixa as formas de ligação entre as representações numa unidade a ser expressa em juízos (MARQUES, 1990, p. 52-53).

A representação em Kant, dentro dessa estrutura que revela um fundamento inato que subjaz a mente é compreendida como um ato ou manifestação cognitiva (*Vorstellung*). Dizendo de outra forma, a representação é a manifestação da consciência que se conhece a si mesma. A representação é o fenômeno que temos da *coisa em si*, do mundo. Diferente de Descartes, para Kant não temos acesso as *coisas em si*, somente aquilo que nos aparece, ou seja, ao fenômeno. Assim sendo, Kant se restringe em falar das coisas a partir da base fenomênica do mundo.

No entanto, o que temos de novidade apresentadas tanto por Descartes como por Kant é a atividade da consciência. Em Descartes o *ato judicativo*, em Kant, a consciência como aquela que produz o conhecimento, ou, o fenômeno. Esses caminhos apontados por esses filósofos serão aprofundados por Husserl, na perspectiva da consciência intencional. Entretanto, o que seria a consciência intencional? Qual seria a compreensão proposta pela fenomenologia do conceito de representação? Husserl estaria mais próximo dos filósofos modernos ou dos filósofos medievais? A consciência enquanto *ato intencional* traria uma nova compreensão da representação? Essas são algumas das questões que desafiamo-nos aclarar no próximo parágrafo.

§ 2 A ORIGINALIDADE DA PROPOSTA HUSSERLIANA SOBRE A REPRESENTAÇÃO.

Para compreendermos como Husserl aborda o tema da representação temos que entender a conceptualização de consciência por ele proposta. Ao referirmo-nos ao estudo da consciência na teoria husserliana não temos como pretensão reduzir o mundo ou as coisas ao âmbito puramente da consciência. Caso fizéssemos esse movimento estaríamos nos orientando contrariamente à proposta fenomenológica de Husserl. Sendo assim, a fenomenologia husserliana não tem como finalidade reduzir o objeto empírico em complexos atos da consciência, mas sim, deseja compreender o objeto empírico em relação aos atos da consciência. Husserl aspira compreender e descrever a estrutura *a priori* desses atos da consciência, não estando voltado para uma explicação naturalista do mundo e das coisas. Segundo Zahavi (1939, p. 13), Husserl procura descobrir o que está na base biológica ou na gênese neurológica da consciência.

Husserl formula sua concepção da consciência na “Quinta Investigação Lógica” ao qual intitula “Sobre vivências intencionais e seus ‘conteúdos’”. Inicialmente podemos compreender que a análise husserliana nessa investigação lógica irá circundar o conceito de *vivências intencionais*. Conforme Husserl,

[...] são *vivências* ou *conteúdos de consciência* as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos

do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como tem lugar em nossa consciência. (HUSSERL, 2012, p. 296).

A consciência, nessa “Quinta Investigação Lógica” será pensada principalmente enquanto consciência que fornece consistência ao Eu fenomenológico, ou seja, ao Eu que vivência o mundo enquanto fenômeno psíquico; consciência como percepção interna, contrapondo assim, a percepção enquanto ato unicamente pautado na base sensível; e, por fim, consciência como vivência intencional. Tendo em vista a temática que aqui abordamos, ou seja, a representação, analisaremos em específico a última formulação de Husserl ao referir-se sobre a consciência.

Em busca de fundamentar a consciência como vivência intencional, terceira concepção da consciência proposta por Husserl, esse dialoga constantemente com o seu professor e mestre Franz Brentano, pois percebe na teoria desse algo novo, até então não estudado com tanta profundidade e rigor filosófico pela tradição. Uma das grandes novidades do pensamento de Brentano, tanto para a filosofia quanto para a psicologia, é a compreensão por ele fornecida do *eu* enquanto permeado por uma vida psíquica, consciente, tendo em vista as vivências que ocorrem na consciência. O *eu* não é compreendido somente em sua base empírica, ou seja, aquele que acumula as simples vivências sensíveis do mundo, no entanto, é um *eu* capaz de refletir sobre tais conteúdos sensíveis, que emiti juízos, que se alegra, que se entristece, que ama ou que odeia determinadas vivências (HUSSERL, 2012, p. 314).

Como então podemos compreender a consciência enquanto uma vivência intencional? Husserl recorre a Brentano para responder essa questão, mais especificamente ao tema da *essência* dos fenômenos psíquicos ou dos atos. A consciência revela-se enquanto referência a um conteúdo, todo ato pela consciência manifesto dirige-se a alguma coisa.

Na percepção, qualquer coisa é percebida; na consciência figurativa, qualquer coisa é figurada; na asserção qualquer coisa é asserida; no amor, qualquer coisa é amada; no ódio, odiada; no desejo, qualquer coisa é desejada etc. (HUSSERL, 2012, p. 315).

Cada ato da consciência revela-se como tendo um “objeto” que lhe fornece sentido. Se amamos, amamos algo. Se desejamos, desejamos algo. Se odiamos, odiamos algo. Antes do próprio ato de amar, de desejar ou de odiar temos presente na base desses atos algo que lhes fornecem sentido enquanto determinados atos que são. Não podemos amar sem antes termos o “objeto” de amor, não podemos desejar sem antes ter o “objeto” de desejo, assim ocorre com todos os atos da consciência.

Conforme Brentano na obra *Psychologie*: “Todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um a seu modo” (HUSSERL, 2012, p. 315 apud I, p. 115). No entanto, Brentano tende a compreender os atos intencionais como fazendo referência a um conteúdo ou objeto imanente. Husserl, contudo, volta o seu olhar para o complexo de atos que existem numa determinada vivência intencional. Quando um *eu* vivência algo, não vivência um único ato da consciência, mas vivência o complexo de atos que estão imersos naquela determinada vivência intencional. Ou seja, numa “‘simples representação’ de um estado-de-coisa a este seu ‘objeto’ é diferente do modo do juízo, que toma o estado-de-coisas por verdadeiro ou falso” (HUSSERL, 2012, p. 316). A consciência, por estar voltada intencionalmente para algo, volta-se de diferentes modos, de múltiplas maneiras para esse “objeto”.

Husserl descreve a multiplicidade dos atos da consciência da seguinte maneira: “[...] uma coisa é o modo da suposição e outra o da dúvida, o modo da esperança ou do temor, da satisfação e do desprazer, do desejo e da aversão...” (2012, p. 316). Num voltar-se intencional da consciência para algo temos presentes inúmeros destes diferentes atos. Os atos intencionais são compreendidos como determinantes dos “fenômenos psíquicos” ou dos “atos psíquicos” (HUSSERL, 2012, p. 317). O ato intencional precede e define o “fenômeno psíquico”. Em suma, são os atos que nos apresentam algo como um objeto.

Brentano tende a compreender os atos intencionais como fazendo referência a um conteúdo ou objeto imanente. Logo, Husserl propõem um distanciamento dessa compreensão, pois a mesma daria uma maior atenção aos atos de consciência como possuidores de objetos mentais em sua base. Essa é inicialmente a crítica realizada por Husserl quando Brentano apresenta a definição dos fenômenos psíquicos como

sendo representações ou repousando sobre representações (HUSSERL, 2012, p. 318).

Para Husserl essa determinação está alicerçada em duas más compreensões sobre os seguintes conceitos: fenômeno e fenômeno psíquico. Para Brentano toda e qualquer vivência é caracterizada por ser um fenômeno.

Porque no discurso predominante, também assumido por *Brentano*, “fenômeno” designa um objeto aparente enquanto tal, segue-se que toda e qualquer vivência intencional não terá apenas referência a objetos, mas será também, ela própria, um objeto de certas vivências intencionais. (HUSSERL, 2012, p. 319).

Diferentemente de Brentano, Husserl propõem a concepção de que as vivências são atos e que se dirigem a “objetos”, no entanto, elas mesmas, as vivências, não podem ser tomadas como objetos de outras vivências intencionais. Entretanto, para Brentano todo e qualquer fenômeno psíquico caracterizar-se-ia por também poder ser um objeto de certas vivências intencionais.

Husserl também questiona a compreensão de Brentano sobre os “fenômenos psíquicos”. Em Brentano os “fenômenos psíquicos” passam a ser compreendidos como objetos mentais, permitindo assim que entendamos que as vivências intencionais possuem em si mesmas algo como um objeto. Primeiramente podemos dizer que: caso aceitássemos essa terminologia apresentada por Brentano poderíamos interpretar que a relação existente entre a consciência e a coisa “consciente” poderia se tratar de um processo real⁹ ou de um relacionar-se real. Num segundo momento, poderíamos inferir que “se trataria de uma relação entre duas coisas que poderiam de igual modo ser realmente encontradas na consciência, o ato e o objeto intencional” (HUSSERL, 2012,

⁹ Na língua alemã podemos compreender o conceito de real de duas formas. Primeiramente temos a compreensão do real que se origina de *Reell*, que significa algo sério, de confiança (Geschäft). Por outro lado, temos o real compreendido como *Real* que significa coisas reais, realismo, realidade, realista (realistisch). Com isso, no decorrer desse trabalho faremos somente referência a que sentido a palavra está derivando, facilitando a compreensão do texto. Logo, o conceito *Reell* refere-se ao âmbito do fenômeno, enquanto o *Real*, faz referência a empiria/realidade sensível.

¹⁰ Do alemão *Real*.

p. 319), onde o ato intencional realizaria algum tipo de encaixe com o objeto intencional.

Husserl afasta-se dessa análise de Brentano. Para Husserl a *intenção* da consciência não seria uma representação, mas visaria, teria em vista uma representação. Isso revela que a *intenção* carrega consigo mesma uma vivência, “que têm um caráter de intenção, especificamente, o da intenção representativa, judicativa, optativa etc.” (HUSSERL, 2012, p. 320). Ou seja, diferentemente de pensarmos que existiria um objeto representado e uma vivência intencional que dirigir-se-ia a esse objeto, Husserl está tentando apresentar a compreensão de que existe somente uma única compreensão, os diferentes atos de consciência, onde a vivência intencional detém diferentes *intenções*. A *intenção* é que “constitui completa e exclusivamente o representar, o ajuizar etc.” (HUSSERL, 2012, p. 320) dos “objetos” visados. Independentemente da existência ou não do “objeto”, o que nos revela a *intenção* é que todo ato de visar é uma vivência, sendo o “objeto” somente presumido.

Podemos então dizer que quando Brentano afirma que temos como base dos atos intencionais representações, essa afirmação nos revela que, o que essencialmente temos são certas *intenções* que significam a vivência intencional. Diante dessa compreensão husserliana torna-se possível decompor as vivências intencionais em seus diferentes atos e não encontrarmos nada como um objeto estável, imamente ou mental em sua base. Husserl afirma que o que encontramos na consciência é um “dado essencialmente idêntico, quer o objeto representado exista, quer seja ficcionado, quer seja mesmo um contrasenso” (HUSSERL, 2012, p. 321). Independentemente do *modo* que o objeto esteja sendo visado intencionalmente (na representação, na ficção, etc.), a vivência que está “escondida” nas diferentes formas de pôr o objeto sempre são as mesmas¹¹.

No entanto, se não são representações que temos na base dos atos intencionais o que teríamos? Conforme a argumentação husserliana, o que temos na base dos atos intencionais são *intenções*. Essas, no entanto, não são movidas por elas mesmas, em outras palavras, não

¹¹ José H. Santos faz uma análise muito interessante da compreensão do sonho que podemos ter partindo de Husserl e Freud. A ideia de que as vivências são as mesmas, independente da forma que visamos o “objeto”, faz com que entendamos porque os sonhos, muitas vezes, podem se apresentar como algo real (2010, pp. 11-30).

tornam-se claras, reluzentes, por elas mesmas. A *intenção* guarda em si um significado edificado em dados que Husserl denomina como *não intencionais*. O que seria o *não intencional*? O *não intencional* é para Husserl aquilo que edifica o ato de consciência, que possibilita a *intenção*. Esses são entendidos como pontos de referências necessários para os atos. No entanto, tais pontos de referência não são intentados e não são os objetos que são representados nos diferentes atos de consciência (HUSSERL, 2012, p. 321). Tais pontos de referência são as *sensações*. Lembremos: são as *sensações* que constituem a base das *intenções* e que nos revelam algo do mundo empírico.

Quando somos afetados por uma sensação de cor, não vemos a sensação, mas sim aquilo que ela nos fornece, a cor; temos a sensação de som, mas o que escutamos é a canção cantada. Husserl denomina esses pontos de referência como sendo os “*conteúdos verdadeiramente imanentes*, que pertencem a consistência real¹² das vivências intencionais” (HUSSERL, 2012, p. 321). As vivências intencionais possuem sua consistência nas *sensações* de algo. Existe assim, uma relação direta entre *intenção* e *sensação*.

Essa última análise de Husserl sobre a *não intencionalidade* nos dá abertura para pensarmos as seguintes questões: Se a consciência é compreendida basicamente como tendo em seu núcleo *intenções* que fazem referência as *sensações*, não podemos então dizer que essa consciência é sempre uma consciência que pode ser ultrapassada tendo em vista que *sensações*, por ela não intentada, podem surgir? Não poderíamos dizer que são essas *sensações* que anteriormente não faziam parte do núcleo da *intenção* que fazem do “eu homem” um ser que pode ser constantemente surpreendido pelo mundo, pelas coisas e pelos outros? O desejo da consciência de fornecer sentido ao mundo e as coisas não seria então um desejo “frustrado”? O desejo de totalidade da consciência não seria desafiado pela condição de existencial do sujeito homem? Essas são algumas questões que pretendemos aclarar mais adiante em nossa investigação.

Podemos então concluir essa etapa de nossa análise apresentando a fenomenologia husserliana como influenciada pela filosofia moderna, principalmente aqueles caminhos já apontados por Descartes e Kant, no entanto, Husserl radicaliza a sua análise, revelando dimen-

¹² Do alemão *Reell*.

sões da consciência anteriormente não pensadas. Já o pensamento de Brentano revelou-se como um profundo guia para introduzir Husserl nas análises da intencionalidade. A ideia de representação, como aqui tentamos demonstrar, foi novamente repensada e compreendida não mais conforme os pressupostos da filosofia medieval, principalmente os escolásticos.

§ 3 PARA ALÉM DA REPRESENTAÇÃO: A ESFERA PASSIVA DA CONSCIÊNCIA

Como anteriormente já referimos, Husserl está atento ao estudo da estrutura *a priori* da consciência que fornece sentido para o mundo e para as coisas. Seu olhar está atento para a constituição das essências de algo. Entretanto, Levinas atenta o seu olhar para os dados *não intencionais* como sendo, em certos momentos, dados decisivos para dizer algo sobre o “objeto”. E também, aprofunda a compreensão iniciada por Husserl de que a partir da análise da *não intencionalidade* encontraríamos um *eu* que vive em seus atos, um *eu* que ama, que valora. Evidenciamos aqui que a análise de Levinas não está somente baseada na obra *Investigações Lógicas*, mas pressupõem a obra *Ideias I*, aonde o *eu* recebe algumas reformulações em sua compreensão (1930, p. 78).

Para Husserl a consciência intencional apresentou-se enquanto uma esfera de existência absoluta que funda a possibilidade de um *cogito indubitável* (LEVINAS, 2004, p. 59). É essa a consciência constituinte do mundo, que doa significado para o mesmo. Entretanto para Levinas, Husserl teria sido o filósofo que dedicara a maior parte de seus estudos a análise da existência própria das distintas *regiões do ser*, mas não teria se aprofundado na análise dos *conteúdos verdadeiramente imanescentes*, ao qual todas as regiões da consciência intencional são referidas. Husserl, contentar-se-ia, em partes, somente em afirmar a existência absoluta do *ser* junto ao mundo (LEVINAS, 2004, p. 57-58).

Segundo Husserl, a consciência revela-se enquanto constituída por uma parte desperta e outra “adormecida”. A parte desperta nos fornece algo sobre o objeto e a “adormecida” nos revela aquilo que está à margem do fenômeno. Conforme pontuações de Henri Bergson (1859-1941) e William James (1842-1910): “cada momento da consciên-

cia está rodeado de uma auréola, de listras, de *horizontes* que, segundo Husserl, encontram-se a margem do fenômeno” (LEVINAS, 2004, p. 47, *tradução nossa*). Para Levinas, é voltando para a análise desses horizontes que se encontram a margem do fenômeno que podemos compreender os “atos de crer (uma crença real se insinua, cremos antes de saber, etc.), atos de prazer, de desprazer, de desejo, etc.” (LEVINAS, 2004, p. 48, *tradução nossa*). Segundo Husserl, esses atos estão aí antes do *cogito* genuíno, antes que nós venhamos ativamente julgar, desejar, querer algo (Ideias I, § 115). São os *cogitos* da esfera da consciência “adormecida”, inatual, *potencial*.

A consciência não é somente constituída pela sua parte desperta, objetivante, que revela o mundo e as coisas, no entanto, possui dados de caráter *não intencionais* que fundamentam a sua existência. Levinas para exemplificar essa questão volta novamente para a análise do conceito de vivência (*Erlebnis*) do § 36 do *Ideias I*, aonde Husserl escreve:

Por *vivididos no sentido mais amplo* entendemos tudo aquilo que é encontrável no fluxo de *vivididos*: não apenas, portanto, os *vivididos intencionais*, as *cogitationes* atuais e potenciais tomadas em sua plena concreção, mas tudo o que for encontrável em momentos reais desse fluxo e em suas partes concretas. Vê-se facilmente que *não é todo momento real* na unidade concreta de um *vividido intencional* que tem ele mesmo o *caráter fundamental da intencionalidade*, portanto, a propriedade de ser ‘consciência de algo’. Isso diz respeito, por exemplo, a todos os *dados de sensação*, que tão grande papel desempenham nas intuições perceptivas das coisas. (HUSSERL, *Ideias I*, § 36).

Alguns *vivididos* que encontram-se no ato intencional não são eles mesmos “consciência de algo”, como por exemplo os dados de *sensações*. Podemos dizer, que por mais que o ato intencional não tenha como centro de sua atenção os dados de *sensação*, esses fornecem algo que significa o objeto intencional. Nesse aspecto, temos um ultrapassar da intenção na própria intenção (LEVINAS, 1997, p. 159), ou seja, a consciência que almeja dizer algo sobre o mundo é a mesma consciência que, em seu ato objetivante, deixa escapar os dados que não fazem referência direta ao objeto intencional. Por mais que a intenção almeje a totalidade, algo sempre lhe escapa. Conforme Levinas,

esses elementos privados de intencionalidade se encontram em todos os domínios da consciência e constituem uma capa especial denominada *material* ou *hylética*, que constitui o objeto de uma disciplina fenomenológica [...] (LEVINAS, 2004, p. 66, *tradução nossa*).

Mesmo que esses dados não façam referência direta ao *caráter fundamental da intencionalidade* não podemos negá-los como doadores de sentido. Para Levinas

As qualidades inerentes as coisas que fazem com que estas nos importem (*Bedeutsmkeitsprädikate*), que fazem que nos sejam apaixonantes, que as tenhamos, que as queiramos, etc., não devem ser excluídas da constituição do mundo, não devem ser tão só atribuídas a reação ‘inteiramente subjetiva’ do homem que está no mundo. Essas ditas qualidades se dão em nossa vida como correlativas as intenções, é necessário considera-las como pertencentes a esfera objetiva. (LEVINAS, 2004, p. 72, *tradução nossa*).

Tais qualidades evidenciadas por Levinas revelam-nos a presença de um *eu* que vive nas vivências da consciência. “A vida psíquica não é uma corrente anónima no tempo. O vivido pertence sempre a um eu” (LEVINAS, 2004, p. 78, *tradução nossa*). O *eu* revela-se enquanto presente na vida intencional da consciência. A consciência tem em si um caráter de pessoa (LEVINAS, 1930, p. 78). Por mais que Husserl tenha se dedicado a análise da vida puramente teórica, da esfera objetivante do mundo, essa esfera expressa unicamente o eixo geral da consciência que se transcende, entretanto, “a vida concreta, fonte da existência do mundo, não é puramente *teórica* [...]. A vida concreta é uma vida de ação e de sentimento, de vontade e juízo estético, de interesse e desinteresse, etc.” (2004, p. 73, *tradução nossa*).

A vida puramente intelectual divide espaço com a vida concreta. Levinas busca ainda ir mais além nesse âmbito, busca radicalizar a vida concreta enfatizando que as noções de vontade, desejo, ódio, maldade, bondade, constituem a existência do mundo, compondo “[...] sua estrutura ontológica na mesma medida que as categorias puramente teóricas da espacialidade, por exemplo” (LEVINAS, 2004, p. 73, *tradução nossa*). Essas intenções (vontade, desejo, amor...)

constituem, na mesma medida que a representação, a existência do mundo e não se reduzem a ser elementos da consciência desprovida de toda relação com o objeto, a existência mesma do mundo possui uma estrutura rica [...] (LEVINAS, 2004, p. 73-74, *tradução nossa*).

Intenções como essas formam algo semelhante a um coração da intencionalidade, o lado da intencionalidade extremamente humano. Tais intenções constituem o elemento primeiro e último da consciência, revelando-a como aquilo que ela não pode ser, ou seja, o objeto de algo mais (LEVINAS, 2004, p. 76, *tradução nossa*).

Enquanto Husserl dedicou-se mais exaustivamente ao estudo da esfera ativa da consciência, a esfera desperta, Levinas está atento para a esfera adormecida, *não intencional* da consciência. Entretanto, torna-se importante pontuar que essa esfera adormecida recebe o nome de *não intencional* em função de possuir uma estrutura diversa da intencionalidade objetivante do mundo. Na base da não intencionalidade não encontramos algo como a representação teórica, mas sim, temos uma intencionalidade mais profunda, fundante da consciência (LEVINAS, 2004, p. 75). A *não intencionalidade* nos encaminha para o coração da consciência, onde temos acesso as sensações somente a partir de algo semelhante a um ato de sensação, um ato que apresenta-se como mais profundo e de estrutura muito especial. Essa esfera da consciência é compreendida por Husserl como a que possibilita a constituição imanente das vivências da consciência. A esfera *não intencional* é a corrente originária mesma, é a apreensão primeira que não pode por sua vez ser constituída, ser representada (LEVINAS, 2004, p. 76). A esfera *não intencional* da consciência nos possibilita pensarmos em um *eu* livre, não mais aprisionado a vida teórica, um *eu* enquanto vivente, engajado, envolvido com o mundo e com as coisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa análise aqui realizada, principalmente no que se refere a análise histórica e etimológica do conceito de *representação*, não pretende ser findada. Nosso objetivo foi tão somente mostrar os diferentes sentidos que esse conceito apresenta nos diversos períodos da tradição

filosófica. No entanto, apontamos como abordagem decisiva e central para o esclarecimento desse conceito aquela realizada pela fenomenologia de Husserl.

No que se refere a “ruína” da *representação*, que como percebemos já havia indicações no próprio Husserl, temos a radicalização dessa ideia em Levinas. As consequências dessa radicalização serão diversas, no entanto pontuemos algumas:

- I) A vivência é sempre vivência de um *eu*. Mesmo que esse não seja evidenciado na atividade teórica da consciência, o *eu* sempre está presente na vivência. A consciência revela-se assim como caráter pessoal;
- II) A *não intencionalidade* da consciência tem sua origem nos atos de sensações. Esses por sua vez não representam algo como a consciência teórica, não dizem respeito ao objeto intencional, mas a um *eu* que vive;
- III) A consciência *não intencional* apresenta uma consciência valorativa, que possui uma intencionalidade mais profunda daquela da consciência teórica, pois faz referência a um *eu* existente;
- IV) A análise da *não intencionalidade* nos revela a esfera passiva da consciência, a esfera da pura liberdade do *eu*. Por que pura liberdade? Pois o *eu*, na esfera ativa da consciência, é um *eu* que está jogado na atividade teórica da consciência, sua atenção não está voltada para aquilo que faz dele um *ser* livre, que ama, que odeia, que deseja. Na esfera passiva o *eu* é compreendido enquanto liberdade por estar imerso na vida concreta, valorando, atribuindo sentido, significando o mundo e as coisas.

A partir desse último tópico que referimos será possível a Levinas pensar a fenomenologia dentro de uma outra perspectiva e não só isso, será possível pensar a consciência enquanto base fenomenológica ética, valorativa. Esse estudo, ainda em construção por nossa parte, já nos apresenta uma nova forma de pensarmos a consciência como também a liberdade humana. Novos paradigmas filosóficos parecem que começam a instalarem-se nessa nova abordagem proposta por Levinas.

Defrontamo-nos assim com problemas centrais da ética já não sendo pensados necessariamente a partir dos ditames da razão, ou seja, de um *eu* que refleti antes de emitir um juízo ou de realizar uma ação. O caráter valorativo do *eu* aparece como sempre presente nas

ações humanas, em todos os seus atos realizados, e ainda, como sendo o lugar da liberdade do *eu*, onde o *eu* somente é *eu* em sua radicalidade quando encontra-se na esfera da passividade da consciência, livre para valorar o mundo e as coisas. A atividade teórica da consciência, apesar da especial dignidade que essa tem em Husserl, acaba por ser radicalizada na existência concreta do *eu* afirmada por Levinas.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES; GOMES, Carlos Humberto. *Da alma*= De anima. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001.
- ABBAGNANO, Nicola. 1901-1990. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 5º ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. – tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- DESCARTES, René; GUINSBURG, Jacó. *Meditações; Objeções e respostas; Cartas*. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 2 v. (Os pensadores).
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl* – tradução de Fábio dos Santos. 3. Ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.
- FILHO, Raul Landim. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HUSSERL, E. 1859-1938. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia*. – tradução Márcio Suzuki. – Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. 1859-1938. *Meditações cartesianas e Conferência de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I / Edmund Husserl*; editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alvez. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HUSSERL, E. 1859-1938. *Investigações lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento / Edmund Husserl*; editado por Ursula Panzer; tradução de pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão, director científico Pedro M. S. Alves; revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

- LEVINAS, E. 1930. *La teoría fenomenológica de la intuición*. – tradução Tania Checchi. – México: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.
- Malpas, J., “Donald Davidson”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson />](http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson/).
- MARQUES, U. R. A. Kant e o problema da origem das representações elementares: apontamentos. *Revista Trans/Form/Ação*, volume 13, p. 41-72. 1990. <http://www.scielo.br/pdf/trans/v13/v13a04>. Acesso dia 11/10/2014.
- MOURA. C. A. R. Cartesianismo e Fenomenologia: exame de paternidade. *Revista Analytica*, volume 3, p. 195-218. 1998. <http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/33.pdf> 18/09/2014.
- SALANSKIS, Jean-Michel, 1951. *Husserl*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- SANTOS, J. H. *Do Empirismo à Fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.
- SOKOLOWSKI, R. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ZAHAVI, D. *Husserl's phenomenology*. California: Stanford, 2003.

O uso de lessing na discussão Kierkegaardiana acerca da verdade

José C. Lopes Marques
Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

Uma leitura preliminar da primeira parte do *Pós-Escrito* revela que, para Kierkegaard, Lessing é o modelo do pensador subjetivo. De fato, ao traçar o perfil desse tipo de pensador, o autor pseudonímico Johannes Climacus fundamenta-se em quatro teses de Lessing, filósofo alemão do século XVIII. As teses aludidas por Climacus são um claro ataque ao objetivismo proposto pela filosofia hegeliana. A quarta tese, talvez seja aquela onde a crítica kierkegaardiana alcança o seu momento mais elevado, pois nela são colocadas em cheque as ideias de sistema e verdade objetiva, conceitos bastante caros ao pensamento hegeliano.

Em um escrito denominado *Eine Duplik* (Uma réplica) publicado em 1778, quando o mundo intelectual contemplava extasiado a *Aufklärung*, Lessing afirmara em tom quase anedótico que, se Deus colocasse em sua mão direita toda a verdade e, em sua esquerda, o esforço animado para verdade, ele se prostraria humildemente diante de sua mão esquerda e preferiria o impulso para a verdade, mesmo sabendo que nesta escolha também estava inclusa a possibilidade de enganar-se eternamente. A posse da verdade plena e eterna, no seu entender, era uma prerrogativa divina e, portanto, não convinha ao existente.

Climacus retoma a passagem de Lessing exatamente para mostrar que, ao pensador subjetivo, posto que ele é um existente, a única verdade que convém é aquela encontrada, por assim dizer, na mão esquerda de Deus. Uma verdade aproximativa marcada pelo esforço, esforço que atua sempre de mãos dadas com a possibilidade, possibilidade, inclusive, do possível não concretizar-se, ou seja, do existente enganar-se em relação à verdade pensada. Na compreensão de Kierkegaard, o sistema hegeliano escolhera cômica e arbitrariamente a mão direita do Todo-Poderoso, pois reivindicava para si a condição de depositário da plena verdade. Neste sentido, na argumentação de Climacus, verdade plena e sistema são praticamente expressões intercambiáveis.

Diante do exposto, o presente artigo tenciona esclarecer o modo como Kierkegaard, valendo-se da quarta tese de Lessing, aprofunda a relação entre o pensador subjetivo existente com a verdade ao mesmo tempo em que desfere um duro ataque a toda filosofia com pretensões sistemáticas, em especial, ao sistema hegeliano, demonstrando, por um lado, a impossibilidade que se pensar um sistema sem a sua completude e, por outro, o perigo de asseverar que o sistema está completo. Não se pretende aqui, obviamente, uma análise sobre todo o conteúdo do *Pós-Escrito*, mas apenas esclarecer o uso que o Dinamarquês faz da quarta tese de Lessing em uma seção da obra mencionada.

1 – NOTA PRELIMINAR SOBRE A RELAÇÃO ENTRE KIERKEGAARD E HEGEL

*No que toca a mim, eu dediquei tempo suficiente para compreender a filosofia hegeliana, e também creio não ter compreendido muito mal, tenho suficiente temeridade para pensar que quando, apesar dos cuidados que apliquei, não consigo compreender certas passagens, é porque o próprio Hegel não foi bem claro (KIERKEGAARD, **Temor e tremor**).*

A relação entre Kierkegaard e Hegel e o Hegelianismo faz parte de um debate que tem suscitado uma ampla controvérsia. Uma posição mais tradicional, historicamente atribuída ao teólogo dinamarquês Niels Thulstrup, vê em Kierkegaard um antípoda severo de Hegel, pouco informado em relação à filosofia do pensador berlinense. Segundo essa concepção, comenta Álvaro Valls (2013), o pensador dinamarquês,

ignorava completamente a Hegel ao mesmo tempo em que o odiava. De acordo com essa tese, não poderia haver qualquer terreno-comum, qualquer ponto de contato entre o pensamento kierkegaardiano e a filosofia de Hegel. A chamada filosofia da existência distaria da filosofia do espírito muito mais do que distaria Copenhague de Berlim. Conforme notado por Pierre Etienne Lognon (2011), a tese de Thulstrup, sobre a total discrepância entre Kierkegaard e Hegel, foi predominante entre os estudiosos do pensamento kierkegaardiano até 2003.

Incomodado com esta compreensão da recepção de Hegel por Kierkegaard, o pesquisador norte-americano Jon Stewart publicou em 2003 uma obra cujo título *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* já demonstra a preocupação desse estudioso no sentido de repensar a relação Kierkegaard – Hegel, historicamente consagrada. De fato, Stewart já manifestara essa inquietação cinco anos antes, época em que publicara no periódico *Enharonar*¹ um artigo intitulado *Kierkegaard as a Hegelian*. Neste breve ensaio já se percebia o delineamento daquilo que seria aprofundado pelo estudioso norte-americano na obra de 2003. Neste escrito, depois de considerar a resposta de Thulstrup² e seus desdobramentos históricos, Stewart analisa de forma detida a recepção de Hegel em várias obras do pensador dinamarquês, demonstrando como muitas passagens revelam um Kierkegaard leitor de Hegel e, sob muitos aspectos, influenciado pelo autor da *Fenomenologia do espírito*. Contrariando a tese da chamada descontinuidade radical entre Kierkegaard e Hegel propugnada por Thulstrup, Stewart declara logo na introdução de sua obra, que “muitos aspectos do pensamento kierkegaardiano, desde a sua concepção dos estádios, sua metodologia dialética e o seu entendimento de Sócrates e da Antígona, parecem ter como chave doutrinas e análises da filosofia de Hegel” (STEWART, 2003, p. 1. Tradução nossa). A tese de Stewart tem conquistado simpatizantes entre muitos estudiosos do pensamento kierkegaardiano. É o que pode ser visto, por exemplo, em um artigo publicado em 2007 denominado *Kierkegaard's ethical stage in Hegel's logical categories* de Maria J. Binnetti. Neste caso, o objetivo é encontrar ecos da teoria kierkega-

¹ Revista filosófica vinculada à Universidade Autônoma de Barcelona (UAB).

² A obra de Thulstrup, no original dinamarquês é *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, publicada em 1967. A edição inglesa de 1980 traz como título *Kierkegaard's relation to Hegel*.

ardiana dos estádios da existência na filosofia de Hegel. Para ela, de algum modo, esta doutrina já estava contida na dialética especulativa hegeliana. Para ser mais preciso, retomando a obra de Stewart, Binnetti declara que Hegel representa para Kierkegaard uma das fontes mais importantes de inspiração, especialmente, no desenvolvimento da teoria dos estádios (BINNETTI, 2007).

No terreno situado entre as teses discordantes de Thulstrup e Stewart sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel caminha a professora emérita da Sorbonne Hélène Politis³. Politis, procura evitar os extremos em relação à recepção da filosofia hegeliana por Kierkegaard. É óbvio que a pesquisadora francesa não está disposta a compartilhar da visão estereotipada segundo a qual o filósofo da existência não passa de um crítico empedernido de Hegel, aquele que procurou construir a sua filosofia contra tudo que lembrava Hegel e o Hegelianismo. Na verdade, segundo a análise de Valls, Politis é capaz de aceitar um Kierkegaard dialético⁴ e até mesmo sistemático⁵, compreendido isso no sentido de um pensamento lógico e coerente que perpassa a sinfonia de suas obras. Para ela, do mesmo modo que chamamos Aristóteles e Descartes de sistemáticos, não seria nenhum contra senso chamar o crítico de Hegel de sistemático (VALLS, 2013). Em obra publicada em 2009, cujo título é *Le concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*, Politis dedica o quarto capítulo para analisar a crítica kierkegaardiana à ideia de sistema, asseverando que, mesmo quando critica o sistema, o Dinamarquês o faz de forma sistemática (POLITIS, 2009). Ele não é, portanto, como aquele que desferre socos no ar ou o que atira para todos os lados sem saber o alvo certo. Assim, quando declara por boca de Johannes Silentio em *Temor e tremor* que não é filósofo por não ter

³ Dentre as obras de Politis dedicadas a Kierkegaard, destacam-se: *Le concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard, Kierkegaard em France au XXe siècle: archéologie d'une réception e Répertoire des références philosophiques dans les Papiers de Søren Kierkegaard*.

⁴ A ideia de um Kierkegaard dialético tem causado certo desconforto em alguns estudiosos de Hegel. A fim de superar essa dificuldade, Nely Vialleneix em sua obra *Kierkegaard. L'unique devant Dieu*, apresenta uma pertinente distinção entre a dialética especulativa de Hegel e a dialética existencial presente no pensamento kierkegaardiano. A primeira, baseada na mediação, procura superar toda a contradição, a segunda, por sua vez, mantém a contradição, levando em conta o caráter tenso e paradoxal da própria existência.

⁵ Lembremo-nos que o *Pós-Escrito* foi denominado inicialmente de *Problemas lógicos de Johannes Climacus*. Isso demonstra a preocupação lógica e, até certo ponto, sistemática do autor. Tal fato parece reforçar a tese de Politis.

compreendido bem os sistemas especulativos (KIERKEGAARD, 1979), Politis tem que concordar que tal declaração é apenas uma amostra do vasto arsenal irônico do Dinamarquês. Segundo a professora da Sorbonne, a crítica kierkegaardiana ao sistema é feita de modo lógico, seguro e pertinente, demonstrado segurança e um conhecimento acurado do pensamento de seu oponente. Nas suas palavras, “a polêmica é portadora de verdade filosófica e o discurso se constrói sobre uma base conceitual firme” (POLITIS, 2009, p. 155, Tradução nossa). Certamente, a autora francesa não é indiferente em relação às agudas discrepâncias entre Kierkegaard e o pensador alemão, seja no conteúdo seja na linguagem marcada pela ironia. Conforme lembra Valls (2013) em artigo sobre a obra de Politis por ocasião da XIII Jornada Internacional da SOBRESKI, o pensamento kierkegaardiano está estruturado sobre uma base conceitual firme, mesmo que não sejamos obrigados a aceitar a tese do Kierkegaard hegeliano defendida por Stewart.

Como se vê, as ponderações de Politis sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel são bastante oportunas, pois nos ajudam a evitar interpretações equivocadas sobre o pensador dinamarquês. Mostram que Kierkegaard não é um pensador antissistemático, a ver que aquilo contra o qual ele se insurge é “a pretensão do sistema de abarcar toda a realidade, reduzindo Deus, transcendência, fé, amor, imortalidade, paradoxo, salto, às categorias da mediação lógica”. (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2013, p. 89).

2 – UMA IRÔNICA REFERÊNCIA A LESSING

*Por muito que seja o que se depende desses escritos, não é possível que se apoie neles toda a verdade da religião cristã. (LESSING, **Escritos filosóficos y teológicos**).*

É bem conhecido o tom irônico, por vezes satírico, empregado por Kierkegaard nas obras pseudonímicas. Estes escritos estão repletos de gracejos, anedotas e até historietas zombeteiras. Johannes Climacus, como se observa no *Pós-Escrito*, é um excelente exemplo dessa tendência. Acontece que neste caso a ironia kierkegaardiana não se confina aos limites da linguagem. O fato é que a citação, para não falar do elogio, já representa por si só uma demonstração contundente da fina ironia do

pensador dinamarquês. Em polêmica recente com Jon Stewart sobre o papel de Lessing no pensamento de Kierkegaard, Valls (2013) chama nossa atenção para o fato de o Dinamarquês ter usado como modelo de pensador subjetivo exatamente Lessing, acusado de ser iluminista, deísta e até mesmo espinozista, e não o fideísta Jacobi, supostamente defensor da ortodoxia cristã contra a *Aufklärung*. Neste caso, a ironia e, ao mesmo tempo, a força do argumento empregado por Climacus, consiste exatamente em utilizar um autor que sabe reconhecer o valor da razão, um homem da *Aufklärung*, como diria Valls, para combater a ideia de uma razão absoluta, que fosse capaz de explicar, no âmbito da existência, até os mistérios da fé. Em um trocadilho irônico, podemos afirmar que Kierkegaard utiliza a razão contra a razão. Ao mesmo tempo, poderíamos conjecturar que o crítico de Hegel sabe que era somente conhecendo e valorizando a razão que seria possível prevenir-se contra seus excessos. É este ponto que tem suscitado a crítica de Valls em relação a Stewart e a sua nota laudatória em relação a Politis. Márcio Gimenes de Paula, outro autor brasileiro que leva a sério esta questão, sintetiza em três aspectos a influência do filósofo alemão em relação a Kierkegaard. Segundo ele, este autor influenciou Climacus,

1) Na comunicação indireta da verdade cristã, 2) no conflito entre verdades lógicas ou da razão e verdades contingentes ou de fato (na conclusão de que a razão não ajudará o homem na busca da felicidade eterna), 3) na ênfase no esforço humano para alcançar a verdade, ou seja, a luta entre a reapropriação da verdade pelo indivíduo e o conceito hegeliano de verdade. (PAULA, 2009, p. 62).

Mesmo manifestando seu apreço ao racionalismo iluminista, Lessing (1990) cria que aquilo que é comum a todas as religiões não pode carecer de fundamento racional. O filósofo alemão acreditava no papel prodigioso da razão, era, no entanto, sensato o suficiente para reconhecer os seus limites. Havia, por conseguinte, algo que a razão não podia englobar, um terreno o qual o existente não estava em condições de trilhar, a não ser que estivesse disposto a saltar o largo fosso; verdades, ou traços da verdades que não era lícito à razão humana penetrar. Como se vê, Kierkegaard encontra aí a munição com a qual desferirá a sua vigorosa investida contra as pretensões do sistema. No seu entender, a tese de

Lessing já demonstrara a impossibilidade de um sistema que, na esfera da existência, encerrasse toda a verdade. Lessing, não obstante, morrera há muito tempo, questiona-se Climacus, quando o sistema supostamente não estava completo. Mas agora, que todos anunciam aos quatro ventos que o sistema está pronto, totalmente concluído, será que o pensador alemão teria a audácia de enunciar a sua tese? Não será preciso muito esforço interpretativo para presumir que, quando o pseudônimo kierkegaardiano está fazendo referência a sistema completo, ele está querendo dizer exatamente o contrário. Neste sentido, nada mudara desde que Lessing pronunciara a sua famosa tese contra o pastor Götze⁶. Ainda não havia um sistema completo o que, a rigor, era o mesmo que afirmar que não havia nenhum sistema da existência.

A completude do sistema, de fato não há. O que há, segundo Climacus, não passam de promessas de completude. Contudo, notícias de completude do sistema e não sistema são para o pseudônimo kierkegaardiano a mesma coisa. Os sistemáticos prometem aquilo que não existe e que, no âmbito da existência, jamais existirá. Para recorrer a uma analogia empregada por Climacus, eles são semelhantes ao homem que convida os seus amigos para festejar a construção de sua casa, mas, quando os convivas chegam ao local têm que se deparar com uma casa ainda em construção. A única diferença entre este homem e os sistemáticos está no fato de que estes últimos jamais conseguirão colocar o último tijolo em seu edifício sistemático. Mas qual a razão dos sistemáticos prometerem aquilo que não existe? Kierkegaard (2013) responde este questionamento fazendo alusão, como de costume, a uma anedota. Certo homem chamado Berhen, depois de perder um guarda-chuvas de seda, anunciara que perdera um guarda-chuvas de algodão, por temer que aquele que o encontrasse, não devolvesse por saber o valor do objeto. Este episódio, no entender de Climacus, aplica-se aos sistemáticos. Eles não declaram que o sistema ainda não está completo, pois temem que as pessoas não aceitem um sistema ainda inconcluso. A verdade é que os sistemáticos falam de promessas vãs quando apregoam a conclusão do sistema. Para os que pretendiam aceitar a propaganda enganosa do Hegelianismo, Kierke-

⁶ Conforme nota da tradução de Álvaro Valls do *Pós-Escrito*, trata-se de Johan Melchior Götze (1717 – 1786), pastor principal em Hamburgo, defensor da ortodoxia contra a *Aufklärung*, imortalizado na polêmica Anti-Götze de Lessing.

gaard tem uma severa advertência: “Portanto, esses dois, Lessing e o sistemático, ambos falam de um esforço incessante – a única diferença é que Lessing é obtuso ou honesto o bastante para chamá-lo de um esforço incessante, e o sistemático é sagaz ou desonesto o bastante para chamá-lo de sistema”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 112). Mas há esperança de, algum dia, o sistema da existência ser concluído? A resposta do Dinamarquês a esse questionamento é um enfático não. Para que o sistema da existência se completasse, o existente deveria primeiramente abandonar a sua condição de existente e ser absorvido pelo eterno. Neste caso, teríamos um sistema de qualquer outra coisa, menos um sistema da existência. Em um trocadilho, na existência não há sistema e se o sistema for erguido, a existência é superada.

3 – COMO UM DIÓGENES EM BUSCA DA VERDADE

Quero primeiro, aqui e agora garantir algo no que toca a minha modesta pessoa. Desejaria, como qualquer um, cair em adoração diante do sistema, se conseguisse ao menos enxergá-lo. Até agora não tive sucesso e, embora tenha pernas jovens, estou quase esgotado de tanto correr de Herodes a Pilatos. (KIERKEGAARD, **Pós-Escrito**).

Considerando que Kierkegaard já foi comparado a muitos filósofos: Sócrates, Pascal, Schopenhauer e Feuerbach, só listar os nomes mais proeminentes, ousemos um pouco mais neste artigo. Comparemos o Dinamarquês com Diógenes de Sinope, o filósofo cínico que viveu na Grécia no século IV a. C. Conta-nos o outro Diógenes, o de Laércio em sua *Vida e opinião dos filósofos ilustres*, que Diógenes perambulava pelas ruas de Atenas com uma lâmpada acesa em busca de um homem justo. O velho filósofo sabia o quanto era difícil encontrar o alvo de sua busca, por isso, guiava-se pelo brilho de sua lâmpada mesmo em plena luz do dia. A procura do sábio grego não deixa de revelar o seu lado irônico. A busca fremente parecia indicar, ao mesmo tempo, que o homem justo não existia. Talvez fosse uma forma bem sarcástica de dizer aos seus compatriotas que jamais seria encontrado tal homem.

Em termos análogos, podemos afirmar que Climacus coloca-se, ironicamente, como uma espécie de Diógenes dinamarquês envolvido em uma busca incansável. Diferente do antigo, que desejava encon-

trar um homem justo, este procura o sistema que reivindicava para si o atributo divino da plena verdade. Caso o encontrasse, o pseudônimo kierkegaardiano confessa que estaria disposto a prostrar-se diante dele em adoração. Climacus, ainda que irônico, é coerente em sua promessa, pois sabe que qualquer que conseguisse encerrar em si mesmo toda a verdade, tal coisa seria necessariamente o próprio Deus e, como tal, digno de adoração da parte de toda criatura. Mas essa anedota empregada por Kierkegaard do fiel que busca o divino sistema para poder adorá-lo é tal qual àquela historietta contada acerca do cínico Diógenes. De um modo bem humorado, quase por meio de um gracejo, o Dinamarquês está a afirmar a completa impossibilidade de tal sistema ser efetivado na esfera da existência, conforme se expressa no fragmento seguinte:

Algumas vezes, estive bem próximo da adoração, mas eis que no momento exato em que tinha estendido meu lenço no chão, de modo a evitar sujar minhas calças ao ajoelhar, quando muito, inocentemente, pela última vez, falava a um dos iniciados: “Agora, diz-me com sinceridade, ele está mesmo completamente pronto, porque, se for esse o caso, vou me atirar de joelhos, mesmo que tenha de estragar minhas calças” – Recebi sempre a resposta: “Não, ele ainda não está completamente pronto”. E assim eram adiados o sistema e o cair de joelhos. (KIERKEGAARD, 2013, p. 111).

Kierkegaard não é um crítico cego, ao ponto de negar sumariamente toda a contribuição da filosofia hegeliana. Por esta razão, está disposto a aceitar a possibilidade de um sistema de lógica, pois, neste caso, o sistemático pode colocar-se fora do sistema e pensá-lo do começo ao fim. Contudo, um sistema da existência é algo que não pode ser aceito pelo crítico de Hegel. Que seja criado um sistema lógico, mas o seu criador, adverte o Dinamarquês, deve estar certo que nele não se pode acolher nada que possua relação com a existência (KIERKEGAARD, 2013). Mas qual a razão dessa impossibilidade, segundo a argumentação de Climacus? Em primeiro lugar, a existência é algo em aberto, sujeita às contingências e ao devir, enquanto que o sistema é visto como algo determinado e fechado. Neste sentido, há sempre a possibilidade do existente extrapolar ou mesmo contrariar o sistema pensado. Dito de outro modo, em sua abertura, a existência é grande

demais para deixar-se capturar pelas amarras do sistema. A rigor, a realidade efetiva é indiferente à objetividade de uma abstração lógica. Nas palavras do Dinamarquês, a incongruência consiste no fato da existência ser concebida como aquilo que abre espaço, que aparta um do outro, o sistema, por outro lado, aquilo que completa, que reúne. (KIERKEGAARD, 2013). A incompatibilidade entre o sistema e existência é também denunciada no *Diário*, onde Kierkegaard afirma que o sistema é o contrário da vida, uma mera ficção. (KIERKEGAARD *apud* OLIVEIRA; ALMEIDA, 2013).

Em segundo lugar, para construir um sistema da existência, um pensador deveria ser capaz de colocar-se fora da própria existência, o que não ocorre em relação ao sistemático. Como existente, ele está sempre limitado pelas contingências e possibilidades implicadas no processo de existir. Senso estrito, somente Deus, por situar-se fora das determinações da existência, é capaz de estabelecer um sistema existencial. É o que pode ser constatado no questionamento confrontador de Climacus: “Mas quem é, então, esse pensador sistemático? Sim, é Aquele que estando Ele próprio fora da existência, está contudo na existência, que em sua eternidade está concluído para toda a eternidade e no entanto inclui em si a existência – Ele é Deus”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 124).

Não seria possível, todavia, conceber um sistema à parte de sua conclusão? Para Kierkegaard, isso seria um verdadeiro contra senso. Por sua própria definição, um sistema é aquilo que tudo abarca em sua estrutura – o começo, o meio e o fim. Assim, afirmar que existe um sistema incompleto é, para Climacus, a mesma coisa que afirmar que não existe sistema algum. Um fragmento de sistema é um *nonsense*, afirma Kierkegaard de modo categórico. O termo *nonsense* empregado pelo autor do *Pós-Escrito*, na língua francesa, transmite a ideia de absurdo. Neste ponto, mais uma vez, é clara a ironia do Dinamarquês em relação aos seus adversários. O sistema reivindica para si a posse de toda a verdade, propõe-se a explicar todos os mistérios, superar toda a contradição e desfazer todo o absurdo, mas deixa de considerar que tal pretensão já é em si o maior de todos os absurdos. Em tom de brincadeira, o sistema morre ferido pela víbora que tenta domesticar. A verdade é que Clímacus não está disposto a negociar a relação necessária

entre sistema e completude. Nas suas palavras, sistema e completude se correspondem mutuamente. Daí, não ser possível pensar o primeiro sem a segunda.

A crítica ferrenha de Kierkegaard ao sistema Hegeliano já aparece no prólogo da obra de 1843 *Temor e tremor*⁷. Neste texto, por meio do pseudônimo Johannes Silentio, o filósofo dinamarquês renuncia com toda veemência a sua condição de filósofo, quando se tem em mente que o filósofo não passa de um construtor de sistemas abstratos. Temendo ser assimilado pela tendência da época, Silentio faz questão de enfatizar que Abraão, o modelo do cavaleiro da fé, não é um pensador. É óbvio que Kierkegaard tem em mente um modelo específico de pensamento e de pensador, lembremo-nos que em seguida ele desenvolverá o conceito de pensador subjetivo. Assim, a sua resistência é em relação ao pensador que abriu mão da condição de existente para converter-se em pura abstração. Silentio conhece o seu tempo, sabe que nele o filósofo trocou a paixão da existência pela objetividade do sistema, o esforço pela plena verdade. Por isso, declara:

O presente autor de nenhum modo é um filósofo. Não compreendeu nenhum sistema da filosofia, se é que algum existe ou esteja concluso. O seu débil cérebro assusta-se já bastante ao pensar na prodigiosa inteligência que é necessária a cada um, sobretudo, hoje quando toda a gente estadeia tão prodigiosos pensamentos! O presente autor de nenhum modo é filósofo. É sim um amador que nem escreve sistemas nem *promessas* de sistemas; não caiu em tal excesso nem a ele se consagrou. (KIERKEGAARD, 1979, p. 110).

4 – REPENSANDO A DIALÉTICA DO COMEÇO

A dialética do começo precisa ser aclarada. O que há de quase divertido a esse respeito, que o começo é e contudo de novo não é, porque é o começo – essa observação verdadeiramente dialética já foi, por bastante tempo, vista como um jogo que se jogava na sociedade hegeliana. (KIERKEGAARD, *Pós-Escrito*).

⁷ Um aprofundamento sobre a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano pode ser encontrado na obra *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel and Kierkegaard* de Robert Stern. Nesta obra, há um capítulo específico sobre essa discussão denominado *Kierkegaard's critique of Hegel*.

Como se observou no tópico anterior, Kierkegaard procura refutar a ideia de um sistema a partir da relação necessária entre sistema e completude. Conforme seu raciocínio, se não há a completude, segue-se daí que não há sistema em definitivo. Contudo, o próprio Dinamarquês percebe que, se há o que alguns poderiam designar de o começo do sistema, não haveria como evitar a esperança de que um dia o sistema se completasse. Acontece que Kierkegaard é um implacável destruidor de falsas esperanças. A propósito, no *Ponto de vista explicativo* ele compara o seu *Pós-Escrito* a um esgrimista que fere de morte o sistema (KIERKEGAARD, 2002). Em lealdade ao seu intuito, o autor de *Tremor e temor* faz questão de denunciar que o problema dos sistemáticos é muito mais abrangente do que eles supõem. A questão não diz respeito apenas à completude do sistema, mas também ao seu começo. Assim, antes de apregoarem a conclusão de um sistema existencial, os sistemáticos devem elucidar a dialética do começo. Partindo do princípio que o começo é e não é ao mesmo tempo, faz-se necessário esclarecer o seguinte questionamento: como começa o sistema? Sobre que base se assenta o seu edifício?

Para superar a dialética, os sistemáticos precisam pressupor a existência de um começo absoluto. Dito de outro modo, defendem que o sistema principia com o imediato. Climacus, contudo, percebe o caráter problemático desse postulado. Por isso, lança um questionamento bastante irônico aos seus oponentes: “O sistema começa com o imediato imediatamente?” (KIERKEGAARD, 2013). Para o Dinamarquês, a resposta a esse questionamento é um sonoro não. O sistema começa com uma reflexão, uma reflexão acerca da existência. Mas, nesse ponto, Kierkegaard denuncia um sério problema. Como a existência precede o sistema, o começo absoluto, o puro imediato não passam de uma quimera. A reflexão com a qual o sistema principia jamais poderá ser entendida como uma pura abstração. Ela está, desde o princípio, envolvida na própria existência. Isso significa que o sistema emerge já comprometido pelo caráter contingente da existência. Com isto, nosso autor revela o problema de se conceber um sistema absoluto, um sistema que possa oferecer aquela verdade contida na mão direita de Deus, conforme brincava Lessing. No máximo ele pode escolher aquilo que está na mão esquerda de Deus porque, do começo ao fim, é atravessado

pela contingência. Dito de outro modo, a verdade de modo objetivo não pertence ao existente. É esta a razão que levará o Dinamarquês a definir a verdade como subjetividade. No palco da existência o indivíduo singular (*den Enkelte*) esforça-se constantemente em direção à verdade. Mas como ele não é apenas objeto distante, mas sujeito presente, tal verdade jamais pode ser pensada em termos de uma plenitude ou objetividade. Nesse ponto, cabe a observação feita por Gabriel Silva em sua análise sobre o conceito de verdade no *Pós-Escrito*. Nas suas palavras,

O sujeito cognoscente não somente não é *a priori*, mas está em devir e, justamente por isso, é incompleto e carente de identidade última e acabada. Desse modo, o conceito de verdade objetiva, mesmo tomado estritamente do ponto de vista epistemológico, é, em última instância, um conceito de verdade possível. (SILVA, 2011, p. 119).

Uma vez que não é possível começar o sistema com o imediato, pelo menos, não com o imediato absoluto, a pergunta sobre como principia o sistema persiste. E se fosse afirmado, como alguns hegelianos declaravam, que o sistema deveria começar com o nada? Seria através desse conceito a dialética do começo elucidada? Para Climacus o problema persiste, sendo o nada apenas uma nova paráfrase do começo imediato. No primeiro caso, afirma, pensa-se o começo meramente *in abstracto*, no segundo, pensa-se igualmente a abstrata relação entre o começo e algo com o qual se começa. (KIERKEGAARD, 2013). Tanto o imediato quanto o nada exigiriam do existente uma pura abstração. A pura abstração, por sua vez, tende ao infinito e não consegue fixar-se em um ponto originário. Segue-se daí que o começo, paradoxalmente, não consegue começar. Para kierkegaard, o estabelecimento do começo exigiria exatamente o contrário daquilo que defendiam os sistemáticos: a interrupção da reflexão. Conforme lemos no *Pós-Escrito*, “se o indivíduo não interrompe a reflexão, então ele é infinitizado na reflexão, ou seja, então não intervém ali nenhuma decisão”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 121).

As ponderações de Climacus, vistas de forma apressada, parecem carregadas por um severo pessimismo. Não há sistema porque o seu fim é uma promessa e o seu começo é confuso. Nesse caso, como

falar acerca de começo e, o que é pior, como falar de verdade no âmbito da existência? Mas o pseudônimo kierkegaardiano tem uma proposta, ou melhor, um irônico convite aos sistemáticos. Propõe aos seus adversários, ao invés de sonharem com um começo absoluto, falarem de um salto. (KIERKEGAARD, 2013). Se existe um começo, duas ressalvas precisam ser feitas em relação a ele. Em primeiro lugar, como já foi observado, ele tem seu lugar na própria existência. Qualquer começo abstrato, que transcenda as barreiras da existência por meio de uma reflexão *ad infinitum* não passa de um sonho. Isso porque qualquer reflexão é reflexão em relação à existência. Em segundo lugar, o começo é sempre um salto, um salto que interrompe a reflexão porque é, essencialmente, paixão e decisão. A presença do salto, o salto no fosso infinitamente largo como falara Lessing, desmantela o sistema porque lança por terra alguns de seus pilares fundamentais: a plenitude da verdade, a objetividade e a certeza. Grosso modo, o sistema hegeliano propusera uma conciliação dos opostos. Para Kierkegaard, no âmbito da existência, tal proposta é completamente absurda. Isso porque “existir é viver um paradoxo sem conciliação dos opostos, sem sistema, portanto” (MARTINS, 2010, p. 90).

5 – EU PURO E EU EMPÍRICO

Vamos então adiante, mas não nos deixemos fazer de bobos uns pelos outros. Eu, Johannes Climacus, não sou nada mais, nada menos, do que um ser humano; e presumo que aquele com quem tenho a honra de confessar é também um ser humano. Se ele quiser ser a especulação, a especulação pura, terei de desistir de conversar com ele; porque, no mesmo instante, ele se torna invisível para mim e para o olhar frágil e mortal de um ser humano. (KIERKEGAARD, Pós-Escrito).

Na compreensão de Kierkegaard, os sistemáticos, talvez por pressunção, esqueceram uma questão fundamental: deixaram de considerar que são seres humanos e, por conseguinte, confinados ao caráter possível e contingente da existência. O pensador dinamarquês reconhece que só há dois caminhos para o existente. Ou ele se utiliza de todos os meios para esquecer a sua condição de existente, tornando-se cômico, semelhante a um homem que desejasse ser um pássaro, ou, então ele

volta toda a sua atenção para o fato de que é um existente, aceitando as implicações contidas nessa realidade. (KIERKEGAARD, 2013). O problema é que os sistemáticos parecem ter escolhido o primeiro caminho e, em virtude de tal escolha, tornaram-se cômicos. Para esta escolha, como de costume, Climacus tem uma anedota bastante irônica. Imaginemos um dançarino que tivesse a capacidade de saltar tão alto que, em alguns momentos, desse a impressão de estar voando. O fato de saltar alto não implica que ele seja capaz de voar. Mesmo projetando seu corpo à determinada altura, ele ainda continua preso a terra pela lei da gravidade. Como humano, ele não é capaz de voar, apenas saltar alto. Agora, suponhamos que esse dançarino acreditasse que é capaz de voar? Sua crença não seria motivo de riso? Para Climacus, os sistemáticos são exatamente como o dançarino que acredita ser capaz de voar.

Nesse ponto de sua crítica, Kierkegaard faz uma distinção entre o *eu empírico* e o *puro eu*. No seu entender, o *eu empírico*, o eu da existência concreta, o eu da finitude, do devir e da possibilidade é totalmente distinto do *puro eu*, cujo caráter é abstrato e especulativo. Por outro lado, todo aquele que reivindica para si o título de filósofo, deve ser capaz de relacionar esses dois conceitos. Deixar de considerar a distinção ou furtar-se da tentativa de relacionar o *eu empírico* com o *puro eu* são opções que não contribuem para elucidar o problema. Pode-se, afirmar que reside aí o duplo erro dos sistemáticos na compreensão kierkegardiana. Eles deixaram de considerar a diferença entre um e outro, confundiram o *puro eu* com o *eu empírico* e, por conta disso, desistiram de relacioná-los. De fato, o segundo erro é uma consequência lógica do primeiro. A tentativa de uma relação só pode ocorrer quando antes se reconheceu a diferença. O problema é que, os sistemáticos, em sua confusão, tentaram transformar o *eu empírico* em uma abstração. Tentaram renunciar a sua condição de existentes para se converterem comicamente na especulação (KIERKEGAARD, 2013). O pensador dinamarquês, certamente, não é contrário ao fato de um pensador ser capaz de especular, desde que em sua especulação que ele jamais esqueça que é um ser humano, um existente. Kierkegaard percebe, portanto, que “a filosofia sistemática reduz toda a realidade a um ser imaginário e dissolve o sujeito empírico em um ser fantástico” (CLAIR *apud* MARTINS, 2010, p. 91). Estritamente falando, não se existe em um sistema. Daí a

crítica do Dinamarquês à estatização do Cristianismo em seu país. Para ele, muito mais importante do que aceitar a Cristandade seja por meio do rito batismal seja aceitando um determinado conjunto de dogmas, é preciso tornar-se cristão, mas isso só se alcança na individualidade, somente o indivíduo singular está habilitado a arriscar-se nesse salto.

Ao confundir o *eu empírico* com o *puro eu*, os sistemáticos haviam negligenciado a ética. É somente no eu empírico, na existência concreta e interessada que há espaço para a ação ética. Ética é decisão e decisão implica em escolher entre os vários possíveis na dança incerta da existência. Um puro eu não manifesta interesse, não toma decisão, exatamente porque se tornou distante demais da existência e, principalmente, porque descartou soberbamente o possível da existência em troca de promessas de certeza e plenitude da verdade. A ética é, segundo a expressão kierkegaardiana, a suprema morada da existência e os filósofos são conclamados pelo pensador dinamarquês a não esquecerem essa questão fundamental. Devem lembrar que filosofar não é falar fantásticamente a seres fantásticos, que decidem *in abstracto*, mas significa falar a existentes que decidem movidos pela paixão e que estão em um esforço continuado implicado na própria condição de existir. A propósito, seguindo a tese de Lessing, para Kierkegaard o esforço é a *conditio sine qua non* seria possível definir a existência. O conceito de esforço é, portanto, a espada que fere mortalmente o sistema com sua pretensão de plenitude da verdade. Na decisão ética o existente escolhe e, ao mesmo tempo, esforça-se em direção à verdade. Contudo, a partir do momento em que se concebe a posse da plena verdade, o esforço deixa de existir e, conseqüentemente, não há mais espaço para a ética. A negligência em relação a ética é motivo de uma severa crítica de Kierkegaard em relação aos sistemáticos. Nesse ponto, o pensador dinamarquês dirige-se diretamente a Hegel. Com ironia declara que “com Hegel ganhamos um sistema, o sistema absoluto, concluído – sem ter uma ética”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 125). É óbvio que, mais uma vez, Kierkegaard está ironizando os sistemáticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizemos, então, estas breves reflexões sobre a crítica de Kierkegaard ao sistema hegeliano fazendo alusão a um filme denomi-

nado *O sétimo selo* do cineasta sueco Ingmar Bergman. No contexto em que a peste bubônica assola a Europa, o cavaleiro Antonius Blok retorna das cruzadas atormentado por não ter compreendido o sentido da existência, mesmo depois de ter combatido e arriscado a vida em nome da fé. O cruzado se desespera ainda mais ao ter um encontro inesperado com a Morte. Ele está repleto de dúvidas, não conseguiu ainda ter acesso a verdades fundamentais da existência, como: fé, Deus, o sentido do amor, o desejo, o mal, etc. Não querendo terminar a vida na ignorância de questões tão cruciais, propõe à Morte uma partida de xadrez. Se vencesse, sua adversária desistiria de levá-lo, se perdesse, entregar-se-ia a ela prontamente. Enquanto isso, Antonius Blok ganhava tempo para responder os seus questionamentos existenciais. Em outras palavras, o cruzado quer certeza em relação às questões últimas da existência. De fato, em dado momento do filme, o cavaleiro afirma que só poderá crer em Deus se Ele lhe aparecer face a face. O problema é que não há certeza objetiva para o existente em relação a estas questões. Porque, nesse aspecto, a existência é tal qual uma partida de xadrez: o palco da dúvida, da incerteza e da possibilidade.

Como podemos ver, o filme de Bergman, em especial a metáfora da partida de xadrez entre Antonius Blok e a Morte ilustra muito bem o tipo de verdade que, segundo Kierkegaard, convém ao existente. Jamais o existente pode reivindicar a posse de toda a verdade, vangloriar-se por ter construído um sistema que aglutine e explique toda a realidade, porque a existência é tal qual uma partida de xadrez. No jogo, pode-se especular sobre qual jogador vencerá, um jogador pode tentar antecipar a jogada de seu oponente, mais nada disso tem relação com a certeza, com a objetividade. De repente, uma jogada não prevista muda toda a configuração da partida e um fim que parecia certo é substituído por outro. Assim é a existência na compreensão de Kierkegaard: o tabuleiro de xadrez onde os existentes se esforçam em um jogo contínuo, o palco onde dançam as possibilidades, um constante saltar em direção à verdade. Por isso, ao existente, não convém a plena verdade, apenas o esforço animado em relação a ela.

Reconhecemos, em fim, que a pertinência dessa temática filosófica demanda muito mais esforço do que dispensamos aqui. Além disso, esta questão está atrelada a outros tópicos importantes que não foram

aqui contemplados. Por conta do espaço e em respeito à delimitação proposta na introdução desse artigo, questões como o tornar-se cristão e o conceito kierkegaardiano de verdade enquanto subjetividade foram muito rapidamente mencionados. Além disso, não tivemos tempo para ouvir uma réplica hegeliana em torno da possibilidade de se pensar, a partir da *Ciência da lógica*, na existência de sistemas em aberto. Tais problemáticas, obviamente, ficam para estudos futuros.

REFERÊNCIAS

- BINETTI, Maria J. *Kierkegaard's ethical stage in Hegel's logical categories: Actual possibility, reality and necessity. Cosmos and history: The journal of natural and social Philosophy*. Vol. 3, 2007. p. 357-369.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Vol. 01. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Temor e tremor*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LESSING, G. E. *Escritos teológicos y filosóficos*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- LOIGNON, Pierre Etienne. *La critique kierkegaardienne de Hegel ou l'exception qui confirme la règle*. Montréal. Université de Montréal, 2011.
- MARTINS, Jasson da Silva. *Kierkegaard e Hegel: Ou o indivíduo contra a corporação*. Revista Pandora Brasil, Nº 23, 2010, p. 90-101.
- OLIVEIRA, Leonardo Araújo; ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Kierkegaard: Da relação entre existência e pensamento no Post-Scriptum conclusivo não científico*. Revista Humus, Nº 7, 2013. p. 87-99.
- PAULA, Márcio Gimenes de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume. Aracaju: Fapitec, 2009.
- POLITIS, Hélène. *Le concept de philosophie contamment rapporté à Kierkegaard*. Postface de Bernard Burgeois. Paris: Éditions Kimé, 2009.
- SILVA, Gabriel Ferreira da. *Algumas considerações sobre o conceito de verdade no Postscriptum de S. A. Kierkegaard*. Revista Filosofia Capital. Vol. 6, 2011. p. 112-124.
- STERN, Robert. *Understand moral obligation: Kant, Hegel e Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- STEWART, Jon. *Kierkegaard as Hegelian*. Enrahonar Vol. 29, 1998. p. 147-152.

_____. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VALLS, Álvaro. *Hegel no Pós-escrito de Kierkegaard, hoje no Brasil*. Pensando – Revista de Filosofia. Vol. 2, Nº 4, 2011. p. 69-84.

_____. Sobre a importância de Lessing no Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas (Uma mirada sobre Politis e Stewart). In: *Polémica em torno a la figura de Lessing em Kierkegaard*. El arco y la lira. Vol. 1, 2013. p. 25-37.

VIALLANEIX, Nelly. *Kierkegaard, el único ante Dios*. Barcelona: Herder, 1977.

Para além da culpa: hermenêutica da facticidade a partir dos símbolos do

Edebrande Cavalieri

Universidade Federal do Espírito Santo

A PROBLEMÁTICA EM JOGO

A questão da culpa é considerada por vários pensadores, especialmente S. Freud, como “o mais importante problema no desenvolvimento da civilização” (1988, p. 158). Quanto mais investimos no avanço civilizacional mais tornamos precário o sentimento de felicidade. E se olharmos mais atentamente, descobriremos que por trás dos sentimentos humanos reside quase sempre a questão da culpa.

A falência de muitas instituições sociais e políticas, o declínio moral com o conseqüente advento de posturas moralizantes e o esvaziamento da eficácia da lei e das normas com a conseqüente perda da normatividade social vêm conduzindo o indivíduo a uma aversão às relações intersubjetivas; como conseqüência, temos o desenvolvimento cada vez maior dos instintos sexuais e agressivos de forma não apenas impune como também cultuada e cultivada sem culpa. Muitas pessoas definem este tempo como época de uma verdadeira decadência da civilização e de seu arranjo cultural.

O tão apregoado desejo de retorno da “era da moral” que os pregadores tanto religiosos como seculares defendem, pode levar à formação de um comportamento eticamente infundado. Uma moral sem fundamento é o caos para a civilização, pois a culpa é parte essencial

da natureza humana e fundamental para estabelecer os limites e possibilitar o convívio em sociedade. A questão não se refere a um retorno da “era moral”, mas ao que cada pessoa faz com os seus sentimentos. A ausência crescente do sentimento de culpa decorre da falta de interiorização de valores essenciais para o controle da violência, que é parte integrante da civilização. Ser bom ou ser mal se fundamenta na análise das conseqüências de nossas ações.

Por outro lado, não podemos esquecer o desejo de felicidade também essencial na natureza humana. Aristóteles dizia que o homem aspira não apenas a um conhecimento verdadeiro, mas também à felicidade. Viver sob o domínio do remorso, da censura, do arrependimento permanente e do sentimento de fracasso opõe-se à aspiração de ser feliz. Viver eternamente expiando nossas culpas ou estar livre deste peso para ser feliz: seria esta a nossa encruzilhada?

Enquanto a religião cristã, base da formação cultural ocidental, oferece a possibilidade de salvação mediante a graça divina, a psicanálise considera que a culpa é irremovível, pois decorre de uma dívida simbólica relativa à nossa condição humana. Nesse sentido, Alfred Adler associava a culpa ao sentimento de inferioridade; C. G. Jung, à auto-aceitação e o conflito consigo mesmo; J. Lacan afirmava que o sujeito se sente culpado sempre que cede ao seu desejo. A culpa é expressão da falta. Por outro lado, Freud relaciona o declínio da figura paterna e queda das figuras de autoridade com a diminuição da consciência moral e o incremento do sentimento de angústia de culpabilidade. Para a teologia cristã, a graça divina implica o apagamento de toda culpa independente dos sacrifícios, penitências e arrependimentos.

Nosso intuito nessa pesquisa não é trilhar a via teológica, mas seguindo a via a-teia, estabelecer uma reflexão filosófica que toma a religião como objeto do pensamento; seguir o caminho de uma filosofia sem absoluto e afastar-se da perspectiva muitas vezes presente de tratar do sentimento de culpa colocando a precedência da Palavra de Deus diante da palavra do homem. Sabemos dos riscos e das possibilidades que as religiões oferecem às pessoas, podendo libertá-los ou esmagá-los aumentando ainda mais a dor e o sofrimento. Não bastasse isso, a própria ciência busca também a eliminação da culpa trazendo como conseqüência a não implicação do sujeito com o seu sintoma, re-

duzindo o mal-estar a uma herança que pode ser eliminada ou aliviada através da promessa de cura e das intervenções cirúrgicas e administração de drogas farmacêuticas.

Em suma, na questão da culpa o que mais se percebe é a tentativa cada vez maior, tanto a religião como a ciência, de extirpar a marca da condição humana. O próprio sistema capitalista desenvolveu a estratégia de eliminação da culpa através da proposta de consumo dos mais variados e sempre novos produtos expostos e impostos pelo mercado. Como vemos nestas poucas observações, a questão da culpa é um dos elementos fundamentais do desenvolvimento da civilização.

Este trabalho objetiva pensar a questão da culpa em relação ao problema do mal. A filosofia de Paul Ricoeur nos propicia uma aproximação possível ao tema da culpa através dos símbolos do mal, pois como ele mesmo sustenta, o símbolo dá o que pensar. Os símbolos do mal, com estruturas míticas, se apresentam assim para a hermenêutica como conceitos existenciais. O estudo desta simbólica nos permite compreender melhor a condição humana. Foi importante para o pensamento de Ricoeur a leitura da obra de Freud. Foi o tema da culpa que fez Ricoeur tomar a sua obra para uma leitura filosófica da mesma. Confessa Ricoeur que a partir daí foi possível passar de uma postura tradicional para uma leitura crítica do fenômeno da cultura não se prendendo tanto ao tema da culpabilidade. E assim conclui que a psicanálise “desabrocha numa genuína filosofia da cultura” (RICOEUR, 1995, p. 77).

O CAMINHO DOS SÍMBOLOS

A questão da linguagem está localizada como uma das grandes questões centrais da filosofia contemporânea e o pensamento de Ricoeur visa encontrar algumas articulações com várias disciplinas, especialmente a psicanálise, que objetiva compreender o homem a partir do seu desejo expresso sob a forma de linguagem. O conceito de hermenêutica estava associado à noção de escritura sagrada, muito aplicada ao domínio da exegese bíblica, contudo para Ricoeur o ponto de partida da hermenêutica é o domínio da interpretação simbólica. O símbolo entendido como expressão linguística possui um duplo sentido e requer ser interpretado.

O pensamento de Paul Ricoeur requer sempre se tome a questão hermenêutica como ponto inicial. A vastidão de temas por ele tratados remete sempre à compreensão hermenêutica que está permanentemente em diálogo com outros campos do saber bem como com outras tendências dentro da própria filosofia. Assim, não temos como desconhecer o diálogo que ele estabelece com a fenomenologia que lhe permitiu a porta de entrada da filosofia, a psicanálise freudiana, o estruturalismo, disciplinas relativas à semântica e lingüística.

A hermenêutica de Ricoeur não pode ser entendida como interpretação ou arte de interpretar textos, mas como implicação do dizer. Uma hermenêutica em que não está em ação um trabalho de captação do sentido dos símbolos ou dos mitos, mas sim de compreensão da possibilidade de ser. Trata-se de uma hermenêutica que visa revelar a possibilidade de ser indicada pelo símbolo, mito ou texto. A tarefa hermenêutica é a reconstrução do conjunto de operações sobre as quais se eleva uma obra da opacidade do viver cotidiano com seus sofrimentos e ações para ser oferecida a um leitor que a recebe e modifica seu próprio agir.

Os símbolos do mal querem expressar o fracasso de nossa existência e, no caso dos símbolos do Sagrado, representam um apelo que se dá no seio da história. Os símbolos do Sagrado são uma espécie de profecia da consciência marcando a relação de dependência de cada pessoa em relação a uma raiz absoluta e transcendente, Deus.

Nessa ordem simbólica, caminha-se da relação do homem com o sagrado que ganha força originária na conduta humana e se faz primeiramente com os símbolos cósmicos. O cosmos aparece como primeiro espelho sobre o qual se depositam significações. A expressão do mundo através da vivência do sagrado me leva a explorar minha própria sacralidade. As coisas do mundo dão o que falar. Remetem ao viver cotidiano como hermenêutica da facticidade.

A primeira tentação da possibilidade de ser é dirigir-se imediatamente à dimensão ontológica. Mas, o conhecimento imediato de si foi desmascarado pelos chamados “mestres da suspeita”, Freud, Nietzsche e Marx; o *cogito* foi posto sob suspeita, e considerado uma verdade vã ou um lugar vazio. “Foi preciso passar pelo estádio do desapossamento da consciência enquanto lugar e origem do sentido”¹, afirma

¹ RICOEUR, Paul. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: imago, 1977.

Ricoeur (1977, p. 399), em direção ao inconsciente que é “uma origem da qual não dispomos”. Então o imediato que temos não é o silêncio, mas a palavra, a plenitude da linguagem. Foi através da Psicanálise² que Ricoeur confessa ter feito uma “ascese da reflexão”. Doravante não temos mais como não percorrer um desvio, ou mesmo, percorrer uma “via longa”. Afirma Ricoeur: “Não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos; a compreensão de si coincide, em última análise, com a interpretação aplicada a estes termos mediadores” (RICOEUR, 1989, p. 40). A evidência do *cogito* é apenas presumida. A tarefa da filosofia primeira é uma crítica à consciência imediata, inquirindo sobre seu lugar como foco das significações ou lugar de origem do sentido, pois “a consciência pode enganar-se, iludir-se sobre si mesma. É necessário realmente proceder à perda da consciência e de sua pretensão a reger o sentido, para salvar a reflexão e sua inexpugnável segurança” (RICOEUR, 1977, p. 345). Trata-se de um “desapossamento da consciência imediata”. Seu destino: “o Ego não é Senhor em sua própria casa”, pois um pensador freudiano assim se expressaria nas palavras de Ricoeur (1977, p. 349):

Tu te comportas como um monarca absoluto, que se contenta com as informações que lhe dão os altos dignitários da corte e que não vai até o povo para escutar sua voz. Entra em ti mesmo, profundamente, e apreende, em primeiro lugar, a te conheceres, e então compreenderás por que deves ficar doente, evitando-o, talvez.

Esta descoberta não se impõe de fora do homem e nem é uma norma metodológica da interpretação. A via longa³ é resultado do fato de um sujeito que se descobre como ser interpretante. Compreender é um modo de ser, e isso não pode prescindir da linguagem, pois “mediação pelos signos, por ela é afirmada a condição originariamente *lingüística* de toda a experiência humana” (RICOEUR, 1989, p. 40). O pon-

² Ricoeur lê Freud não como psicanalista, mas como pensador, ou seja, acredita na capacidade de comunicação do discurso psicanalítico. Lê Freud no contexto do projeto filosófico que é a interpretação dos símbolos e a ampliação da reflexão filosófica. Ao mesmo tempo, entende que a psicanálise propõe questões muito importantes e desafiadoras para a filosofia. Busca entender Freud em seu próprio campo de saber e depois o coloca em relação à tradição filosófica, e por fim, questiona seu próprio discurso.

³ Ao contrário, a via curta heideggeriana indica que a linguagem é a abertura ou a revelação do ser.

to de chegada e não o ponto de partida é a ontologia, e apenas assim é possível levar a sério as diversas mediações que se põem no caminho.

A compreensão de si passa necessariamente pelo outro considerado tanto uma obra, como um símbolo, um texto, uma narrativa ou outro eu. Afirma Ricoeur (1977, p. 154): “O homem é uma unidade plural e coletiva na qual a unidade de destino e a diferença de destino incluem uma pela outra” [tradução própria]. Isso se deve ao fato de ser o *Cogito* um lugar não evidente. Estamos diante de “um *Cogito* que se desloca mas não se possui; um *Cogito* que não compreende sua verdade originária senão na e pela confissão da inadequação, da ilusão, da mentira da consciência atual” (RICOEUR, 1977, p. 357).

Em razão dessa inadequação explicitada pela “certeza de si”, a questão da culpa não será posta neste trabalho como um problema moral, mas decorre da necessidade de se estabelecer uma hermenêutica da condição humana. Os símbolos da culpabilidade como cativo, desvio, errância bem como os mitos a respeito do caos, da queda, da cegueira, refletem ontologicamente a situação do ser do homem no mundo. Em *A simbólica do mal* Ricoeur interpreta tanto a mancha, como o pecado e a culpa como símbolos da mitificação do comportamento humano. Os mitos a seu respeito refletem os modos de o ser humano se compreender a si mesmo dentro do seu mundo. Contudo, é preciso por sob suspeita a certeza da consciência de si que faz supor que o *cogito* resida no interior do ser.

O mal se apresenta no pensamento de Ricoeur como base de sua reflexão ética e política. O caminho que permite um acesso privilegiado ao pensamento são os símbolos, os mitos, ou seja, as invenções linguísticas e narrativas. Daí a sua denúncia ao humanismo metafísico que sustentava a ideia de um sujeito autônomo como o faz toda a tradição cartesiana e atinge o personalismo e o existencialismo, que sustentam a força da responsabilidade e da decisão da escolha livre. Esta denúncia se mostra num dizer poetizante como o de Nietzsche e Heidegger, e também no estruturalismo linguístico e antropológico, e na renovação da psicanálise desenvolvida por Lacan.

A tese fundamental desta denúncia é que não há nenhum sujeito que seja mestre de sua fala como se estivesse pairando num céu de soberania e autonomia. Há algo no sujeito que é maior que si mesmo,

que domina a atividade do encobrimento e da descoberta do ser que é uma espécie de sistema de relações que estruturam o corpo social. O trabalho de interpretação deverá estar atento ao acréscimo de sentido incluído no símbolo e que a reflexão tinha por tarefa libertar. Ao mesmo tempo, o envolvimento de Ricoeur principalmente com o pensamento freudiano⁴ recupera um conceito de interpretação redutora que denuncia as ilusões e realiza uma crítica às ideologias e abre o campo do recalque e da repressão. É no mundo da obra que se dá o confronto com o intérprete.

A crítica ao sujeito acaba levando a um certo apagamento do intérprete em favor da obra, uma espécie de “desapropriação de si”, deixando que o texto nos interpele e nos abra a possibilidade nova de habitar o mundo. O reconhecimento da alteridade da obra leva consigo a possibilidade de entrever novas formas de habitar o mundo, denominado em *Tempo e Narrativa* de “Refiguração”.

DA CULPA PARA ALÉM

A temática do mal levou Ricoeur a percorrer um caminho nem sempre isento de críticas, pois atinge os limites entre filosofia, teologia e religião. Ser considerado “filósofo cristão”, muitas vezes rejeitado por ele mesmo, ou considerado como um criptoteólogo, trouxe-lhe sempre uma grande dificuldade na afirmação de sua reflexão filosófica. Era difícil mostrar que a sua filosofia não oferecia nenhum fundamento racional para nenhuma crença, e nem reclama de sua fé para se afirmar. Buscou sempre “manter até a última linha um discurso filosófico autônomo”, afirma no prefácio de *O si mesmo como um outro*. A fé cristã não intervém como fundamento. Afirma Ricoeur: “Observar-se-á que que esse ascetismo do argumento, que marca, creio eu, toda a minha obra filosófica, conduz a uma filosofia da qual a nominação efetiva de Deus está ausente e na qual a questão de Deus, enquanto questão filo-

⁴ Nas primeiras obras de Ricoeur, a interpretação tinha uma dimensão amplificadora, sempre atenta ao acréscimo de sentido. Contudo, a partir das obras *Da interpretação: ensaios sobre Freud* e *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* ele assume uma visão mais redutora da interpretação com a denúncia das ilusões e genealógica assumida da leitura de Nietzsche, das críticas às ideologias assumida de Marx e da descoberta do recalque e da repressão herdada da influência da leitura de Freud. Estas influências são importantes para o processo de crítica que ele enceta às pretensões teóricas totalizantes.

sófica, permanece em um suspense (melhor: ‘em suspensão’) que podemos chamar de agnóstico”. Ele procura evitar metodologicamente qualquer pretensão totalizante da filosofia e na filosofia. Assim, não é possível falar de uma origem e um fim radicais; nem de uma gênese e um *eschatos*; mas de um *arché* e um *telos* que são parciais e remetem à própria subjetividade enquanto vivência, e não uma entrega sob a forma de fé. Conforme Pierre Thévenaz, a reflexão de Ricoeur pode ser considerada como “uma filosofia sem absoluto”. A reflexão de Ricoeur toma a experiência religiosa, mas não como uma resposta da fé às aporias da razão. O desafio sempre foi o de reconhecer os limites da reflexão e ao mesmo tempo ser capaz de reconhecer a possibilidade de um Outro que lhe escapa. Trata-se de um sagrado que nos antecede e nos ultrapassa.

É muito significativa a referência de Ricoeur a respeito de P. Thévenay, conhecido como “filósofo protestante”. Para Ricoeur, ele supera a tendência do protestantismo de encerrar ou mesmo destruir a filosofia a partir do princípio do “sola fide” da Reforma Protestante. Para Ricoeur (1996, p. 148), “a fé, a fé na Cruz de Cristo, tal como ele a compreende e vive em um contexto eclesial e dogmático protestante não o condena a não-filósofo: ela o leva, ao contrário, à autonomia da reflexão”. A tarefa da filosofia não é falar de Deus. Ela é impotente e mesmo se coloca na posição de renúncia a se tornar uma filosofia do divino.

Uma filosofia sem absoluto pode ser considerado um caminho que nos exige como necessidade de uma consciência dos limites tanto da razão quanto da fé, sem condições de oferecer um sentido último tanto para a vida do homem, como para a morte e o sofrimento diante do mal. Ricoeur recusa tanto uma teodiceia quanto uma totalização da razão como propunha Hegel. A religião representa sim uma espécie de “compensação da natureza da vida”. Não tem apenas o papel de interdição representado pela figura paterna; a religião representa também um “desejo de proteção e consolação” que pode ser denominado de “nostalgia do pai” (RICOEUR, 1969, p. 448).

Nessa mesma linha de pensamento, pode-se ver a relação entre a fé e a psicanálise desenvolvida por ele. O problema central é como conciliar a fé cristã que se professa em nome do Pai com a fé sem ilusão proposta por Ricoeur que renuncia ao Pai. O estudo sobre Freud leva-o

a abrir caminho para uma interpretação do sentimento de culpabilidade e de consolação, que são centrais da crítica freudiana da religião. Em *O mal-estar* Freud afirma que “pode-se representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização” (FREUD, 1930 [1929]/1969, p. 96). Como é isso? A culpa situa-se no contexto da civilização e o processo de interiorização que acontece em cada indivíduo tem uma função no que se refere à produção e contenção da violência. Se esta não tivesse controle, a civilização desapareceria. A culpa decorre, portanto, de um ato violento, que pode ser produzido coletivamente ou individualmente, e serve para a contenção da própria violência. Daí sua utilidade, mas ao preço da redução e até eliminação do sentimento de felicidade.

Para Freud, o protótipo paterno é a origem de todas as representações religiosas. Para Ricoeur, quando se analisa os textos da literatura penitencial⁵ e literatura relativa à lei da retribuição vemos que não há dependência do Pai e nem por isso a fé deixa de ser verdadeira. O episódio de Jó mostra como a fé opera a suspensão da ética do mandamento e da retribuição “descobrimo o pecado do justo, o homem crente sai da ética do mérito; perdendo a consolação de seu narcisismo, ele sai de toda visão ética do mundo” (1965, p. 527). A suspensão da ética significa para o crente a superação da figura do Pai.

A questão do mal e sua relação com a culpa exige ultrapassar um modelo redutor da perspectiva ética para além do fenômeno da acusação, da interdição e da condenação. Trata-se de encontrar um lugar pré-ético que escapa da alternativa do sujeito e da revolta. Afirma Ricoeur (1969, p. 442): “Chamarei a esta ética, anterior à moral da obrigação, uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir”.

Em *Finitude e culpabilidade* Ricoeur interpreta a mancha, o pecado e a culpabilidade como símbolos originários na formação mítica do comportamento humano, ou seja, esses relatos “levaram o ser humano a compreender-se a si mesmos dentro de seu mundo” (1982, p. 169). A mancha (o mal) representa o aspecto central do laço entre o ser humano e o sagrado, que integra o mesmo ser humano numa totalidade. Mas a compreensão da queda traz necessariamente a ideia de confissão. Esta se torna uma espaço de saída daquela situação e, ao mesmo

⁵ Fazem parte da literatura sapiencial os seguintes livros bíblicos: Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Sabedoria e Eclesiástico.

tempo, expressão concreta que se faz como emoção. A confissão projetada para “fora” do ser humano emoções inerentes à consciência da culpabilidade. A sensação da culpabilidade nos lança para o núcleo central pessoal, tornando-se uma “experiência radicalmente individualizada e interiorizada” (1982, p. 171). Na relação com o sagrado, esta experiência fundamental relatada como confissão reporta à experiência do pecado que atinge a todos os seres humanos em sua relação com Deus. Nos textos bíblicos encontramos inúmeros testemunhos tanto da confissão para extirpar o sentimento de culpa como de oferendas.

O problema da culpabilidade que está implicada pela mancha do mal nos põe o desafio de “estar disposto a suportar o castigo e a constituir-se em sujeito de punição” (1982, p. 261), mesmo sem sentir-se como autor do mal, e, pelo fato de sentir-se ser humano “ser capaz de responder às consequências de meu ato” (1982, p. 161).

A consciência de culpabilidade constitui uma verdadeira revolução na experiência do mal: o que aparece em primeiro plano não é já a realidade da mancha [do mal], a violação objetiva de uma proibição, nem a vingança conseguinte a essa transgressão, mas sim o mau uso da liberdade, sentido no fundo da alma como uma diminuição íntima do valor do EU. Esta é uma revolução importante: [...] a culpabilidade, engendrada em um princípio pela consciência de um castigo, revoluciona logo esta mesma consciência de punição, invertendo totalmente seu sentido: assim a culpabilidade exige que o mesmo castigo se converta de expiação vindicativa em expiação educativa, ou, para dizê-lo em uma palavra, em emenda (RICOEUR, 1982, p. 261).

Parte da cultura ocidental foi constituída na perspectiva moral que impunha uma norma e sua violação traz como consequência o castigo, a vingança, e a diminuição íntima do valor do Eu. Assim, o mito da queda e seu correspondente sentimento de culpabilidade referem-se ao mal uso da liberdade. Esta não é um construto abstrato ou metafísico, mas movimento de saída de um lugar e busca de outro lugar. O fato originário em termos éticos não é a obrigação, o dever ser, a proibição, e seu corolário, a obediência. Antes do sentido de obediência sentimos o desejo de ser, o exercício da liberdade. Ricoeur luta por ultrapassar uma hermenêutica redutora da vontade humana. É ne-

cessário ultrapassar a posição do primado absoluto da obrigação ou da intuição de valores a serem impostos sobre os ombros dos homens para seguir em direção ao desejo de ser. A crítica de Ricoeur a Freud situa-se nessa diferença entre as duas hermenêuticas relativas à culpa: redutora (Freud) e amplificadora.

O desejo de ser é a porta estreita da realidade humana, pois a manifestação do mal tem ali lugar de destaque. Se assim não fosse, não seria possível ao homem encontrar a declaração de uma liberdade que se reconhece responsável. Não há como afirmar a liberdade sem responsabilizar-se pelo mal. “É a confissão de sua responsabilidade que lhe permite entrever os confins desta origem radical”, afirma Ricoeur (1960, p. 15).

A questão ética⁶ alargada hermenêuticamente faz com que Ricoeur não tenha como se esquivar de sua formação religiosa protestante. Como ele mesmo sustenta: “Mais profundo, mais forte que o sentimento de culpa era a convicção de que a palavra do homem tinha sido precedida pela Palavra de Deus” (1995, p. 51). Contudo, como já mencionamos, sua preocupação em não misturar filosofia e teologia acabou arrastando-o “para próximo da noção de uma filosofia sem qualquer absoluto” (1995, p. 66). A questão da culpa assim pensada na perspectiva ética, situa-se entre a fragilidade e a capacidade humana; é uma ontologia do possível. O “eu posso” precede o “eu penso”.

A seguir vamos considerar a questão de Deus na filosofia de Ricoeur. Sendo uma filosofia sem absoluto, Deus não representa um objeto supremo do pensar, contudo está implicado no ato filosófico. A relação entre razão e fé, no entendimento de Ricoeur, não se reduz um problema intransponível que exige a eliminação de um dos pólos.

A IDEIA DE DEUS

Uma teologia do nome divino leva Ricoeur a uma hermenêutica da *dynamis* de Aristóteles e o *conatus* de Espinoza, interpretando tanto a força narrativa do texto bíblico para a pessoa que tenha tal texto como instrumento de reconhecimento em sua religiosidade e prática diária. Daí a importância de uma fenomenologia do *eu posso*:

⁶ “Chamarei a esta ética, anterior à moral da obrigação, uma ética do desejo de ser ou do esforço para existir” (RICOEUR, 1969, p. 442).

A analogia da ação é jogada em uma fenomenologia altamente diferenciada onde eu posso falar, eu posso agir, posso me recontar, ou seja, a saber, a capacidade de nomear-me a mim mesmo. Então, eu diria que é a fenomenologia do eu posso que corta e me permite concentrar-me sobre a leitura do repertório dinâmica-energia em sua capacidade de articular discursos fenomenológicos.⁷

Parece-nos que Ricoeur se encaminha para uma aproximação com o *Deus sive natura* de Espinoza, que é impessoal e fora de qualquer visão ética do mundo. Não se trata de um panteísmo porque ele não afirma que tudo é Deus. Afirma-se que tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode ser concebido. Deus é a causa imanente de todas as coisas. Deus não é uma causa transcendente, exterior e anterior das coisas, do mundo, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separando deles; exprime-se nas coisas e estas O exprimem. A totalidade constituída da realidade é a unidade eterna e infinita, ou seja, Deus.

Em Espinosa, o Deus artífice é substituído pela “potência inifinita”, uma energia-em-ação. O *conatus* é o esforço de cada homem para preservar a potência de Deus. As coisas são expressões da potência divina, pois “toda a coisa se esforça, enquanto está em si mesma, por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 1983, p. 180). Estamos diante de uma grande monadologia. O homem tem uma dependência horizontal em relação às coisas e uma dependência vertical em relação a Deus. O Deus que Ricoeur busca não é a fonte da obrigação moral, autor dos mandamentos, que poderia marcar a experiência ética do homem de maneira absoluta. Busca um Deus para se livrar da escravatura e ingressar na felicidade e liberdade.

O transcendente como o Totalmente Outro traz consigo a problemática da ilusão bem como a inviabilidade de uma problemática onto-teológica, que significa a rejeição de toda metafísica e religião. Afirma Ricoeur: “Esse processo de objetivação é, ao mesmo tempo, a origem da metafísica e da religião: da metafísica que faz de Deus um ente supremo, da religião que trata o sagrado como uma nova esfera de objetos, de instituições, de poderes de ora em diante inscritos no mundo da imanência, do espírito objetivo, ao lado dos objetos, das

⁷ RICOEUR, Paul *apud* KEARNEY, Richard. “L’homme capable – Dieu capable”. In: Rue Descartes, Hors série, Revue trimestrelle. *L’homme capable – Autour de Paul Ricoeur*, p. 40.

instituições, dos poderes, da esfera econômica, da esfera política e da esfera cultural” (RICOEUR, 1965, p. 509). As questões religiosas que remetem a um pós-morte sob a forma de um juízo final são recusadas por Ricoeur. Para ele é preciso escapar da ideia de retribuição, recompensa ou punição. A própria morte remete à relação arqueologia/teleologia e não me exime do desvelar-me ao morrer, pois no moribundo subsiste ainda uma último lampejo de vida. Nenhuma possibilidade há para um lampejo de uma outra vida, o que implicaria numa espécie de “duplicação cronológica da existência temporal dos vivos”. A ressurreição só pode ser pensada como “o fato de a vida ser mais forte do que a morte no sentido duplo de ele se prolongar horizontalmente no outro, meu sobrevivente, e de transcender verticalmente na ‘memória de Deus’” (RICOEUR, 1965, p. 242).

A VIA A-TEIA DA ARQUEOLOGIA E DA TELEOLOGIA

As posições desta filosofia sem absoluto e de uma pré-ética assinalam a enorme dificuldade que Ricoeur tem de admitir a ideia de um Juízo Final, assim como a ideia de uma retribuição, recompensa ou punição. Em uma carta endereçada a Olivier Abel em 1996, assim ele escreve (2012, p. XVI):

que Deus, quando da minha morte, faça de mim o que ele quiser. Não reclamo nada, não reclamo nenhum pós. Atribuo aos outros, meus sobreviventes, a tarefa de assumir o meu desejo de ser, o meu esforço para existir, no tempo dos vivos.

Desta forma, a questão toca no tema da Ressurreição que o levaria a se perguntar – “Ainda sou cristão?” (2012, p. XVIII). A ressurreição para ele nem é um processo contínuo da vida e nem a imortalidade da alma. Trata-se de um “salvamento infinitamente mais radical que a justificação dos pecadores: a justificação da existência” (2012, p. XVII).

Assim, a questão da culpa num primeiro momento (movimento) se pôs como uma dimensão pré-ética, também não se apresenta como um além que nos lança para a fé e para uma preparação para o juízo final. É preciso que a experiência de ser culpado não signifique uma resignação a um moralismo banal da humanidade e nem uma adesão

cega a uma teologia sacrificialista que supõe sempre um Deus juiz, vingativo, prisioneiro de suas ameaças, promessas e retribuições.

As ideias sobre religião e fé, que são em geral os caminhos que conduzem o pensar para um “além culpa”, em Ricoeur remetem a dois movimentos essenciais da história e da vida humana. Trata-se do movimento dialético da arqueologia e da teleologia. As religiões tomam esta dialética no sentido de um *arché* entendido como causa primeira ou princípio absoluto e criador e um *telos*, entendido como causa final. E assim princípio e fim são marcados por posturas de fé, muitas vezes, afirmadas dogmaticamente. Mas como o pensar autônomo incorpora esta dialética fundamental para pensar o problema da culpabilidade?

Novamente o pensamento freudiano se faz presente, mostrando que o caminho desta reflexão é feito através de um “*cogito ferido*”, que não se possui e que tem como verdade originária a confissão da inadequação e da mentira da consciência atual. *Arché* e *telos* devem ser pensados de maneira polar, fazendo parte de uma mesma coisa. Pode-se até dizer que, em termos arqueológicos, o desejo assume certa anterioridade por onde se articulam o sentimento de culpabilidade, bem como o temor de punição e o desejo infantil de consolação. O conceito de arqueologia então diz respeito à raiz do sujeito, e não a uma causa fundante do universo.

A análise freudiana não caminha na direção de uma síntese, e por isso não é possível encontrar a ideia de teleologia ali em seus escritos. Freud executa uma “decomposição regressiva”. São os leitores de Freud que se referem a uma teleologia. Alguns autores falam em “teleologia implícita” tentando interpretar seu pensamento a partir do pensamento hegeliano, muito presente em suas obras. Na dialética hegeliana teríamos então uma oposição radical entre as duas hermenêuticas. Diante disso como poderíamos apresentar filosoficamente *arché* e *telos*? Para Ricoeur, não é possível percorrer dialeticamente a sua contradição representada pelo *telos*. Não é possível em psicanálise avançar para além de uma análise, pois não há nenhuma síntese ou psicossíntese.

Ricoeur procura, então, estabelecer uma mediação filosófica possível entre arqueologia e teleologia. Entende ele que Freud, como leitor de Hegel, deixou em sua teoria um espaço para uma teleologia implícita ou latente. Ricoeur pensa tanto uma arqueologia do sujeito como da cul-

tura. A teleologia não é finalidade e nem se refere às causas finais, mas às significações. É em Hegel que ele encontra as bases para um pensar teleológico, acompanhando de perto Husserl. Nesse sentido, sua teleologia caminha no percurso de uma via a-teia, evitando a perspectiva onto-teológica das causas finais. Podemos, assim, faltar tanto de uma arqueologia do sujeito e da história como de uma teleologia de sentido.

Opera também Ricoeur um descentramento em relação à constituição do sentido no interior da consciência. Esta interioriza o que está posto nas estruturas objetivas, nas instituições, nos monumentos históricos e culturais, e obras da cultura. Esse movimento dialético é tomado de Hegel, pois “cada figura recebe seu sentido daquele que vem em seguida [...]. A verdade de um movimento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo” (RICOEUR, 1978, p. 376).

A relação entre filosofia e fé tem sempre trazido dificuldades ao pensar. Para Ricoeur (1978, p. 337):

O filósofo, mesmo cristão, possui uma tarefa diferente [do teólogo que está a serviço da fé]. Não estou de acordo para dizer que ele coloca entre parênteses o que ouviu e aquilo em que crê. Porque, como filosofar em tal estado de abstração, versando sobre o essencial? Também não estou de acordo que ele deva subordinar sua filosofia à teologia, numa relação servil. Entre a abstração e a capitulação há o caminho autônomo.

Ao mesmo tempo, a forma como Ricoeur pensa relação entre a psicanálise e a religião não objetiva nem a clínica e nem a pregação. Ele está convencido de que a via a-teia é um caminho mais promissor para os dias atuais, pois o modo de falar de Deus ou em seu nome como saber absoluto que explica e justifica a realidade não cabe mais nos parâmetros atuais do pensar filosófico e também teológico, pois uma teologia fundamentalista teria pouco ou nenhum sentido para o homem contemporâneo. A transposição para o espaço do mistério sob a forma de uma transcendência fora da história e do mundo, desconhecendo os limites da existência humana, não serviria nem à filosofia nem à teologia. A vida e a condição humana permanecem mistérios.

Então o movimento “para além da culpa” que seria proposto pela teologia fica implicado e fincado na teleologia. Até mesmo a teologia da esperança não escapa da perspectiva teleológica.

O conceito de arqueologia do sujeito permanece ainda muito abstrato enquanto tempo que não se lhe impõe, e de maneira dialética, como tempo complementar de teleologia. Só tem um arché o sujeito que tem um telos.

Se compreendo esta articulação entre arqueologia e teleologia, compreenderei melhor as coisas. E antes de tudo compreenderei que minha ideia de relflexão é ela própria abstrata, tanto tempo quanto esta dialética não ainda lhe for integrada (RICOEUR, 1965, p. 481).

A questão da culpa e, principalmente, o modo de se pensar para além dela, fugindo assim de toda perspectiva sacrificialista e evitando o “vale tudo” dos dias atuais, nos remetem à necessidade imperiosa não de um retorno ao modo “revival”, mas para olharmos os tempos atuais com novas ferramentas de análise e pensar. Ricoeur acompanha a crítica de Freud à religião, contudo não assume o ateísmo que advém de suas críticas. Para ele (1969, p.368):

O ateísmo não esgota sua significação na negação e na destruição da religião [herança que Freud obtem do positivismo do século XIX], mas libera o horizonte para algo distinto, para uma fé suscetível de ser chamada, ao preço de ulteriores precisões, de uma fé pós-religiosa, de uma fé para uma época pós-religiosa.

Do ponto de vista pessoal, como Ricoeur se portou ao avisinhar-se da morte? Nos derradeiros fragmentos do pensar ricoueria- no encontramos mais esforços para compreensão da facticidade. As representações do luto através do imaginário nos põem em frente da pergunta por onde andam ou estão os nossos próximos já mortos. Há uma recusa de imaginar um além, a ideia de um Juízo Final, afastando a ideia de retribuição, de recompensa ou de punição; e a presença do limite que a morte nos impõe nos força a uma “conversão ao aquém”. Não se trata de se preparar para a morte, pois nos cabe uma meditação sobre a vida e o fato de se permanecer “vivo até”; trata-se de um ser-contra-a-morte e não um ser-para-a-morte. “O limite revela uma oscilação íntima das nossas existências ordinárias. E a esperança se recolhe nessa sóbria franternidade, quase franciscana, de ser entre

as criaturas, mas sem renunciar a procurar ser si mesmo, até o fim, a manter seu lugar no momento em que cedemos nosso lugar” (2012, p. XII), afirma Olivier Abel prefaciando a obra póstuma de Ricoeur. E por onde começar esse aprendizado tardio? pergunta-se Ricoeur. “O essencial está próximo demais, logo demasiado encoberto, demasiado dissimulado. Ele se descobre pouco a pouco, no fim” (RICOEUR, 2012, p.7). A pergunta sobre a sorte dos mortos não cabe nos limites do pensar ricoeuriano e deve ser exorcizada, “porque minha relação com a morte ainda não ocorrida é obscurecida, obliterada, alterada pela antecipação e pela interiorização da questão da sorte dos mortos já mortos” (RICOEUR, 2012, p. 9). E conclui de maneira enfática: “Minha batalha é com e contra essa *imagem* do morto de amanhã” (2012, p. 9). Afirma Ricoeur (2012, p. 10):

Todas as respostas dadas pelas culturas acerca da sobrevivência dos mortos se inserem nessa questão não questionada: passagem a outro estado de ser, espera da ressurreição, reencarnação ou, para espíritos mais filosóficos, mudança de estatuto temporal, elevação a uma eternidade imortal. Mas estas respostas são respostas a uma questão formulada pelos sobreviventes acerca da sorte dos mortos já mortos.

E por que eu interiorizo uma questão *post mortem*? Nesse caminho de luta tem papel predominante o religioso que iguala o Essencial fazendo com que as religiões percam seus limites territoriais e culturais. Através da morte as barreiras culturais entre as religiões é transcendida; o morrer torna-se transconfessional, transreligioso. O Essencial não se refere aos códigos religiosos das confissões. O Essencial é o movimento de transcendência que rompe esses códigos e dogmas confessionais.

Ricoeur se recusa a buscar na ressurreição uma forma de sobrevivência; contudo, empenha-se sempre e de maneira incessante no desejo de viver. O pós morte se transfere aos outros, sobreviventes que estiveram ao meu redor. Cabe-lhes a tarefa de assumir o meu desejo de viver, ou de existir no tempo dos vivos. O desafio que se coloca para a teologia é se ela deverá ser uma reflexão sobre um Deus que exige sacrifícios, portador de vingança, ou sendo um juiz e prisioneiro de suas próprias promessas ou uma teologia que se revela em grande parte como ficção

teológica e política. Ricoeur assim escreve num bilhete, duas semanas antes de morrer a uma amiga: “Querida Marie. É na hora do declínio que a palavra ressurreição se eleva. Para lá dos episódios milagrosos. Do fundo da vida, surge uma força, que nos diz que o ser é ser contra a morte. Creia-o comigo. Seu amigo Paul”.

REFERÊNCIAS

- ESPINOSA. *Ética III*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Do texto à ação: ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.
- _____. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Piaget, 1995.
- _____. *Philosophie de la Volonté. Finitude et Culpabilité, I*. Paris: Aubier Montaigne, 1977.
- _____. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- _____. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- _____. *Vivo até a morte: Seguido de Fragmentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. *Nas fronteiras da filosofia: Leituras 3*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *La finitude y culpabilidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaio de hermenêutica*. São Paulo: Imago, 1978.

Intuição e Dialética: Gabriel Marcel no limiar da Ontologia

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

UNIOESTE

1. ESTADO DE QUESTÃO

Anos antes de eclodir a Primeira Grande Guerra, cujo centenário ora se completa, um jovem estudante de filosofia ensaia algumas reflexões seminais que, programaticamente, viriam pautar a agenda do debate fenomenológico de início de século. Trata-se de Gabriel Marcel (1889-1973), que uma vez formado na tradição do neocriticismo e do espiritualismo francês, tendo, pois, Brunschvicg e Bergson como mestres, além da influência do idealismo alemão¹, dá os primeiros passos rumo a uma desconstrução dessa herança. Em meio à atmosfera de uma guerra iminente (na qual, aliás, chega a se engajar como voluntário junto à Cruz Vermelha), Marcel não parece perder de vista outro campo de batalha talvez ainda mais duro e sutil que de todas as guerras: a crítica do “saber absoluto”. Tal forma de “saber” encontra no “espírito de abstração” a sua mais emblemática expressão, ou seja, a presunção de abstrair o sentido último do ser e da experiência, abstenendo-se de uma comunhão ou participação mais viva e concreta com o real. Não há dúvida, portanto, de que o fenômeno da “crise da metafísica” vige, nesse momento, como um estado de questão sintomático e,

¹ Ver: (MARCEL, 1998, p. 16; 30).

nessa medida, passível de um diagnóstico mais profundo no limiar de uma reflexão ontológica crucial em curso. E isso, pela mais forte razão de que a imminente Guerra de então nada mais deflagraria, em escala mundial, do que um estigma niilista daquela mesma crise, cuja origem tem, a rigor, no “espírito de abstração”, o seu “fator”, implacavelmente, determinante².

Ora, é esse quadro que, em linhas gerais, Marcel retrata como pano de fundo em seu primeiro trabalho publicado em 1912 na *Revue de Métaphysique et de Morale: Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition*. O texto, malgrado o seu caráter germinal, não perde, ao mesmo tempo, o seu valor prospectivo como signatário de uma via heurística de pensamento, ou melhor, de uma experiência de pensamento. Marcel convoca a racionalidade a uma autocrítica mais franca quanto possível no sentido de que não há filosofia se prescindirmos daquilo que propriamente a caracteriza, isto é, o “espírito de busca”; uma “busca tateante” sem deixar, ao mesmo tempo, de se engajar de maneira mais revigorante, sobretudo, quando se encontra em meio aos escombros de uma guerra metafísica travada por gerações³.

Nessa direção, a fim de melhor medir o alcance desse movimento crítico-heurístico, acompanhemos, mais de perto, essa convocação que o referido ensaio parece despertar.

2. A CRÍTICA AO SABER ABSOLUTO: INTUIÇÃO VERSUS DIALÉTICA

A estrutura do texto se articula a partir de dois momentos recíprocos: o primeiro, de caráter hipotético, acentua, em termos programáticos, o estado de questão levantando, pois, algumas hipóteses, questionamentos, provocações. O segundo, crítico-propositivo, fornece algumas indicações que, embora sumárias, projetam, a essa altura,

² A este propósito, consultar o instrutivo capítulo “Espírito de abstração, fator de guerra”, em (MARCEL, 1991, p. 97-102).

³ Tal “guerra” será aquela travada por um clássico duelo entre “titãs”: de um lado, o pensamento dialético que se afirma como uma arte que opera por mediações; de outro, a intuição, seja esta uma faculdade, um método ou conhecimento, operado sempre de modo imediato. A batalha entre esses dois estilos canônicos, na história da filosofia, será marcada por uma posição infranqueável acerca do estatuto ontológico. O texto de Marcel polemiza justamente o alcance e limites desse *modus operandi* em sua pretensão de constituir um modelo *sui generis* de saber, o “saber absoluto”.

um espectro parcial dos temas corolários que serão desenvolvidos ao longo da produção madura do autor.

O ensaio parte de um objetivo claro: o de determinar em quais condições uma filosofia da intuição pode se constituir. Por “filosofia da intuição”, se compreende toda doutrina que afirma que o ser só pode ser alcançado intuitivamente. Assim, quaisquer que sejam suas distintivas formulações, uma doutrina da intuição é aquela que, em regra, funda e conserva sempre a distinção entre o “que é” e o “que aparece”, entre o “ser” e as suas “manifestações”, ou seja, separa, arbitrariamente, “ontologia” e “fenomenologia”. Por isso, pouco importa o que seja precisamente atribuído a essa intuição, seja ela um fato empírico, seja um domínio exclusivamente psíquico, a título, pois, de uma exigência absoluta do espírito. Em qualquer desses níveis, a essência permanece a mesma: o ser e o aparecer são absolutamente mantidos num regime de “guerra fria”, quer dizer, demarcados sob o sistema de uma “apartheid” teórica no âmbito do conhecimento. Isso, contudo, não é tudo. No contexto dessa problematização, é preciso ainda avaliar outro nível de distinção tradicionalmente estabelecido: a cisão entre a intuição e o pensamento discursivo (a dialética) como procedimentos, a rigor, imiscíveis como a água e o óleo. A questão consiste em saber em que medida uma filosofia da intuição, para se constituir, se obriga em fazer apelo à dialética. Ou ainda: qual valor cabe atribuir à dialética ou às dialéticas assim postuladas.

Posto isso, Marcel se pergunta se a habitual distinção entre intuição e dialética é passível de ser sustentada de seu ponto de vista próprio, ou seja, se a afirmação da intuição não implicaria na negação dela mesma? Ora, um certo resultado, por mais paradoxal que pareça, já é patente aqui: “a filosofia da intuição deve reconhecer na dialética, pelo menos, um papel essencial” (MARCEL, 1912, p. 639). É partindo desse reconhecimento essencial, que o filósofo advoga uma primeira tese: “afirmar a intuição como independente de toda dialética seria, necessariamente, negar o pensamento – negar todo pensamento – negar, portanto, a própria intuição ou, pelo menos, toda afirmação que nela reside” (MARCEL, 1912, p. 639). Como, então, resolver esse paradoxo? Que alquimia, afinal seria essa, entre duas ordens de tratamento, a rigor, inconciliáveis?

Marcel parece estar firmemente convicto não só quanto ao mérito, mas a dificuldade que tal tarefa impõe e, por isso, um primeiro passo investigativo consiste em refutar certas contradições, evitando, pois, que a análise incorra numa espécie de círculo vicioso. Daí decorre a importância de que também se “determine os princípios de uma dialética positiva por meio da qual a intuição, tomada, inclusive, num sentido inteiramente novo, tornar-se-ia o acabamento necessário” (MARCEL, 1912, p. 639). Essa tarefa só logrará êxito se não abdicarmos, radicalmente, de uma crítica racional da ideia de “saber absoluto”, ideia esta intimamente solidária ao ideal clássico da doutrina da intuição. Nessa direção, se demonstrarmos que a ideia de saber absoluto é contraditória em si mesma, uma filosofia da intuição não tem como vingar. Aliás, não se trata apenas de problematizar em quais condições uma filosofia intuitiva é possível, mas, mais profundamente, *se ela o é*.

Resta, pois, avaliar até onde o “saber absoluto”, em sua presunção transcendental, resiste à crítica, no momento em que, a doutrina da intuição nele travestida, professe fielmente que o ser esteja, em sentido geral, presente no espírito ou, ainda, que lhe seja absoluto ou imediatamente acessível. O que cabe aqui indagar é qual o poder dessa imanência prescritiva que absorveria, de um só lance, a realidade última do ser? Ora, é a prerrogativa dessa imanência que permanece ainda indeterminada, avalia Marcel. O que não se pode perder de vista, indica ele, é que a “filosofia da intuição”, não obstante o seu estatuto próprio exige, por princípio, certa inspeção metódica pela qual o ser é, enfim, alcançado. A questão é: como se opera tal especificação? A resposta só pode ser uma: “por via de exclusão”. Essa é uma condição necessária mediante a qual o intuicionismo crê se afirmar, ou seja, acredita demonstrar o quanto a dialética jamais é capaz de apreender o ser. É assim, por exemplo, que o racionalismo de Hamilton⁴ e o empiris-

⁴ Filósofo escocês (1788-1856), professor de Lógica e de Metafísica na Universidade de Edimburgo. Em tese, ele advoga que o conhecimento é condicionado pelas leis do pensamento. “Pensar é condicionar”, o que afasta qualquer possibilidade de se conhecer o incondicionado, o infinito e, portanto, o absoluto. Ora, é esse rastro flagrantemente kantiano do argumento de Hamilton, que o jovem Marcel tem em vista em sua primeira formulação crítica do racionalismo dogmático. (Cf. HAMILTON, 1860).

mo de Bergson⁵ ilustram, paradigmaticamente, o quadro geral dessa ofensiva em relação à “dialética” no sentido de não reconhecer nesta, qualquer competência ontológica para tanto. O que tornam ambas as posições convergentes é precisamente a ideia em torno de algo que não pretendem criar ou engendrar, mas que se dá a si mesmo. Como explica Marcel:

Até mesmo quando a doutrina empirista chegava a estabelecer a existência de uma função diferente da inteligência, como, por exemplo, o instinto, isso só poderia realizar-se por um processo *a priori* (em sentido próprio) do pensamento que relacionava essa função ao ser. A ideia de ser é logicamente e racionalmente precedente a toda demonstração empírica ou não que pretenda fixar a impotência metafísica do pensamento discursivo (MARCEL, 1912, p. 641).

Trocando em miúdos, só para ficar com esse quadro explicativo, a dialética é, aos olhos do intuicionista, um procedimento inócuo em relação à ideia de ser, uma vez que o próprio ser, em si mesmo, está, *a priori*, imediatamente presente no espírito. Para se ter acesso a ele, é absolutamente dispensável qualquer mediação. É essa exclusão quanto à incapacidade ontológico-transcendental da filosofia dialética que a doutrina da intuição especifica arbitrariamente. Marcel passa então a mostrar que, embora pressuposto, tal critério carece ser devidamente justificado. Quer dizer: uma vez investido de uma autoridade sabe-se lá de onde, o intuicionismo assume, a bem da verdade, a forma de uma dialética negativa, acreditando piamente, com isso, de estar isento a qualquer crítica e, portanto, valendo-se do mais absoluto direito de negar o valor ontológico da dialética. A questão é: como a

⁵ Marcel se reporta, nesse momento, a toda uma tradição de pensamento, da qual a figura de Bergson insurge como que paradigmática na medida em que a noção de ser não teria se desprendido nesse autor ainda, de uma série de associações escolásticas. Daí infere-se o caráter “empirista” ou “realista” do bergsonismo. Frente a este intuicionismo positivista de princípio, Marcel parece admitir, em textos posteriores, a noção de uma *intuição cega*. Por que “cega”? Porque ela só se legitima, para além de qualquer poder de clarividência, isto é, se não for um olhar cristalino, absolutamente puro e abstrato em face do real. Há um ponto cego de toda reflexão e é esse aspecto que o idealismo ou o realismo de tipo bergsoniano, deixa de retratar. Para maior esclarecimento acerca desse ponto, ver: (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 78-102).

intuição alcança, absolutamente, o ser? A que custo? Se “essa afirmação é posta como um juízo objetivo, o pensamento puro parece se definir implicitamente, ele próprio, como transcendente em relação ao ser, isto é, como independente dele em sua essência – e, por conseguinte, parece que ele nega o ser como absoluto” (MARCEL, 1912, p. 642). Ora, há contradição maior que essa? Posto o problema noutros termos, se somente a intuição subsiste como agente de conhecimento, como ela pode, enfim, tornar-se um objeto para o pensamento puro? “É preciso”, portanto, nota Marcel (1912, p. 642):

[...] admitir que o pensamento puro esteja mesmo em condições de por a intuição como aquilo que nela mesma é algo diferente da inteligência – como aquilo que *resta* do pensamento puro, quando esse aqui suprime, dele próprio, o elemento discursivo ou intelectual. [...]. É evidente que, ao definir desse modo a intuição, cada vez mais claramente parece que o pensamento puro se proíbe, ele mesmo, de absolutamente, por o ser, quer dizer, de fazer dele um objeto (MARCEL, 1912, p. 642).

Eis, em resumo, o caráter geral da filosofia da intuição aqui em vista: a fim de se instituir em sua mais absoluta pureza, ela se eleva a uma ordem de pensar que elimina, de si mesma, todo elemento discursivo. De uma maneira geral, o ser só se encontra presente ao espírito em função dessa exclusão arbitrada e abstrata; exclusão essa jamais justificada pelo intuicionismo metafísico. Por isso, não há outra conclusão a ser inferida senão de

[...] que a intuição (que alcança o ser) supõe a intuição (que afirma a imanência). Mas, como desde então, dissemos, o círculo vicioso não pode ser, para uma filosofia da intuição, o sinal de uma contradição, mas o de uma necessidade interna. A objeção que nós mesmos fizemos valer contra a interpretação segundo a qual a dialética negativa se fundaria na intuição, não cabe mais, pois é possível que não haja aqui, propriamente falando, demonstração. O que muito se pode responder pelo que me parece, é antes isso: uma filosofia não pode se constituir conscientemente em torno de um círculo vicioso, senão sob a condição de negar absolutamente o valor do pensamento, definido como um progresso lógico ou dialético. Desse ponto de vista, a intuição

(que manifesta a imanência) e a intuição (afirmada como a única capaz de apreender o *ser*⁶) são um só e mesmo ato pelo qual a vida metafísica do espírito se esgota completamente. O pensamento destruiria esse ato buscando justificá-lo, uma vez que tal justificação suporia uma série de procedimentos lógicos os quais a filosofia da intuição não deve e não pode reconhecer valor algum. (MARCEL, 1912, p. 642-643).

O vício desse modelo reflexivo, já é, sintomaticamente, deflagrado no interior mesmo de um círculo do qual jamais sai: mais que uma necessidade interna, uma contradição congênita. Marcel problematiza essa circularidade *sui generis*, perguntando-se o que ocorreria caso não tivéssemos consentido que a intuição implicasse, em termos absolutos, num pensamento puro? Assim, se a tese primeira da apreensão do ser na imanência se limita a uma intuição, a filosofia fundada sobre aquela é o oposto de um pensamento, quer dizer, ela se nega a pensar. “Interessa compreender”, pois,

[...] que, o que é contraditório, em virtude da demonstração precedente, é que não é a proposição segundo a qual a intuição estabelece a imanência (se esta proposição é tomada nela mesma); mas a coexistência dessa proposição com a afirmação que se apoia na capacidade ontológica exclusiva da intuição, uma vez que essa aqui só pode ser estabelecida por uma dialética. Pode ser, por conseguinte, nisso admissível, que seja a intuição que manifesta a imanência. De fato, veremos que isso não é assim: a imanência real, quer dizer, a imanência no espírito do ser enquanto ser, só pode ser estabelecida por uma dialética positiva que se funda numa crítica da ideia de saber absoluto; mas isso não significa, ao mesmo tempo, que ela alcance o ser. (MARCEL, 1912, p. 643).

Como vemos, o argumento circular do ideal do saber absoluto, cava a sua própria cova: nele coexiste a tese da imanência com o ato ou a operação exclusiva acreditando apropriar-se do real à revelia de sua dialética interna. O que se decreta, por esse ato, é a ruína ou morte mesma da experiência intuitiva e, com ela, do pensamento mais próprio. Por isso, Marcel quer pensar outra ordem de dialética que salvasse

⁶ No original, “*comme capable de l’être*”. Inserimos o verbo “apreender” para tornar a passagem mais fluente e, portanto, harmônica à hermenêutica do texto.

a razão: uma dialética que não renuncie a uma crítica do saber absoluto e que, portanto, não caia em contradição ao pretender apreender o ser logicamente. Trata-se de uma dialética não mais adstrita a uma imanência transcendental, sem o senso mínimo de uma autocrítica. Disso intervéem a crítica de que afirmar a intuição é, pois, pensá-la, destruí-la no sentido em que até aqui se tem definido. Ora, em que medida, então, o saber intuitivo exprime a negação de todo o pensamento? Mais uma vez, essa negação se opera por obra e graça da ilusão realista da qual tanto o racionalismo quanto o materialismo não passam de reflexos. O materialismo implicava na afirmação de que o ser, em si mesmo, é acessível ao pensamento. Ora, essa afirmação não se apoia em nenhuma dialética: ela supõe, de um lado, um ato igualmente imediato pelo qual o ser é apreendido como idêntico a um dado material analiticamente isolado e posto em si. À medida que se identificava esse dado, seja ele a matéria, o movimento, a vida ou a sociedade, o realismo se destruía em si próprio como pensamento. O mesmo sucedia com o “idealismo absoluto” que não é senão o “realismo do saber”.

Cumpre, então, se perguntar qual dialética (na contramão do realismo em suas versões espetaculares), estaria em melhores condições de recolocar a questão do ser, sem, no entanto, reduzir este, em termos analíticos, ou seja, abstrai-lo a título de objeto. Marcel advoga que essa “dialética não deve se exercer sobre a *ideia de ser*, mas sobre o *ser ele-mesmo*” (MARCEL, 1912, p. 644; grifo nosso). Eis, aqui, o núcleo da tese de Marcel: ao atribuir outro papel à dialética, o filósofo compreende que a tarefa, para o momento, não é mais a de operarmos com uma simples ideia ou conceito de ser. Permanecer nesse nível, excludente por definição, é manter-se ainda numa posição arbitrária, absolutamente criteriológica e, portanto, conforme visto, irremediavelmente contraditória. O problema é que a distinção entre “o ser” e a “ideia de ser” se assenta sempre num caráter ideal, quer dizer, puramente abstrato. Sabe-se, pois, que a doutrina da intuição é movida por uma obsessão imperiosamente titânica: a dialética é impotente ao converter a “ideia de ser” em “ser”, mas, curiosamente, a própria intuição, a fim de poder se exercer, supõe, ao mesmo tempo, que o ser seja dado (e não dado por ela). A partir desse salto, que saldo é esse que, enfim, se obtém? Quer dizer: como o dualismo do ser e a ideia de ser pode ser

pensado? Ora, o que Marcel questiona é o poder dessa operação, dual por princípio, e, portanto, irrevogável criteriologicamente.

Por isso, a necessidade de que se investigue o fundamento da distinção entre o “ser” e a “ideia de ser”.

3. “SER” E A “IDEIA DE SER”

Supomos, com efeito, que essa distinção não seja legítima e que convém, pois, identificar o “ser” e a “ideia de ser”. Quais seriam as consequências de tal identificação? Em que se torna, de início, a dialética negativa presumida pela doutrina clássica da intuição? Com qual direito ela proíbe a dialética de se aplicar a uma ideia? Ora, vimos que a intuição só se eleva *de per se*, isto é, por sua eficácia própria: esse é o seu gesto, por assim dizer, transcendental, por excelência convertendo, de forma imediata, a “ideia de ser” em “ser”. É essa conversão, julga Marcel, que permanece um *modus operandi* ainda indeterminado. Qual é, portanto, a sua natureza? Em primeiro lugar,

É evidente que ela não deve se limitar àquela do real e do irreal. Caso contrário, a intuição se reduziria em ser a apercepção do imaginário. Poder-se-ia demonstrar, sem grande dificuldade, inclusive, que essa distinção entre o real e o irreal é equívoca, além de, fundamentalmente, ser desprovida de valor metafísico. No sentido amplo da palavra real, o fictício é ainda real, porque ele implica processos psicológicos de elaboração (do qual ele é o produto fixado); processos tais constituintes de uma realidade. Ora, por o fictício fora do psicológico parece que não seja nada mais que por tudo. Do nada, propriamente falando, não há intuição possível, até porque, afirmamos, desde então, que a intuição não pode ser posta como conhecimento ou como criação. Em nenhum desses dois casos, o nada pode cair sob as suas presas. (MARCEL, 1912, p. 646).

Assim, se a oposição entre o real e o imaginário (ontologicamente equívoca e, portanto, indevida) não serve de parâmetro para justificar a natureza da relação entre o “ser” e a “ideia de ser”, resta, pois, “determinar o critério do ser considerado enquanto ser; do ser enquanto se distingue de sua ideia e talvez mesmo se oponha a ela”. (MARCEL,

1912, p. 646). O que cumpre inquirir é o estatuto fundado pela doutrina da intuição no momento em que se converte numa “criteriologia do ser” (MARCEL, 1912, p. 646).

Na reflexão, entretanto, essa aparência se dissipa: ora, precisamente, uma criteriologia do ser não seria possível se o ser fosse uma ideia; se, enfim, pudesse se reconhecer em certos caracteres e se distinguir de outras ideias. Pois bem: como estabelecer um critério acerca daquilo que não é um ideia (ou que dá no mesmo, daquilo que não coincide com sua ideia)? Se uma metafísica como a de Leibniz se funda numa criteriologia do ser – a teoria da substância não poderia ser, aos nossos olhos, outra coisa – é que ela supõe, de maneira absoluta, essa identidade do ser e da ideia de ser, do ideal e do real, que mais tarde se afirmará, pois, de uma maneira explícita, em um Hegel ou em um Schelling. (MARCEL, 1912, p. 646-647)⁷.

O mínimo que se pode assinalar nesse registro é que a crítica ao princípio criteriológico, também deflagrado no substancialismo leibniziano, incorre na velha contradição: é insustentável aplicar qualquer critério àquilo que justamente não é uma ideia, ou seja, o ser, ele mesmo. Nesse contexto, a lógica da identidade não passa de um artifício, sem dúvida, engenhoso, mas que não é senão vicioso e, portanto, ilegítimo. A prerrogativa dessa lógica uma vez aplicada ao argumento do dualismo parece perder todo sentido na medida em que o próprio ser não se define por nenhum critério e, que, em última análise, nada acerca dele pode ser referido ou idealmente identificado. A bem da verdade, ambas as alternativas não se distinguem:

Negar o ser é unicamente negá-lo como estranho ao pensamento; afirmá-lo como idêntico ao ato que o põe. Podemos, pois, pararmos nessa afirmação? Ela causa, de forma necessária, a destrui-

⁷ “Um problema de ordem cada vez mais histórico e filosófico poderia se colocar aqui. Sustentamos, com efeito, que a intuição implica, absolutamente, um desvio entre o ser e a ideia de ser. Dessa forma, a metafísica de Schelling, fundando-se inteiramente sobre a intuição intelectual, afirma, todavia, que o ideal e o real são idênticos. Parece-me que isso ou bem constitui uma objeção contra a nossa tese ou bem denota uma contradição interna da filosofia de Schelling. Sem aprofundar, contudo, a questão, responderemos, de bom grado, que a intuição intelectual em Schelling não é, propriamente dizendo, uma intuição, mas, bem antes, a razão se apreendendo seja nela mesma, seja em alguns de seus objetos (como a arte, por exemplo)”. (MARCEL, 1912, p. 647). Veja ainda: (MARCEL, 1971).

ção (*ruine*) da filosofia da intuição da qual havíamos decidido em investigar as condições; mas isso não constitui, necessariamente, um argumento contra ela. Talvez, estendida até o limite, essa doutrina caia numa contradição; num pensamento que não é um pensamento. Nós devemos, portanto, considerar o ato que põe a identidade entre o ser e a ideia de ser. Se esse ato se destrói, nele mesmo pensando-se, uma filosofia da intuição pode ainda subsistir. O que temos que ver é em quais condições. (MARCEL, 1912, p. 647).

Convém agora, fora de toda condição previamente posta, perguntar se há ou não identidade entre o “ser” e a “ideia de ser”. Da solução que aqui se chegará, dependerá a resposta à questão de saber se uma filosofia da intuição em geral é possível e não mais apenas em quais condições ela, efetivamente, seria. O que Marcel denota é, pois, a implicação mútua entre a lógica da identidade ontologicamente inferida e o ideal clássico do saber absoluto; ideal este compreendido como um “sistema” em sua máxima “perfeição”:

Se, com efeito, o ser se reduz a sua ideia e se esgota nela, é porque o pensamento enquanto conhecimento (como ideia) é absolutamente autônomo; é porque há implicação perfeita de todas as ideias umas nas outras. Elas constituem um sistema absoluto que é o ser esgotando a totalidade das determinações do real. É evidente que quando se fala de sistema perfeito, a questão de saber se este sistema pode ser realizado minucioso e completamente por um pensamento empírico, permanece aberta. O que queremos dizer é que o pensamento empírico é obrigado a por a ideia desse sistema, situando cada um dos conhecimentos particulares no interior do próprio sistema idealmente constituído, de modo que a verdade resida, para ele, na possibilidade de relacionar um conhecimento de conjunto, de integrá-lo nele. (MARCEL, 1912, p. 648).

A questão nevrálgica diagnosticada na crítica acima é o do esgotamento da interrogação ontológica. Ou seja, o ser é reduzido, puro e simples, à condição de objeto. E isso, por força de uma autonomia do pensamento que se eleva e se fecha num sistema absoluto. É a partir desse “saber sistemático” que o “ser” e a “verdade” se definem, em absoluto. Sendo assim:

A significação ontológica da doutrina do saber absoluto é extremamente clara: o ser, quer dizer, a ideia de ser torna-se, simplesmente, em tudo, a Ideia, isto é, o próprio sistema que tentamos definir. Ele é o pensamento verdadeiro tomado em sua totalidade. Ele é a verdade. E, ao mesmo tempo, ele está para além da verdade, uma vez que é em relação a ele que há uma verdade. (MARCEL, 1912, p. 648).

É por conta desse absolutismo regiamente ilimitado e sistematicamente autocontraditório que a dialética positiva se vê, no dever, de se converter numa crítica da própria ideia de saber absoluto. A questão é que “essa crítica não deve e não pode ser empírica, uma vez que não há, evidentemente, nada na experiência; nada no campo total do saber que jamais possa constituir um obstáculo para aquela ideia própria”. (MARCEL, 1912, p. 649). É que esse saber, como vimos, só se institui como um poder de assimilação e de redução ideal. Ele absorve e compreende em si tudo o que se opõe ao seu desenvolvimento pleno. Ele é a alma mesma da ciência, instituindo-se, pois, como liberdade pura, cujo dinamismo próprio é comparável ao racionalismo rígido do passado. É por isso que uma crítica consistente a este ideal de conhecimento não se exerce do ponto de vista do fato. Ela tem que se exercer noutra direção, qual seja, a de “estabelecer, dialeticamente, que a ideia de saber absoluto, concebida como condição de todo pensamento, é, ela própria, contraditória, ao mesmo tempo em que comunica a todas as ‘ideias’ que dela se pretende depender, o gérmen de contradição e de morte que está nela” (MARCEL, 1912, p. 649).

Ora, como vemos, Marcel acredita não ser impossível demonstrar a validade de tal crítica. Para tanto, vai mais longe: ele se pergunta se o ideal do saber absoluto no qual se pretende englobar todas as determinações do pensamento real (em particular, o próprio “ser”) está totalmente franqueado dessa subjetividade na qual Kant via, com razão, a condição necessária de todo conhecimento objetivo.

Não se pode, parece-me, liberá-la, senão renunciando fazer dela, um objeto de conhecimento. É preciso, então, que haja algum recurso, seja em um expediente como a intuição, seja em qualquer instrumento forjado pela circunstância (um pensamento que seria objetivo sem ser um conhecimento). Mas se é impossível fran-

quear verdadeiramente; se ele (enquanto pensamento intuitivo) permanece realmente um objeto suspenso em um pensamento criador ou construtivo, como declarar que ele é o *ser*, que ele esgote nele mesmo as determinações? (MARCEL, 1912, p. 649).

Marcel leva em consideração que também aqui se poderia recorrer a um expediente verbal e admitir, por exemplo, um “sobre-ser”, isto é, um “princípio ideal que seria a condição transcendente do ser” (MARCEL, 1912, p. 649). O problema é que esse princípio tomado em si mesmo, ao se por, torna-se ideia. Logo: ou bem ele entra naquilo que, antes denominava “ser” recaindo nas malhas de um novo sistema, ou bem ele lhe permanece exterior de modo que o “ser” não é mais que um sistema total de ideias. A opção não será outra senão a de abrir uma terceira via: “a passagem a uma teoria do ser” (MARCEL, 1912, p. 650). Essa nova passagem será aquela em que o pensamento deve se “afirmar” (e, portanto, “não se por”) como em si irreduzível a toda objetivação, o que acabaria, inevitavelmente, convertendo-se em ideia ou num sistema de ideias. Essa passagem deve, portanto, partir do pressuposto de que o “‘sistema’ não pode ser pensado; que ele não possui o ser nem como ideal a realizar, nem como conteúdo de um pensamento absoluto” (MARCEL, 1912, p. 650). O problema do sistema é que ele parece cumprir duas ordens de exigência, a rigor, contraditórias entre si: uma era a perfeição, no sentido kantiano de uma funcionalidade formal “*formelle Zweckmässigkeit*”; a outra era a totalidade, de certo modo, extensiva, compreendendo em si o conjunto dos pontos de vista finitos, ou seja, o conjunto dos erros possíveis. A questão é que em função da verdade não poder se definir em relação ao sistema, o próprio sistema deve ser perfeitamente ordenado. Há aí, em sentido próprio, como caracteriza Marcel, uma “exigência lógica do espírito”. A outra exigência é de natureza metafísica. Ora, a clássica solução de que o erro seria uma simples privação do ser ou pura negação, nada mais parece, aqui, como que exclusivamente verbal, uma vez que o erro não é senão uma negação determinada. Essa determinação própria exprime o limite de certo poder fixado, mas que, por assim dizer, se define qualitativamente por seus próprios limites. Sob esse prisma: o espírito pode reduzir somente por abstração: ele não passa de um fragmento da potência total. Como o filósofo escreveria, anos depois: “é por uma ficção

que o idealismo sob sua forma tradicional buscara manter, à margem do ser, uma consciência que o põe ou o nega” (MARCEL, 1949, p. 54). Assim, pois: “o critério da abstração não pode ser senão uma abstração [...]; não há critério de um critério quando este critério é, ele próprio, absolutamente primeiro” (MARCEL, 1961, p. 27).

Uma vez deparado com o limite de uma filosofia transcendental⁸, criteriológica por princípio, o recurso que cabe é o de retornar a um nível de pensamento: o pensamento finito. Marcel se pergunta, nesse instante, se o pensamento finito é, em si mesmo, uma ilusão e, em razão disso, até que ponto pode ser integrado no sistema do próprio saber absoluto. Parece possível – acredita ele –, “também demonstrar que o sistema absoluto não pode se constituir idealmente senão em sua oposição a um pensamento finito, que, por conseguinte, supõe este como seu correlativo não havendo, portanto, como assimilá-lo realmente” (MARCEL, 1912, p. 650-651). Em tal perspectiva, “é evidente que o problema do saber absoluto é também aquele das relações do infinito e do finito: o saber absoluto é infinito no sentido de que ele não se confronta com nenhum limite externo; uma vez que esse limite seria, para ele, um dado puro, alguma coisa de abstrato e de inassimilável” (MARCEL, 1961, p. 23). Na verdade, “o saber absoluto compreende em si a verdade de todos os conhecimentos finitos que, enquanto tais, estão irresistivelmente, fadados à contradição. A verdade do finito está no infinito” (MARCEL, 1961, p. 26). Ora, se o saber absoluto supõe eliminar o pensamento finito, “ele não esgota nele todos os modos de pensamentos. Ele é um saber entre outros saberes. Logo, ele não é absoluto” (MARCEL, 1912, p. 651). Por isso, para além de tudo o que se presume na doutrina clássica da intuição, se há algo inesgotável, é o “ser”. Ele é o “princípio de inexauribilidade [...] a resistência à dissolução crítica” (MARCEL, 1935, p. 148).

O que o jovem Marcel esboça nessas breves indicações sumárias, é uma nova ordem de exigência concêntrica em sua intenção última: ela se realiza seja enquanto crítica ao próprio criticismo e ao intuicionismo em geral, seja ainda, como abertura de possibilidade a uma nova teoria do ser. Essa teoria inovada, por princípio, não se compreende, radicalmente, sem uma interrogação dialética.

⁸ Cf. SILVA, 2015.

Tal (dialética) permitiria compreender que o saber absoluto é impotente em se constituir; que ele *não é senão* uma ideia, isto é, uma exigência do espírito que pode muito bem dar impulso a toda uma pesquisa científica, mas que não saberia, em nada, exprimir a natureza do ser. O pensamento se nega afirmando a identidade entre o ser e a ideia de ser porque a autonomia absoluta do conhecimento não pode ser afirmada sem contradição. Mas essa autonomia não deve ser limitada em proveito de um incognoscível objetivo como o de Spencer. Havíamos dito que, no mundo dos objetos, nada pode ser opaco à Ideia. Não há incognoscível para além do conhecimento: pôr um objeto impenetrável ao saber é pôr um saber para além do saber. Se há, pois, um excedente (*reste*) – aliás, temos visto que há nisso, necessariamente um já que o pensamento pode passar completamente no saber absoluto – esse excesso pode subsistir ao lado do pensamento. Há, no pensamento, alguma coisa que não pode, absolutamente, ser ideia e que está, evidentemente, no pensamento mesmo, ou seja, naquilo que ele tem de mais íntimo. É o pensamento enquanto põe (não mais enquanto é posto, quer dizer, que ele é ideia). (MARCEL, 1912, p. 651).

O exercício crítico que, enfim, se opera à luz desse trabalho ainda propedêutico de um jovem filósofo, pusera já, na ordem do dia, um estado de questão decisivo: o estatuto do pensamento. Parece haver em torno do pensamento algo que, sem o qual, não há pensamento; quer dizer, alguma coisa intimamente ligada a ele; àquilo que dá a pensar. Há uma zona de sombra, como metaforizaria Merleau-Ponty, no momento em que homenageia Husserl, comentando Heidegger⁹. Nessa zona de sombra, o pensamento seria, afinal, uma forma, uma unidade vazia? Ora, é fazendo essa pergunta que Marcel dá vida a um debate, embora incipiente, suficientemente consciente, pois é evidente que, na medida em que se põe, o pensamento se formaliza num novo ato de objetivação de si, convertendo-se, ele próprio, em ideia. Como bem avalia o filósofo, “o caráter formal do produto revela a insignificância essencial do ato de objetivação que o engendra” (MARCEL, 1912, p. 651). Pois bem: é esse ato que, por incrível que pareça, torna o pensamento contraditório e, portanto, autofágico. Assim, desde o princípio de suas reflexões, Marcel se mostra um autor probo em salvaguardar

⁹ Ver *Le philosophe et son ombre* em: (MERLEAU-PONTY, 1960, p.201-228).

a racionalidade, numa perspectiva mais vasta, é claro, de experimento ontológico. A tão indispensável crítica ao saber absoluto torna-se providente na medida em que se trata aqui de diagnosticar a impotência do espírito em constituir lógico e transcendentalmente um conceito de ser e de verdade formalmente exaustivo e, por isso, dogmático. Esse é o limite do saber, o limite da doutrina intuitiva, o limite, enfim, do idealismo crítico. Para além desse limite, é preciso convocar uma nova tarefa do pensamento:

O pensamento tomado nessa acepção parece mais corresponder aquilo que temos chamado ser. Ele tem tudo, ao menos, necessariamente com àquele, afinidades, uma vez que se diferencia bastante da ideia de ser (do saber absoluto) sem que seja, entretanto, possível fornecer dele, um critério, porque seria preciso previamente, em função disso, convertê-lo em ideia. Por outro lado, é evidente que, nesse sentido, o ser não pode cair sob as presas do pensamento discursivo (ou seja, do pensamento concebido como objetivo). Assim sendo, aquilo que denominamos dialética negativa aparece como um elemento ou como uma consequência imediata da dialética positiva. (MARCEL, 1912, p. 651-652).

A resistência à conversão do “ser” em “ideia” operada pelo pensamento puro, é o signo dessa tarefa que não pode permanecer nos limites de uma “filosofia da intuição”. Marcel já antecipa, nesse precursor percurso, um dos conceitos chaves desse nível de experiência e que será doravante, em sua obra, amplamente explorado: a “noção de participação”¹⁰. O que essa noção sugere? Para além do ideal de um espectador imparcial em face da experiência, há um ser, desde sempre, engajado, encarnado, isto é, que toma parte do mundo¹¹. Assim, “de um lado, o ser é necessariamente imanente ao pensamento e, de outro, ele não pode ser-lhe idêntico. A identidade supõe um juízo que não pode se apoiar sobre os objetos” (MARCEL, 1912, p. 652). A participação ontológica é o que envolve a intuição e a dialética. Ela se projeta na contramão de toda disjunção ou exclusão. Há, pois, uma dimensão pré-lógica, pré-verbal, na qual nos situamos originariamente. O ser se

¹⁰ Cf. MARCEL, 1997. Consultar também, a esse propósito, o pouco conhecido, mas importante trabalho: (LETONA, 1959).

¹¹ Cf. SILVA, 2010.

dá a conhecer, nessa forma de participação primordial, inapreensível, pois, intuitivamente.

Dá a conclusão do visionário texto aqui cortejado:

Uma filosofia da intuição pode se constituir sobre a base de uma dialética que permitiria estabelecer a imanência do ser enquanto ser no espírito. Tal dialética, em si mesma, supõe uma crítica do saber absoluto que revele a transcendência do pensamento em relação ao saber. A própria intuição se reduz, no fundo, ao ato pelo qual o pensamento se afirma que ele é, em si mesmo, transcendente àquilo que não é nele, senão, pura objetividade. Em suma, ele é, portanto, um ato de fé e seu conteúdo poderia se explicitar numa dialética prática da participação, pela qual o pensamento, ultrapassando o mundo do saber, se aproximaria, por tentativas sucessivas de criação, do centro onde ele deve, livremente, se renunciar, para dar lugar a – Àquele que é. (MARCEL, 1912, p. 652).

Ao conferir estatuto a uma “dialética prática da participação”, Marcel põe, em cena, outra figuração do ser¹², ou melhor, um ser radicalmente transfigurado, como presença viva. O ser não é mais o incognoscível, o abstrato, o produto de uma posse incondicionada, o absolutamente intuído e, portanto, objetivado à ordem do “ter”¹³. Como ele, então, se dá a conhecer?

A sua revelação é enunciada numa curiosa fórmula da primeira nota de rodapé do artigo de Marcel (1912, p. 638): “o ser é o concreto”. À primeira vista, mais parece uma frase de efeito ou um jargão sem qualquer nexos com a argumentação do próprio texto. Isso seria legítimo, no entanto, se não tivéssemos acompanhado até aqui o seu contexto, isto é, o pano de fundo pelo qual o autor provoca o seu leitor. Afinal, em que sentido exatamente o “ser” e não a “ideia de ser” se exprime como “concreto”? Qual o alcance último dessa inusitada metáfora?

Ora, Marcel remove toda conotação empírica que poderia recobrir a ideia de concreto. Fica, aqui, patente uma forte inspiração hegeliana na medida em que o concreto não é algo dado, objetivado, mas é o que se revela, pois, por um ato de conquista. O concreto traduz o sentido de uma experiência verdadeiramente real não entrevista pelo “saber

¹² Cf. SILVA, 2013.

¹³ Cf. SILVA, 2014.

absoluto”. Mais que um conceito, o concreto é o índice mesmo desse inesgotamento da questão. Ele é a insígnia de uma “filosofia concreta” (MARCEL, 1999), intrepidamente perseguida. Não possuímos o ser, não o intuimos, de imediato ou transcendentalmente. Se há algum acesso a ele, esse se realiza por aquela “práxis de participação”, desde sempre, assumida. Isso porque o ser não se põe como um objeto intuitivo e diretamente apreensível, mas indiretamente heurístico. Podemos, quando muito, dele aproximar-se, o que não significa deixar de experienciá-lo ou presenciá-lo em seu mais radical mistério. Esse mistério fundamental reveste o caráter de concretude ontológica em que o ser se fenomenaliza, quer dizer, se manifesta, “em carne e osso”, aqui e agora. Disso sobrevém o caráter implosivo desse primeiro texto, seguramente, seminal, mas programático, prospectivo em sua intenção mais mais consciente ou exigente. Como comenta Pierre Colin (1998, p. 414): “Marcel busca as condições dialéticas, não da intuição, mas de uma filosofia da intuição”¹⁴. Trata-se de “uma intuição” – retrataria o filósofo – “que, de algum modo, se perde na medida em que se exerce” (MARCEL, 1935, p. 171). É esse exercício radical que, laboriosamente, se legitima como práxis do pensamento, para além de todo ideal absoluto e abstrato.

REFERÊNCIAS

- COLIN, P. “Expérience et intelligibilité religieuses chez Gabriel Marcel”. In: MARCEL, G. *Homo viator*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- HAMILTON, William. *Lectures on Metaphysics and Logic* (vol. 1, 2, 3, 4). New York: Sheldon and Company, 1860.
- LETONA, F. P. *Gabriel Marcel: la ‘razón de ser’ en la ‘participación’*. Barcelona: Juan Flors, 1959.

¹⁴ A conclusão a que chega Marcel é a de que o ser, em sentido absoluto, é inapreensível seja intuitivo, seja dialeticamente. De todo modo, não há como excluir na intuição, certo movimento dialético. Como atestaria mais tarde Merleau-Ponty (1960, p. 196; 197): “a dialética reencontrada pelos contemporâneos é, como dizia N. Hartmann, uma dialética do real. O Hegel que reabilitaram [...] era o que fazia a dialética emergir da experiência humana [...]. Essa dialética e a intuição não são apenas compatíveis: há um momento em que confluem”.

MARCEL, G. "Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition". In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XX, n°5, 1912, p. 638-652.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Vrin, 1949.

_____. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.

_____. *Coleridge et Schelling*. Paris: Aubier/Montaigne, 1971.

_____. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

_____. *Le mystère de l'être (I e II): réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997.

_____. *Entretiens: Paul Ricœur, Gabriel Marcel*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, 1998.

_____. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

SILVA, C. A. F. "O corpo em cena: Gabriel Marcel". In: DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C.. (Org.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2010, p. 93-112.

_____. "A figuração do ambíguo". In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, p. 127-147.

_____. Entre o "ser" e o "ter": a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, p. 160-176.

_____. "A mordedura do real: Gabriel Marcel e o gesto transcendental". In: FERRER, D. F. & UTTEICH, L. C. (Orgs.). *Transcendentalidade e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

Afetividade: fundamento para a fenomenologia da vida de Michel Henry

Janilce Silva Praseres

Universidade Federal de Santa Maria

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar como a afetividade funda e é fundamentada na fenomenologia da vida de Michel Henry (filósofo contemporâneo francês). Trata-se de fazer uma reconstrução sobre a afetividade, para isso, buscar-se-á a descrição da afetividade no pensamento henryano e de se pôr no caminho desta, isto é, de investigar como ela se dá enquanto fenômeno. Michel Henry põe a afetividade como origem da própria fenomenologia, de tal modo, a afetividade torna-se a superação do horizonte de sua própria tarefa, o que implica no “aparecimento” de complexas tensões e obscuros problemas relativos ao ser, a vida, ao aparecer. Afetividade é a essência fenomenológica da vida, é determinação fundamental da existência (assim como o corpo subjetivo), estar afetado é condição ontológica que encontra seu fundamento no mundo. Assim, o pensamento, o retorno radical de Michel Henry ao mundo da vida institui a identificação da consciência dos afetos e a relação estabelecida, não apenas como consciência, mas como a própria afetividade que se revela. Neste contexto, a tarefa da fenomenologia da vida será justamente fornecer uma compreensão mais apurada acerca da afetividade, recorrendo a aspectos da fenomenologia de Edmund Husserl, a intencionalidade, e ao projeto empreendido por Maine de Biran sobre o corpo subjetivo, que se impõe a tarefa de esclarecer a questão da subjetividade. Michel Henry ao intuir um pensar fenomenologicamente radical propõe uma tarefa audaciosa, to-

davia, não menos rigorosa. Percebida de uma grandeza extraordinária, uma empreitada que se põe no caminho da fenomenologia contemporânea como uma novo pensar. Para argumentar a respeito, o presente trabalho propõe a estabelecer a compreensão e o entendimento de como o mundo da vida afeta o mundo da consciência, levando assim ao conhecimento do fluxo da fenomenologia da vida e o que ela constitui, ou o que a constitui.

Palavras-chave: Afetividade. Vida. Fenomenologia. Michel Henry.

A essência da fenomenologia da vida se manifesta de forma imamente por meio da afetividade, tomando esta afirmação/hipótese por base entendemos questões fundamentais levantadas por Michel Henry¹ e como são sustentadas, já que o mundo nos afeta e há a relação com a vida.

A fenomenologia da Vida mostra assim como é que a doação afetiva não é um mero efeito da Vida em nós: no poder em que somos investidos experienciamos-la como este si efetivo que sou, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele

¹ Cf. Wondracek (2008). Michel Henry nasceu em 1922 em Haiphong (Vietnam), doutorou-se na Universidade de Lille, atuou na Resistência durante a Segunda Guerra. Entre 1960 -1987 foi professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier. Professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tokyo. Faleceu em 2002. Suas principais obras:
L'Essence de la manifestation (1963)
Philosophie et phénoménologie du corps (1965)
Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu (1985) [*Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*, 2009]
La barbarie: une critique phénoménologique de la culture (1987)
Voir l'invisible: Kandinsky (1988)
Phénoménologie matérielle (1990)
Marx: I Une philosophie de la réalité; II Une philosophie de la économie (1991)
"C'est moi la Vérité" (1996) [*Eu sou a verdade*, 1998]
Incarnation: une philosophie de la chair (2000) [*Encarnação: uma filosofia da carne*, 2002]
Phénoménologie de la vie, volume 1: Sur la phénoménologie
Phénoménologie de la vie, volume 2: Sur la subjectivité,
Phénoménologie de la vie, volume 3: De l'art et du politique
Phénoménologie de la vie, volume 4: Sur l'éthique de la religion
 E também quatro romances: — *Le jeune officier*, (1954) — *L'amour les yeux fermés*, (1976) [O amor de olhos fechados, 2001]. *Le fils du roi*, (1981) *Le cadavre indiscret*, (1996.) *La vérité est un cri*, (1982). Seus escritos originais foram doados à Universidade de Louvain, onde funciona atualmente um Centro de Pesquisa e Documentação da sua obra, para posterior publicação. No Brasil: publicação de *A morte dos deuses*, dois capítulos sobre Nietzsche de *Généalogie de la psychanalyse* (1984). Em 2009: Publicação integral de *Genealogia da Psicanálise*, Tradução de Rodrigo Marques. Curitiba: Editora da UFPR, 2009. ISBN 978-85-7335-228-3. Para mais dados sobre Henry, consultar o site www.michelhenry.com.

mesmo possibilidade efetiva de ação. O afeto não pode ser visto como efeito de uma causa, pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irrepresível, nas modalidades do sofrer e do fruir: investimos numa ou outra modalidade; operamos a passagem de uma à outra, nesta trama interna em que todas as relações se tecem. O sofrimento não é um afeto causado por um acontecimento estranho ao si, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro (HENRY, 2009, p. 27).

Afetividade como ponto de partida para intuição do mundo, possibilitando, assim, uma renovação da fenomenologia e suas questões, buscando compreender a essência da Vida, visto que, o percurso direcionado pelo o pensamento henryano é o fenomenológico².

De acordo com Marques e Manzi Filho (2011) é como se Michel Henry quisesse fazer *vigilância* entre uma dualidade fundamental: a experiência que temos no dia a dia e a verdade desta experiência, seu transcendental, seu fundamento inabalável que é sua condição de possibilidade. Compreender-se que se trata de entender a própria Vida, na qual as modalidades do tempo estão relacionadas à afetividade de maneira que há uma independência de ser. Ainda segundo Marques e Manzi Filho (2011) quer dizer, a passagem entre a afecção e a autoafecção, ou ainda, a radicalidade de uma ontologia que vai irremediavelmente perder de vista o “ser” tanto quanto o “ente”.

Embora, Michel Henry tenha tido apreço pelo pensamento heideggeriano, o qual empreendeu que:

Manifestar-se é um não mostrar-se. No entanto, este “não” de forma privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência. O que *não* se mostra *desta maneira*, como o que se manifesta, também nunca poderá aparecer e parecer. Todas as indi-

² Chama-se “fenomenológico” tudo que pertence à maneira de de-monstração e explicação, que constitui a conceituação exigida pela presente investigação (HEIDEGGER, 1998, p. 68). Fenomenologia diz, deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!”. O termo fenomenologia tem, portanto, um sentido diferente das designações como teologia etc. (...) A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se de-monstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência “dos” fenômenos significa: apreender tudo que está em discussão, numa de-monstração (Ibid, p. 65, grifos do autor)

cações, apresentações, sintomas e símbolos possuem a estrutura formal básica da manifestação, embora sejam diferentes entre si. Apesar de “manifestação” não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível *com base* no mostrar-se de alguma coisa. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação. Pois manifestar-se é *anunciar-se* mediante algo que se mostra. Assim, quando se diz que com a palavra “manifestação” indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido mas *pressuposto* (HEIDEGGER, 1998, p. 16).

Henry vai ocupar-se não com o “como” do método fenomenológico, mas com “o que é” e o imediato do aparecer, “o ato de aparecer ele mesmo enquanto tal aparecer”, ou seja, que ele é, não havendo diferença entre ato e aparecer. Mais especificamente, se preocupará com “a afecção que se afeta também a si mesma para se capaz de afetar”, de tal modo, que o pensamento henryano apresenta dois se seus polos centrais a afecção e autoafecção, tema central de uma de suas obras centrais *L'essence de La manifestation*³, afirmando que “a afetividade é então a efetuação da autoafecção”.

A Vida não pode jamais evitar de ser em si, se por “Vida” se compreende a “essência” da manifestação, o modo pelo qual o aparecer não pode deixar de aparecer. Que se possa igualmente dizer algo que se manifesta, e, portanto, da fenomenologia, só é possível se esta última assumir a tarefa de se interessar pela fenomenalidade “pura”: a forma mais insigne do aparecer, a afetividade pura como afecção que se autoafeta. “A afetividade é o fundamento universal de todos os fenômenos e determina a todos deles originariamente como afetivos (SANCTIS, 2001, p. 165).

A essência mesma é afectada e contínua, é originária, o que determina a essência é a autoafecção, de se receber ela mesma. A concepção ontológica da estrutura da autoafecção depende da ligação que une a essência quando seu conteúdo é constituído por ela.

³ Michel Henry não se cansa de repetir que “a imanência é a essência da transcendência”, e que “toda relação é afetiva”; ele exprime assim que “o como da revelação”, o “modo pelo qual esta revelação se cumpre” tem uma “significação material” (p. 608).

Michel Henry propõe uma ontologia fenomenológica que analise fenômenos que se dirigem a subjetividade, ou sua indeterminação, e que deem conta da condição imanente do sujeito. Ontologia fenomenológica é a afecção, é a relação entre está afetado e o mundo, sendo que a condição vai além do simples estar no mundo, mas diz respeito a sua relação com o mundo.

O existir é dominado pelo existente, idêntico a ele mesmo, quer dizer, único. Mas a identidade não é somente uma saída de si, ela é também um retorno a si. [...] Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou um vento que sopra, eu não sou sem responsabilidade. Meu ser se dobra num ter: sou oobstruído por mim mesmo. E é isso a existência material. Consequentemente, a materialidade não exprime a queda contigente do espírito no túmulo ou na prisão de um corpo. Ela acompanha, necessariamente, o surgimento do sujeito, em sua liberdade de existente. Compreender assim o corpo a partir da materialidade – evento concreto da relação entre Mim e Si – é o reconduzir a um acontecimento ontológico (LEVINAS, 1946-47 apud SANCTIS, 2011, p. 166)

De acordo com Sanctis (2001) Husserl chega a uma admissão fundamental: a forma sem matéria não teria nenhum sentido, ainda assim estabelece uma primazia transcendental: “é o próprio ver que deve legitimar e que legitima efetivamente. Para Henry o pensamento husserliano não percebe a presença ontológica dos fenômeno sem diferentes dimensões do que a sua explicação antes, pois para esse o ver é experienciado. A vida permite o pensamento, o pensamento recebe o conteúdo à medida que é experienciar-se.

A concepção henryana inverte a ordem do pensar propondo outro caminho para o pensamento, já que estabelece que a vida é geradora de tudo, que ela determina a racionalidade, atribuindo que a afecção é uma doação que se anuncia antes da consciência que a determina.

Michel Henry objetiva uma filosofia a partir da afecção para assim basear sua Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material, também parte da ontologia fenomenológica, que compreende outra ontologia distinta da heideggeriana. Estabelece que o sujeito não é idealizado, vai sendo constituído a partir da vida que é o absoluto de si. Aonde vida se refere a nossa vida. A pessoa se descobre como si mesma, si real.

Conforme Henry (2009) a fenomenologia material é capaz de designar essa substância fenomenológica invisível. A substância fenomenológica que a fenomenologia material tem em vista é a imediação patética na qual a vida faz prova de si – Vida que nada mais é esse estreitar patético.

O si, ele se experimenta a si mesmo, prova-se a si mesmo, sente-se a si mesmo. Todo ser é um si mesmo (passividade), somos passivos. *Pathos*⁴, paixão, afecção, vida patética, é a própria afecção, o corpo⁵ é subjetivo. Para Henry nós não temos uma interioridade, somos a interioridade, *pathos* é definido como subjetividade originária transcendental, vai se revelando, auto se revela a mim.

Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se ver e não se pensa. O *Pathos* é irredutibilidade, mas que se desvela como singular, como singularidade. O Si é manifestação singular da vida em cada situação, no *pathos*. No padecer de Si o Si se constitui, nas paixões o Si se constitui e é nessa imanência afetiva de si compreendemos a nós mesmos na doação originária da vida.

A afetividade posta como questão fundamental para a imanência radical é abordada pelo pensamento henryano como uma da gramática acerca da afetividade, que constitui a materialidade fenomênica da subjetividade, questiona o emocional sobre fundamentos e a afetividade como fundamento para a ética. Questiona ainda, sobre a vida, a afecção da vida, a afecção do si. Critica o pensamento ocidental, a sub-

⁴ “*Páthos*, em grego, é paixão, a perturbação, a dor, a doença, enfim tudo o que nos afeta ou que suportamos” (COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 442, grifos do autor). “Πάθος, εος ου ους, s. n. *I em geral* || o que se experimenta || prova, experiência || acontecimento || acontecimento no mar, infortúnio || estado agitado de alma || paixão (boa ou má: prazer, amor, tristeza, ira, etc.)” (ISIDRO PEREIRA, 1976, p. 421, grifos do autor).

⁵ Observa-se que o pensamento henryano busca determinar a realidade humana a partir de questões pertinentemente exigentes, pois, ante de se definir a esfera da subjetividade faz-se necessária a problemática relativa ao corpo, Michel Henry (2012) pontua que o nosso corpo é antes de tudo um corpo *vivo*, indicando para uma região onto-fenomenológica diferente da extensão cartesiana e da realidade biológica. Todavia, esta investigação acerca da corporeidade no pensamento henryano demanda tempo, motivo pelo qual este trabalho não debruçou-se sobre esta questão. Porém, salienta-se que no início da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*, Henry afirma que o conteúdo do estudo deste livro não deve nada às pesquisas contemporâneas de Merleau-Ponty, mas que tampouco se difere dele totalmente. “Se o corpo é subjetivo, sua natureza depende da natureza da subjetividade” (HENRY, 2012, p. 7).

jetividade pensada, a redução maciça que trouxe consequências metodológicas, visto que tudo foi reduzido ao ideal das ideias, tornando o ser humano reduzido, advém que a verdade passa a ser representada.

Michel Henry busca, então, romper com essa filosofia estuda o mundo da representação, que se atem ao que é visto. Afirma que podemos ser enganados pelas sensações fora de nós, que os sentimentos não nos enganam (*pathos*), exprimem a verdade, o que o corpo sente, o que a pessoa sente. Já que o que se manifesta na manifestação é essência, a própria manifestação é a essência. Coloca também no centro da discussão o corpo e afeto, constituição do corpo e os afetos, ligação com o mundo.

Ao formular a fenomenologia da vida, Michel Henry propõe a busca do fundamento mais radical de toda a filosofia, uma teoria geral da afetividade, que levará em conta a questão da vida em seu processo de auto-afeção. Trata-se do complexo projeto de uma fenomenologia da afetividade, concebida como condição originária de toda experiência possível, cuja essência, a vida, é invisível e patética.

*L'Essence de la Manifestation*⁶ (1963) foi a sua tese de doutoramento nela desenvolve-se a ideia do sentido do ser como afeto, assim como a ideia de uma imediatez da provação e da impossibilidade de haver uma transcendência em todo este processo. Esta obra trata «a estrutura interna da imanência e o problema da indeterminação fenomenológica do invisível.»⁷

De acordo com Martins (2014) há a necessidade da fenomenalidade do afeto para a compreensão dos fenômenos e a fenomenologia de Michel Henry é essa fenomenalidade pura do afeto. E é somente nesta que este pode anunciar-se, a feneomenalidade da vida se dá como afeto no mundo, desse modo, cada vivente experimenta sua própria vida, se autoafeta. Assim, Henry desenvolve a sua tese sobre a afeção, onde cada *Si (Soi)* na sua passividade é afetado pela vida. A vida é autoafecção.

⁶ “Cabe señalar que la presente obra comienza a escribirse en 1946, época en la cual llevaría el sugerente título de *Una fenomenología del ego*, para luego cambiar en 1961 de *La esencia de la revelación* a *La esencia de la manifestación*; dos años más tarde este último sería su nombre definitivo” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 118, grifos do autor).

⁷ Martins, F., *Michel Henry: O que pode um corpo?* U.C.P., Lisboa, 2010, p.40

Entende-se que a fenomenologia henryana⁸ busca o fundamento das experiências que constituem a vida afetiva em seu sofrer e fruir, também constituem a subjetividade alicerçada na imanência do corpo

Assim, na gramática da afetividade, a afecção⁹ se dá antes mesmo que a consciência a defina, a determine. De tal modo, que o mundo perpassa a afecção e esta faz referência ao mundo; este nos afeta e exerce pressão. Segundo Henry (2011) é através deste que somos investidos e qualquer condição é na sua essência uma afecção pura conforme com o qual o sujeito é afectado fora da experiência, isto é, independentemente de ser.

REFERÊNCIAS

LIVRO

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014.

COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário filosófico*. Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HENRY, Michel. *A barbárie*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.

_____. *Fenomenología material*. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

⁸ “Henry forma parte de una tradición fenomenológica que radicaliza el dilema de definir lo humano en relación con el ser y la nada, y que apela a los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológico acerca del lenguaje del cuerpo y de la afectividad. El análisis ontológico-fenomenológico da lugar a repensar las maneras como la filosofía ha nombrado el mundo de la afectividad. Esto se plantea desde *La esencia de la manifestación* (1963), *opera prima* en la que se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la afectividad” (RODRÍGUEZ, 2012, p. 117, grifos do autor).

⁹ “Henry la explica a la manera de un ‘(...) surgimiento inmediato de una donación y, precisamente, su predonación pasiva de tal manera que se cumple anterior a toda operación de conciencia (...)’ (RODRÍGUEZ, 2012, p. 119, grifos do autor).

_____. *Filosofia e fenomenologia do corpo*: ensaio sobre a ontologia biraniana. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

_____. Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011.

_____. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963.

_____. *O cadáver indiscreto*. Trad. Nélia Maria Pinheiro Padilha Von Tempski-Silka. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. *O jovem oficial*. Trad. Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

_____. *Palavras de Cristo*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

_____. *Ver o invisível*: sobre Kandinsky. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma filosofia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

ISIDRO PEREIRA, S. J.. *Dicionário grego-português e português-grego*. 5. ed. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

MARTINS, Florinda. *Michel Henry: O que pode um corpo?*. U.C.P., Lisboa, 2010.

PONDÉ, Luiz Felipe (Apres.). Os diálogos de Michel Henry contra o submundo. In: HENRY, Michel. *A barbárie*. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

TRABALHOS DISPONÍVEIS NA INTERNET

AZEVEDO, Stella. *Do corpo subjectivo e a ideia de saúde na fenomenologia da vida de Michel Henry*. Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia, Portugal, Universidade do Porto, n. 22, 2005. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4644.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2014.

DÍEZ, Ricardo Oscar. *Michel Henry: fundador de la fenomenología de la vida*.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 233-245. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V3/233-245_Ricardo-Diez.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2014.

FURTADO, Luiz José. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/27-28-10.pdf>. Acesso em 18 de abril de 2013.

HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Trad. Florinda Martins. Covilhã: LusoSofia: Press, 2010. Disponível em: www.lososofia.net. Acesso em: 18 abril de 2013.

_____. *Fenomenologia não-intencional*. Trad. José Rosa. LusoSofia: Press, 1992. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.

_____. *O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia*. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã: LusoSofia: Press, 2008. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 18 abril 2013.

MARTINS, Florinda. *Michel Henry: beatitude e fenomenologia*. Revista Portuguesa de Filosofia, Portugal, Fasc. 4, Filosofia & Cristianismo: II - Efeitos Pós-Modernos, 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/40337870?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21104954076407>. Acesso em: 20 de outubro de 2014.

ROSA, José M. Silva. *O 'ethos' da ética*. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2013.

RODRÍGUEZ, Juan Sebastián Ballén. *El lenguaje fenomenológico de La afectividad en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad "a flor de piel"*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenologia, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012, p 115 a 147. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-3_Ballen.pdf. Acesso: 3 de junho de 2013.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry*. Este texto está baseado na palestra realizada no Encontro de Psicanálise da Sigmund Freud -Associação Psicanalítica de Porto Alegre, em 3 de setembro de 2008. Disponível em: http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiada-vidademichelhenry.pdf. Acesso em: 10 de junho de 2013.

_____. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. Dissertação (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, São Leopoldo, 2010. Disponível em: http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=245. Acesso em: 20 de junho de 2013.

Entre sombras e espelhos: poética, pseudonímia, fé e subjetividade em Kierkegaard

Gabriel Kafure da Rocha

Instituto Federal do Sertão Pernambucano

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A verdade como subjetividade tal qual afirma o pseudônimo Johannes Climacus, no *Postscriptum*, desvenda um aspecto no qual Kierkegaard se debruça num elogio indireto à Lessing, nele a decisão que a subjetividade exige se dá como uma dialética da comunicação pressupondo a compreensão daquilo que só se pode silenciar ou de tomar o céu por saltos. Nisso o processo de edificação do indivíduo coloca um aprendizado em lidar com suas escolhas e decisões superando os dilemas da exterioridade acompanhada da possibilidade da ação do arrependimento, em toda e qualquer escolha que um Indivíduo faça. A subjetividade se põe então paradoxalmente como a verdade e assim também como inverdade, o que pode aparentemente mostrar que Kierkegaard não era um grande adepto da lógica, mas que sustenta o fundamento da verdade como aquilo que cabe ao sujeito ver e fundamentar com seu *pathos* e sua dialética. Nesse sentido, Kierkegaard demonstrou em suas obras um interesse na subjetividade como base, entre outras coisas, da fé e edificação pessoal do indivíduo que diferentemente de um construtor quantitativo que só aumenta seus conhecimentos, ele busca encontrar qualitativamente sua verdade e fazê-

-la crescer dentro de si pelo processo de apropriação da exterioridade como interioridade.

A compreensão do cristianismo como religião da subjetividade dependerá da tarefa de transformar a existência de si mesmo por meio de uma verdade pela qual se possa viver e morrer, e consequentemente, aprender e praticar o amar ao próximo como a si mesmo. Assim, escrevi esta comunicação no sentido de tentar provocar a reflexão sobre a relação da subjetividade no contexto do ver em si a possibilidade de se colocar no lugar do outro, como considero que foi o exercício de Kierkegaard em relação à Lessing.

estou bastante convencido de que Lessing é por certo ‘o modelo vivo do pensador subjetivo’, propugnado no núcleo e no conjunto desse Pós-Escrito de 1846. Repito: mesmo sendo iluminista, talvez deísta, pior: espinozista (que Deus não o permita!), este amante da tolerância é, como Sócrates, ‘um grande herói de Kierkegaard (VALLS, 2013, p. 31).

Para Álvaro Valls, a importância de Lessing na leitura do *Postscriptum* se dá de forma que o filósofo possibilite uma relação com leituras interpretativas diferentes não só da religiosidade, mas também pela sua relação com os conceitos principalmente de salto, história, verdade. Nesse sentido, é célebre a frase de Lessing em sua querela com Jacobi que tentando persuadi-lo a dar um salto mortal de seu espinozismo, acaba tendo como resposta para isso, ele teria que dar um salto que não exigisse tanto de suas velhas pernas e sua cabeça pesada.

Kierkegaard, por meio de Climacus compreende que Lessing conseguiu saltar entre verdades históricas e verdades racionais, mostrando que a passagem de uma verdade histórica para uma verdade eterna é um salto. Isso representa passagem do quantitativo para o qualitativo, ou ainda a possibilidade de passar do teste histórico (o senso quantitativo) ao provado pela história (o senso qualitativo).

No entanto, há uma imanência temporal de Lessing que demonstra uma ruptura qualitativa que Climacus têm com uma preocupação para a possibilidade de acessar a verdade paradoxal como testemunho dela. O salto kierkegaardiano revela dialéticamente a decisão qualitativa de ser um si mesmo acima da persuasão que qualquer líder, profes-

sor ou filósofo possa empreender, ele é uma decisão sacrificante para o conhecimento de um gênero superior. Pode-se dizer então que o salto é algo patético? Isso faz confundir o salto real com a impressão do salto. Se Lessing não fez o salto por ter pernas velhas e uma cabeça pesada, então ainda assim ele cumpre o efeito do salto. Um salto mortal seria a subjetivação da objetividade espinozista, nessa perspectiva de uma simultaneamente entre a subjetividade e a objetividade, Lessing acabava servindo de inspiração ao salto kierkegaardiano como uma decisão pelo absurdo. “O absurdo que Climacus reencontra não é nem patético nem entusiástico à maneira jacobiana, entretanto é mais dialético ao sentido em que Johannes de Silentio (e não mais Johannes Climacus) profere no seu elogio em *Temor e tremor*” (Politis, 2009, p.227). Lessing havia indicado as possibilidades teóricas de um salto que filosoficamente é impossível, porém Politis dirá que dessa impossibilidade teórica, há uma interpretação existencial na qual Jacobi ocupa o lugar do patético e Lessing o lugar de dialético, nessa dialética, Climacus por sua vez estará como um patético-dialético.

Se Lessing saltava entre as verdades históricas e metafísicas, então a solução de Climacus foi a de fazer um salto entre o indivíduo singular e a eternidade por meio da decisão da fé. Vale ressaltar que, para Climacus, o pensador subjetivo é um dialético, um ético e um poeta, mesmo que o dialético tenha mais força, ainda assim, esses outros aspectos são importante na forma ou no como se dá a manifestação de seu *pathos*.

Quando o *Postscriptum* descreve ao pensador existencial, assegura que ele tenha *pathos* estético suficiente para concretizar o ideal [...] O patético é a aspiração infinita, o dialético, a contradição da finitude, e na sua síntese se produz o devir constante da existência. (KIERKEGAARD, 1993, p. 41).

Dessa dialética entre o patético e o dialético, que devêm o tornar-se um si mesmo, é notável que no *pathos* do *Postscriptum* não há mais o sentimento como mero capricho romântico. O *pathos* é a paixão como força necessária para a mimese crística, é o que há de mais íntimo no cristão e é onde se encontrará dialéticamente a verdade como subjetividade, por isso o *pathos* está no meio da mímica dialética.

Notem que Lessing compreende a simultaneidade do pensamento que não é a compreensão de uma única esfera, mas sim a intersecção de vários aspectos da subjetividade. De forma que Lessing havia percebido o caráter poético das sagradas escrituras e assim defendeu que não era possível uma interpretação literal delas. Por isso estudou os princípios do cristianismo primitivo que existiu antes das sagradas escrituras e parece mais espontâneo e inusitado que o do novo testamento.

Ao adentrar em todo o problema histórico entre as escrituras e a verdade por revelação, é importante perceber que entre essas verdades é preciso aceitar que a existência se expande além das categorias filosóficas especulativas. Marcio Gimenes de Paula, no seu estudo sobre a objetividade e subjetividade em Kierkegaard tem uma contribuição interessante para essas questões.:

Para Lessing, verdades históricas contingentes não podem servir de prova para verdades eternas de razão. A passagem para a felicidade eterna é um salto no próprio saber histórico. Kierkegaard, ao comentar a carta de Lessing *Sobre a demonstração em espírito e força* [...], observa que o ponto de vista do autor alemão por ser oponente ao saber histórico é importante para o alcance da felicidade eterna (PAULA, 2009, p. 114).

Saltar da verdade histórica para a verdade subjetiva pode revelar que não há tanto uma diferença entre mítico e poético da realidade histórica, como o próprio Aristóteles já havia ressaltado, mas que essa verdade precisa de uma ação mimética que funciona como um exemplo, modelo, espelho a ser seguido. Um pseudônimo que se diz fundamentalmente auxiliado por essa relação de espelhamento foi Johannes de Silentio, que sendo evidentemente um poeta lírico-religioso, mostrou a prioridade da arte e da literatura como possibilidade de comunicação indireta. Essa capacidade é a de sentir e intuir que se dão pelo silêncio como uma forma de entendimento de que a vida exige um salto para o absurdo da qual nada se pode falar. A poética em Silentio tem uma aptidão para a concepção que se apresenta como uma lírico-dialética, que apresenta um elogio aos feitos do herói da fé de uma maneira que não seja simplesmente epopéica, mas que conduza ao Indivíduo a também realizar esse salto. Nessa “estratégia kierke-

gaardiana, Johannes de Silentio (autor de *Temor e Tremor*), agradece Lessing por ajudá-lo, [...] com muita propriedade, [sobre] o problema que é o uso do cristianismo como sujeito de obras poéticas” (PAULA, 2009, p. 116 – grifos meus).

Dessa mesma forma diz o próprio Kierkegaard: “Há em toda a situação algo de altamente poético: duas individualidades tão marcantes quanto L. e J., em um diálogo um com o outro.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 104). Jacobi quer a companhia de um amigo para dar o salto, porém essa é uma decisão que só se pode fazer solitariamente. Jacobi ainda tenta convencer Lessing dizendo que o salto é simples, basta estar no ponto de elástico e o salto vira por si, entretanto para L. sentar numa tábua e deixar Jacobi puxar uma corda do que seria uma guilhotina. Com isso, sendo Lessing também um poeta-pensador, ele está atento a dialética da comunicação, ele vê que Jacobi mesmo sendo um apaixonado que quer extrair tudo da sua subjetividade, ainda assim acaba sendo infeliz.

Nessa possibilidade de reapropriação da verdade pelo indivíduo, Kierkegaard também faz críticas irônicas a Lessing, o tempo todo argumentando se ele era realmente um Indivíduo autêntico, fazendo piadas que ao mesmo tempo consistiam em uma admiração por um Lessing que fica então no limiar entre a objetividade e a subjetividade. A posição então que interessa mais a L. é como a fé carece de uma subjetividade anterior às sagradas escrituras e encontrada no estudo do cristianismo primitivo de Lessing.

Alguns estudiosos consideram que Lessing pode ser considerado também como uma figura pseudonímica no *Postscriptum*, pois ele parece, por meio de Kierkegaard, uma figura ideal tal qual um Sócrates. “A ‘personalidade real’ de Lessing ao invés de ter a ‘reduplicação refletida a luz da idealidade’ acaba sendo uma atualidade poética” (STOTT, 1993, p. 23).

Kierkegaard elogia ironicamente Jacobi por ser uma mente imersa nos conhecimentos de uma dramatologia da vida, porém nessa a relação entre o trágico e a verdade “ele é o filósofo do sentimento, com uma experiência religiosa, afetiva e metafísica, que reúne o trágico e a especulação. Quer teimosamente representar o infinito como um ser infinito, causa efetiva, dotado de uma vontade, e que não fosse criado por ele, Jacobi, mas seu criador” (VALLS In: AGIONNI e GARCIA, 2014, p. 35).

Sobre a subjetividade há uma hiper-reflexão em que a massa está doente pelo poder e nisso a multidão só pode ser a mentira, sendo impertinente e irresponsável. A multidão é uma abstração coletiva em que vê uma moral imperativa do cristianismo, mas suprime a capacidade individual de aceitar Deus, pois se a verdade fosse dada aos homens, ainda assim eles não estariam atentos ao esforço que o indivíduo deve ter para apropriá-la em sua subjetividade.

Em relação à Lessing e essa relação de apropriação da verdade, algumas teses marcantes dizem que: 1) O pensador subjetivo existente é atento à dialética da comunicação; 2) O pensador subjetivo existente em sua relação existencial com a verdade, é tão negativo quanto positivo, tem tanto de cômico quanto essencialmente tem de *pathos*, e está continuamente em processo de vir-a-ser. Estar atento a dialética da comunicação é saber que o ético só pode ser dado indiretamente, pois tornar-se indivíduo precede a exterioridade direta do histórico, logo a comunicação indireta além de radicalizar o exterior, ela demonstra como a fé não é simplesmente uma questão conceitual, mas uma questão de decisão.

A existência em Kierkegaard é um processo inacabado e por isso um vir-a-ser, Nisso há que se ressaltar que o pensador subjetivo promove uma verdadeira unidade entre ser e pensar, ele concebe o concreto de maneira abstrata e vice versa. Nessa dialética da comunicação indireta do conhecimento e da construção de si, ele está na tensão entre o ocultar e o revelar, entre o exterior e o interior e nisso só a fé pode fazer a diferença.

Existir é viver a contradição entre exterior e interior, o eu e o outro, e nesse abismo da impossibilidade de conhecer a alteridade absoluta é preciso saltar pelo paradoxo absurdo. Pensar a estética como uma fenomenologia da igualdade entre exterior e interior é cair numa fraude estética metafísica, a estetização deve dar algum sentido a vida. E Kierkegaard reconhece nela o estar interessado (sem ser interesseiro) em uma base para o salto da fé que se mostra em Lessing no temor em que a possibilidade de saltar, também tem como consequência uma queda pelo peso do pecado. Por isso, a oposição entre fé e pecado é essencial para entender o lugar que Deus criou para você tornar-se um si mesmo.

A fé, nesse sentido, é uma tarefa sem fim, ela não pode ser um sistema fechado e especulativo, a fé é justamente o ponto de superação entre a contradição entre interior e exterior, ela se constitui então numa apropriação da interioridade.

A fé implica uma relação instável com o mundo externo. Ao abandonar o finito pelo infinito, ela abre um abismo entre o exterior e o interior, mas esse gesto é sombreado por um movimento de esperança que redescobre uma comensurabilidade corriqueira com o mundo, aceitando o finito pelo que ele é. (EAGLETON. 1993, p. 138).

Em fim, as sombras e espelhos mostram que na medida que o indivíduo se utiliza dos outros para a construção de seu si mesmo, a tarefa da subjetividade em Kierkegaard é ainda muito maior num sentido de clarear a sombra de si mesmo, por meio do entendimento principalmente da repetição (mas isso seria material para uma próxima comunicação). O que posso dizer é que no jogo das sombras (*Shattenspiel*), há a representação da multiplicidade de personalidades do indivíduo; quanto mais o indivíduo nega essas possibilidades do seu si mesmo, mais sua luz se ofusca em sombras.

Numa tal auto-contemplação da fantasia, o indivíduo não é realmente uma figura, mas uma sombra, ou, mais rigorosamente, a figura real está invisivelmente presente e por isso não se contenta em projetar uma só sombra, antes o indivíduo tem uma multiplicidade de sombras que todas elas se parecem com ele e que em cada momento têm igual direito de ser ele mesmo (KIERKEGAARD, 2009, p. 58).

Essa reflexão da sombra no aspecto filosófico contrapõe-se justamente ao aspecto do espelho na subjetividade. Pois, entre espelhos e sombras está a questão da alteridade e da subjetividade. Os espelhos são os outros que Kierkegaard encontrou nele mesmo como uma apropriação das suas influências filosóficas e as sombras são os eus pseudonímicos que ele declarou como verdadeiros autores de seus livros dos quais nenhuma palavra é dele mesmo.

É por isso então que a fé kierkegaardiana demonstrada como uma crise de todas as lógicas da evolução social entre interior e exterior, acaba mostrando-se como uma porta estreita de onde surge a salvação. É nesse reconhecimento que o Indivíduo que se livra de sua autoinvenção muitas vezes incutida coercivamente como uma verdade da massa e que então passa a perceber a unidade entre a liberdade e necessidade, espírito e sentido, forma e conteúdo. Nesse sentido, o Indivíduo reconhece a Fé como um enigma para a racionalidade, não dá para explicá-la simplesmente como a solução das contradições da vida, a Fé é a contradição que anula a identidade e faz ver que o sujeito é um instrumento divino que só pode ter a felicidade com a vontade de Deus. Para Kierkegaard, por mais que o Indivíduo parta da sua mimese como atitude de seguir o crístico, ainda assim os outros são impenetráveis e inacessíveis até que se admita que a possibilidade do outro só se dá pelo amor incondicional de um sacrifício sem nada esperar de se colocar no lugar dele.

Na existência em que um indivíduo passa pelo “pecado de poetizar no lugar de ser, de colocar-se em relação ao Bom e ao Verdadeiro através da imaginação em vez de sê-los, ou, ao menos de lutar existencialmente para sê-los” (Eagleton, 1993, p.), então essa atitude não o ajuda a se colocar no lugar do outro. Para que o poeta também realize o salto da fé, ele precisa ser ele mesmo, tendo certeza da sua existência abismal e da possibilidade do descentramento entre o eu e o outro revelado como o nada do eu e a necessidade de sua definição de si por meio da fé.

REFERÊNCIAS

- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Trad. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- KIERKEGAARD, S. *Diário íntimo*. Trad. María Angélica Bosco. Barcelona: Editorial Planeta, 1993.
- _____. *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2009.
- _____. *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas*. Trad. de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013. Vol I.
- PAULA, Márcio G. de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume, 2009.

POLITIS, Hélène. *Le concept de philosophie contamment rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009.

STOTT, Michelle. *Behind the mask: Kierkegaard's pseudonymic treatment of Lessing in the Concluding Unscientific Postscriptum*. Londres: Associated University Presses, 1993.

VALLS, Álvaro. "As velhas pernas e a cabeça pesada de Lessing". IN: ANGIO- NI & GARCIA. *Labirintos da filosofia Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacóia Jr*. Campinas, SP: Editora Phi, 2014.

VALLS & STEWART. Polémica en torno a la figura de Lessing en Kierkegaard. *El Arco La Lira y El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, N. 1. Argentina: Grupo de Acción y Concepto. 2013. Disponível em: <<http://www.revistaarcoylira.com.ar/articulo2.pdf>> Acesso em 11-05-2014.

Admiração e imitação em Kierkegaard

Thiago Costa Faria

PUC-Rio

“De certo, no dia do juízo não se nos perguntará o que lemos, mas o que fizemos; nem quão bem temos falado, mas quão honestamente temos vivido”.

Tomás de Kempis, *A imitação de Cristo*, Livro I, Cap.3, §5

Segundo Freud, um dos laços emocionais mais básicos que nos liga às outras pessoas é o da identificação. Identificar-se com um objeto é, de acordo com as indicações freudianas, tomá-lo como um ideal ou modelo a ser seguido ou mesmo superado.¹ O conceito de identificação freudiano (*Identifizierung*) tem, a meu ver, semelhanças importantes com o conceito de imitação kierkegaardiano (*Efterfølgelse*). Embora a identificação seja um conceito psicanalítico e a imitação um conceito propriamente teológico (*imitatio Christi*, a imitação de Cristo²), tanto um quanto outro se referem à adoção de um objeto como modelo existencial no qual as ações são inspiradas e a partir do qual a própria personalidade do indivíduo é construída – e, não menos importante, em torno do qual um grupo se reúne.

¹ Cf. FREUD, s.d., p.50.

² É de autoria de Tomás de Kempis (circa 1380-1471) uma das obras clássicas da espiritualidade humana e da devoção cristã: *A imitação de Cristo* (*De imitatione Christi*, 1418).

Kierkegaard chama este objeto modelar de *Forbillede*: *protótipo*, *modelo*.³ Normalmente o nosso filósofo reserva este termo para se referir a Cristo como sendo o exemplo moral e existencial por excelência. Da mesma forma, ele costuma reservar os termos *ideia* (*Idee*) ou *ideal* (*Ideal*) para o cristianismo, tentando denotar com isso que a doutrina ou exigência cristã representa o grau mais elevado de perfeição.⁴ Kierkegaard diz que Cristo, enquanto modelo, é a apresentação do ideal.⁵ De um lado temos a atualidade da idealidade (Cristo, o modelo) e, do outro, a idealidade da atualidade (o essencialmente cristão, o crístico, o ideal). Em outras palavras, o que importa ter claro é que os dois termos são intercambiáveis, cada um representando uma dimensão do modelo: no primeiro caso, enfatiza-se a sua concretização histórica num indivíduo singular; no outro, a sua idealidade, isto é, a universalidade e necessidade da sua exigência.

Quanto a *líder*, é um termo que Kierkegaard não emprega como sendo correlato a *modelo* ou a *ideal*. Pelo contrário, é comum vê-lo empregado num tom crítico e, geralmente, com referência àqueles que ocupavam um cargo de destaque dentro da Igreja. No entanto veremos que apesar de este último uso acabar guardando uma conotação negativa em Kierkegaard, todo líder é, de uma forma ou de outra, encarado como um modelo e dele é cobrado que seja, acima de tudo, um exemplo para os seus subordinados. Aliás, a crítica de Kierkegaard aos

³ Os Hong preferiram traduzi-lo como *prototype* (protótipo), embora possa ser igualmente vertido para português como *modelo*.

⁴ Contudo, numa entrada de 1851 dos seus diários, Kierkegaard faz uma distinção entre ideal e ideia: enquanto o primeiro corresponderia à figura de Cristo – um sujeito historicamente situado que reclama àqueles que acreditam nas suas palavras que também vivam de acordo com a sua vida –, o segundo se encarregaria de abstrair todo o seu conteúdo efetivo e, por conseguinte, ético, retendo no seu lugar apenas uma abstração, especulando ao invés de agir e tornando-o numa espécie de mito ao recriá-lo poeticamente (cf. *Journals and Papers*, X4 A 354 n.d., 1851 – daqui para frente referido apenas como JP). Entretanto não seguiremos a distinção que Kierkegaard propõe nesta entrada uma vez que ele igualmente usa ambos os termos numa mesma acepção positiva. Basta dizer que o nosso filósofo batiza de “homem-ideia” aquele que está disposto a servir e se sacrificar pelo ideal (contrastando-o com o “homem-espécime”, que falsifica o ideal de acordo com o apoio da maioria ou com o espírito dos tempos) (cf. JP, XI3 B 199 n.d.); e, se isso não for suficiente, bastará então evocar aquela célebre passagem que sempre vale a pena citar mais uma vez: “O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que devo fazer, e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que o conhecimento deve preceder qualquer ato. O que importa é encontrar o meu propósito, enxergar o que Deus quer que eu faça realmente; o crucial é encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, encontrar a ideia [den *Idee*] pela qual eu esteja disposto a viver e morrer” (JP, I A 75).

⁵ Cf. JP, X4 A 639 n.d., 1852.

líderes eclesiásticos se deve justamente ao fato de que não eram bons modelos para os fiéis nem tampouco representantes dignos do cristianismo. Não obstante, como a minha intenção é enfatizar a relação que geralmente se estabelece entre um indivíduo e um grupo de pessoas, nada mais natural do que chamá-lo também por aquele nome pelo qual ele é mais bem reconhecido. Então, para todos os fins práticos, adotarei *líder* como sinônimo de *modelo*.

1. O LÍDER COMO OBJETO AMADO

O líder de um grupo é normalmente considerado um sujeito excepcional porque reúne em si certas qualidades que os seus seguidores gostariam eles mesmos de possuir, mas que por algum motivo não foram capazes de desenvolver. Tais qualidades fazem com que o líder seja amado pelo grupo, o qual enxerga nele um ideal de excelência.⁶ O laço afetivo ou a dependência do grupo com relação ao seu líder é tanto maior quando os seus membros se veem aquém do ideal que ele, o líder, encarna e que, por outro lado, já existia previamente na consciência de cada indivíduo. O líder, então, satisfaz indiretamente as exigências que o ideal do ego demanda de cada membro do grupo. Para Freud, o ideal do ego é o modelo de perfeição ao qual o indivíduo aspira a adequar-se e que representa os valores de uma comunidade.⁷

De acordo com Kierkegaard, o amante se relaciona com o objeto amado (líder ou modelo) a partir de duas disposições ou modos básicos: a *admiração* (*Beundring*) e a *imitação* (*Efterfølgelse*). Tanto na admiração quanto na imitação existe, contudo, um páthos (um laço afetivo ou patético) que liga o admirador ao objeto admirado ou, se quisermos, o seguidor ao seu líder. Impulsionado por este páthos, o amante se dispõe a seguir o objeto amado e a condicionar toda a sua existência à existência dele. O amante é de tal modo afetado que as suas funções psíquicas (tais como consciência, vontade, afetividade etc.) são mobilizadas na direção do objeto amado, fazendo com que essa afecção as-

⁶ Para que o líder seja admirado ou amado, a sua vantagem com relação aos outros deve ser disposta em termos de uma superioridade moral: valentia, honestidade, equanimidade etc. Do contrário, se fosse apenas uma vantagem de ordem física (força bruta, intimidação etc.), a sua relação com o resto do grupo estaria pautada não pela admiração, mas pelo medo.

⁷ Cf. FREUD, s.d., pp.59, 85, passim.

suma um caráter tão intenso e passional que Kierkegaard não hesita em afirmar que “[...] a imitação é um assunto do amor e, como tal, é abençoado”.⁸ Estabelecer um laço afetivo com o líder é também uma forma de satisfazer o próprio ego, ainda que indiretamente. A esse respeito, Freud diz que

[...] o Eu torna-se cada vez menos exigente e mais modesto, e em compensação, o objeto aparece cada vez mais magnífico e precioso, até se apoderar de todo o amor que o Eu sentia por si mesmo, processo que leva, naturalmente, ao sacrifício voluntário e completo do Eu. Pode se dizer que o objeto devorou o Eu.⁹

Para Freud, a idealização do objeto amado faz com que o ego seja absorvido por ele, o que implica o sacrifício do amor-próprio por um lado e, por outro, a substituição do ideal do ego pelo próprio objeto. Já para Kierkegaard, nem sempre o ego acaba sendo absorvido pelo objeto amado, podendo acontecer justamente o contrário: o objeto amado ser absorvido ou incorporado pelo ego. No entanto, mesmo nesta segunda possibilidade – e especialmente nela – ocorre o sacrifício do amor-próprio e a transformação do ideal do ego pelo objeto amado, o qual agora é introjetado como modelo.

A conversão inesperada e de certo modo surpreendente do egoísmo – que antes perseguia o seu próprio prazer e agora se vê disposto a se sacrificar em nome do objeto amado – é um fenômeno que, ao menos em tese, é bastante familiar aos cristãos. O essencialmente cristão consiste na abnegação. O cristianismo é inimigo declarado do homem natural (*sarkikós anthrōpos*), isto é, do egoísmo e da autossatisfação. A mensagem original do cristianismo impunha uma dura condição àqueles desejosos de segui-la. “Naquela época [da igreja primitiva, explica

⁸ JP, X4 A 352 n.d., 1851. Kierkegaard se referia àquele tipo de admiração que resulta em imitação – só uma admiração que se propõe a se assemelhar ao objeto admirado é verdadeiramente abençoada. Entretanto, ninguém é forçado a se assemelhar ao objeto; um indivíduo que fosse obrigado a seguir o modelo contra a sua própria vontade nunca chegaria à condição de um autêntico imitador. Sendo um assunto do amor, a imitação é o resultado de uma decisão que, por sua vez, é gerada por uma vontade livre. É verdade que essa vontade é, ela mesma, constrangida por um páthos, mas em última instância ela é livre para se decidir se vai ou não seguir aquele por quem ela é atraída. Não é uma questão de obrigatoriedade, mas sim de sensibilidade, superioridade moral, caráter e verdadeiro reconhecimento dispensar a devida gratidão ou dispensá-la adequadamente àquele que nos ajuda e que dizemos amar. *A admiração, o amor e um profundo sentimento de gratidão ligam o amante ao objeto amado.*

⁹ FREUD, s.d., p.63.

Kierkegaard] o cristianismo se apresentava com as suas exigências de autonegação: nega-te a ti mesmo – e sofre enquanto te negas a ti mesmo! Isto é o cristianismo”.¹⁰ Contudo, essa autonegação não é um fim em si mesmo nem tampouco é promovida por qualquer impulso autodestrutivo. Há, por trás dessa abnegação, uma vontade ardente de encontrar um gozo duradouro ao lado do amado, o qual é visto como o único capaz de completar o amante e saciar todas as suas necessidades. “O que significa amar?”, pergunta Kierkegaard. “É querer se assemelhar ao amado ou é se deslocar dos seus próprios interesses em direção aos interesses do amado”.¹¹

Em termos freudianos, o líder (*Führer*) exerce uma espécie de hipnose sobre os membros de um grupo. O que a hipnose faz é praticamente reproduzir o estado no qual um sujeito se encontra quando está amando. O hipnotizador ou, para empregar o termo que melhor se ajusta à finalidade deste trabalho, o líder se relaciona diretamente com o ideal do ego, seja substituindo-o por inteiro seja reforçando certas características suas – e isto o líder só consegue realizar precisamente porque se põe a si próprio como o objeto amado. Convém lembrar que o ideal do ego está intimamente ligado a outra instância psíquica, a saber, o superego (*Über-Ich*).¹² Aliás, ambos atuam em regime de co-

¹⁰ *Ejercitación del cristianismo*, p.213. Doravante referido apenas como EC.

¹¹ JP, X4 A 589 n.d., 1852.

¹² Cf. FREUD, s.d., pp.58-59, 65. Laplanche e Pontalis sublinham o fato de que há uma equívocidade ou, ao menos, uma mudança concernente à definição freudiana de ideal do ego. Em *O ego e o id (Das Ich und das Es, 1923)*, Freud afirma a identidade conceitual entre superego e ideal do ego, tratados portanto como termos sinônimos – até então o pensador austríaco atribuía ao ideal do ego tanto a faculdade de censurar o ego quanto propriamente a de lhe servir como modelo. Contudo, em obras posteriores, Freud se refere ao ideal do ego como uma instância autônoma, porém integrada ao superego (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Ideal do ego*). A partir desta distinção o ideal do ego acabou mantendo apenas a sua função prototípica, ao passo que continuou a cargo do superego a ação de censurar o ego por eventuais desvios com relação ao seu protótipo. Laplanche e Pontalis também explicam que, se por um lado, o ego se relaciona com o superego mediante sentimentos tais como culpa e medo (afinal o superego é aquela instância psíquica que desempenha o papel de consciência moral, responsável por criticar, censurar e punir), por outro lado a relação deste mesmo ego com o seu ideal é pautada em disposições afetivas mais saudáveis por assim dizer, como o respeito e a estima. Todavia, enquanto a não conformidade com as exigências do superego gera culpa, a não correspondência do ego com o ideal do ego se manifesta como um sentimento de inferioridade. A relação afetiva ou, se quisermos, amorosa que o ego mantém com o seu ideal é alimentada pela admiração: o ideal do ego possui certas características com as quais o ego se identifica e as quais ele gostaria de tomar para si. Ainda que não possa tomá-las para si, o ego já se satisfaz com o simples fato de estar sob a sombra do ideal do ego, como se a sua mera presença e consequente proximidade bastassem para que o ego se sinta tão especial quanto o objeto que admira, de modo que poderíamos ser até mesmo levados a pensar que as características

laboração. Na verdade, o superego é uma espécie de mecanismo de defesa responsável por reprimir o ego todas as vezes que ele tenta ou deseja afastar-se do seu ideal. Enquanto o ideal do ego dá a norma, o superego previne que o ego venha a transgredi-la.¹³ Além de zelar pela validade do ideal do ego, o superego também é responsável por considerar o que é verdadeiro, separando realidade de ilusão ou, ainda, a de distinguir aquilo que se deseja daquilo que é factível (e em relação ao qual é, portanto, permitido que se tenha expectativas válidas). Ora, se o líder estende a sua influência até o superego, então o ego facilmente admitirá como real tudo o que o líder assim lhe sugerir. Em outras palavras, os membros de um grupo acatarão o discurso do líder como verdadeiro e as suas ações como legítimas. Toda formação de grupo e, conseqüentemente, todo processo de construção de uma mente coletiva é, em última instância, hipnótica para Freud.

O líder tem o poder de fascinar as pessoas que, por sua vez, são levadas a um estado psicológico de humildade, servidão e devoção ilimitada em relação a ele. O ego dessas pessoas é completamente dominado por esse líder, a ponto de elas abrirem mão das suas características particulares para satisfazê-lo. No entanto, quando o laço emocional que une os membros de um grupo ao seu líder não é constituído pelo fascínio ou por uma espécie de admiração fascinada, não há propriamente uma servidão do ego, mas antes um acréscimo das suas qualidades. Neste caso, não se trata de uma fascinação ou admiração (*Faszination/Beundring*), mas antes de uma identificação (*Identifizierung/Efterfølgelse*): o ego assimila ou interioriza o objeto e assume parte das suas características.

positivas deste último são passíveis de serem transmitidas por uma espécie de contigüidade entre os elementos psíquicos. Mas quando, por algum motivo, instala-se um conflito entre o ego e o ideal do ego e a discrepância entre um e outro fica nítida e aparentemente incontornável, então surge um sentimento de inferioridade do ego face àquele modelo ao qual ele não conseguiu se assemelhar. Por fim, vale dizer que para Freud tanto o ideal do ego quanto o superego são formados a partir da identificação da criança com os seus pais, o que faz com que ela acabe interiorizando os ideais paternos (que são também e em parte os ideais coletivos) (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbetes *Ideal do ego* e *Superego*).

¹³ Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Superego*, p.644.

2. ADMIRAR O LÍDER VS. IMITAR O LÍDER

Como acabei de indicar, Kierkegaard faz uma distinção entre admirar algo e imitar algo. Da mesma forma como traçamos um parentesco conceitual entre identificação e imitação, podemos agora fazer o mesmo entre fascinação e admiração. Embora relacionados a campos específicos – psicanálise e teologia, respectivamente –, ambos os conceitos são usados para descrever uma relação negativa ou imprópria entre o amante e o objeto amado.

Para Freud, estar fascinado por um objeto representa, em última instância, a heteronomia das funções psíquicas. Já para Kierkegaard, restringir-se à admiração quando se está frente a frente com o modelo (*Forbillede*) é uma atitude moralmente condenável. Na admiração o amante se esquece de si mesmo e, contemplando o objeto amado, é como que absorvido por ele. Por outro lado, quando o amante reconhece que a sua admiração é indevida, isto é, que a relação com o objeto amado exige mais do que admirá-lo (mas sim imitá-lo), então ele, o amante, se torna cada vez mais atento com respeito a si mesmo, cada vez mais consciente de si próprio e da sua própria condição. Isto significa que o amante agora tem claro para si que o objeto da sua admiração é também e, sobretudo, o modelo com o qual terá de conformar a sua vida. Eis em quê a imitação difere da admiração: não é o sujeito que se funde com o objeto (isso seria admirá-lo), mas o objeto que é interiorizado pelo sujeito. Segundo Kierkegaard,

[...] o admirador (naturalmente se fala do caso em que autenticamente se seja o admirador) se mantém fora pessoalmente, se esquece de si mesmo, se esquece que lhe foi negado o que admira no outro; e isto é cabalmente o belo, que se esqueça de tal maneira de si mesmo para admirar. No outro caso (quando admirar é inautêntico) venho imediatamente a pensar em mim mesmo, única e exclusivamente em mim mesmo. Quando eu me atento a esse outro, esse desinteressado e animoso, digo de repente a mim mesmo: és como ele?; pensando em mim mesmo o esqueço completamente. [...] No primeiro caso desapareço cada vez mais, perdendo-me no admirado, o qual se torna cada vez maior – o admirado me devora; no segundo caso, o outro desaparece cada vez mais à medida que vai se fundindo em

mim ou à medida que eu, tomando-o como se faz com um remédio, *devoro-o* – mas, por favor, note: isto porque ele realmente é uma “exigência”, cuja representação é produzida a partir de mim, e eu sou aquele que se torna cada vez maior, vindo a assemelhar-me cada vez mais a ele.¹⁴

Embora Kierkegaard oponha frequentemente a admiração à imitação, atribuindo um caráter negativo à primeira, não é verdade que daí se siga que ela é algo ruim em si mesma. Há ocasiões em que a relação entre um sujeito e um objeto pode legitimamente, e sem prejuízo para nenhuma das partes, estar baseada unicamente na admiração (como é o caso das relações de ordem estética e intelectual). O problema surge quando se trata de relações ético-religiosas. “Eticamente, – diz Kierkegaard – a admiração deve imediatamente ser convertida em ação no sentido da imitação”.¹⁵ Particularmente no caso do cristianismo, a admiração puramente contemplativa é encarada como indolência e irresponsabilidade, devendo ceder lugar à imitação. Kierkegaard é tão explícito quanto incisivo no que toca ao papel da imitação no cristianismo: “Cristo demanda imitação”.¹⁶ Nem mais nem menos. Com respeito ao Modelo, a admiração puramente intelectual ou artística não só é desnecessária como também uma heresia.

¹⁴ EC, p.238. Meu grifo. É interessante notar a expressão que Kierkegaard usa aqui para se referir à interiorização ou incorporação do objeto pelo sujeito: *sluger ham*, que significa literalmente devorar (ou, mais precisamente, *devorá-lo*). Mas há outros significados possíveis. Os Hong, p.ex., traduzem “engolir” (*swallow him*). Em todo caso, o verbo *at sluge* denota principalmente a ação de consumir algo, absorver, engolir, tragar, devorar, em suma, introduzir uma substância dentro de si por via basicamente oral. Coincidentemente, na psicanálise o termo *incorporação* (*Einverleibung*) está associado à fase oral da formação psíquica do sujeito e, de acordo com Laplanche e Pontalis, “[c]onstitui o protótipo corporal da introjeção e da identificação” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Incorporação*, p.310). Em último lugar e a título de curiosidade, vale citar uma passagem de Freud que é, de um ponto de vista conceitual, incrivelmente parecida com a citação de Kierkegaard que originou esta nota. É a seguinte: “A diferença entre a identificação [que eu correlaciono com o conceito de imitação kierkegaardiano] e o enamoramento em seus desenvolvimentos mais elevados, conhecidos sob os nomes de fascinação e servidão amorosa [que eu ponho sob a rubrica da admiração], torna-se fácil de descrever. No primeiro caso, o Eu é enriquecido com as qualidades do objeto, ‘introjeta-o’ em si mesmo [...]; no segundo, é empobrecido, dando-se todo ao objeto e substituindo por ele seu mais importante componente” (FREUD, s.d., p.64).

¹⁵ JP, X4 A 148 n.d., 1851.

¹⁶ JP, XII A 358 n.d., 1854.

De resto, cabe ainda dizer que a relação de fascínio ou de admiração não ocorre somente entre dois indivíduos singulares, em que de um lado temos o amante e do outro a figura única e insubstituível do amado. Pode acontecer de a fascinação emanar de outra fonte e, conseqüentemente, de o indivíduo se sentir atraído não por uma pessoa específica, mas por um ente ou objeto impessoal. Por exemplo, Kierkegaard reconhece que uma multidão também pode, de fato, exercer um fascínio sobre o indivíduo. Contudo essa fascinação jamais poderá ser confundida com aquele tipo de admiração que, devidamente orientado, estimula positivamente o indivíduo à ação responsável. Todas as vezes que a multidão ou o grupo assumir o papel do objeto amado (tomando assim o lugar do líder) a relação será, desde um ponto de vista ético-religioso, um erro; quando se trata de relações éticas e religiosas, a admiração só é devida se resultar em imitação e se for travada entre indivíduos, nunca entre um indivíduo e uma coletividade.

A forma mais elevada de admiração (aquela que é expressa pela imitação) consiste no reconhecimento de que o indivíduo admirado é essencialmente igual àquele que o admira. A exigência de imitação perde a sua validade quando as condições ou características do modelo superam significativamente as do imitador, isto é, quando o primeiro detém certas prerrogativas que estão, a princípio, vetadas ao segundo. No que toca ao cristianismo, Kierkegaard diz que “[...] seria absolutamente impossível para qualquer homem se desentender com ‘a exigência’ mediante a desculpa ou fuga pelo motivo de que ‘o modelo’ [Cristo] estivesse de posse das vantagens terrenas e mundanas que ele não tinha”.¹⁷ Neste caso, se houvesse tal discrepância, a alternativa que restaria àquele que se encontra numa posição inferior seria não propriamente a de se tornar um imitador, mas sim um admirador e, por conseguinte, de admirar à distância, resignado com o fato de lhe faltarem os meios necessários para se tornar parecido com o objeto amado.¹⁸

O objeto, a fim de ser imitado, deve ser reconhecido como fundamentalmente igual àquele que o admira, embora, por outro lado, o amante também o encare como um ser especial e, de certo modo, superior. Contudo a superioridade do objeto amado com relação ao amante não deve instituir uma barreira entre eles nem dar a impressão

¹⁷ EC, p.236.

¹⁸ Cf., p.ex., FREUD, s.d., pp.93-94.

de que o objeto amado é inalcançável. Se isto ocorrer, então o amor só poderá se manifestar como admiração, jamais como imitação. Apesar de reconhecer o objeto admirado como fundamentalmente igual a si mesmo, o admirador (o amante) se sente ao mesmo tempo numa condição inferior, pois sendo igual àquele que admira não foi capaz de, contudo, realizar o que aquele realizou. Porém, em lugar de se deixar abater, toma as suas atitudes e o seu modo de vida como um exemplo a ser seguido, condicionando-se dessa maneira a imitá-lo. Toda imitação que for gerada a partir dessa admiração mais elevada assumirá um caráter ético ou ético-religioso.

Autênticos imitadores são movidos por uma admiração verdadeiramente apaixonada. Eles assumem para si a responsabilidade de empreender uma tarefa (de natureza ético-religiosa) e de participar de maneira efetiva de uma ação em lugar de simples e comodamente se comportarem como meros espectadores – o que pressuporia ou implicaria certa distância, se não indiferença, em relação àquilo ou àquele que se diz admirar. Imitar demanda ação, reduplicar na vida aquilo que se admira, e não contemplação desinteressada ou reflexão ensimesmada, as quais, em última instância, não passam de subterfúgios para não se fazer aquilo que se deve fazer. A crítica de Kierkegaard à falta de comprometimento e à tagarelice autocomplacente é de uma atualidade alarmante:

Mas o que as pessoas aos pares numa conversação, o que os indivíduos enquanto leitores ou participantes de uma assembleia geral entendem brilhantemente na forma da reflexão e da observação, eles seriam totalmente incapazes de entender na forma da ação.¹⁹

Além disso, o nosso filósofo diz que aqueles que se limitam a admirar o seu modelo ao invés de segui-lo são duplamente covardes, pois não admitem que a sua indisposição para se assemelhar ao modelo se deve a uma apatia moral, mas antes a encaram como se se tratasse de uma qualidade, enganando dessa forma a si mesmos: “Nem uma única palavra seria ouvida sobre falta de firmeza, covardia – não, eles se pavoneariam com a brilhante ilusão de astúcia e, assim, dificultariam

¹⁹ *Two Ages*, p.74. Doravante referido apenas como TA.

ainda mais a sua cura”.²⁰ Entretanto, mesmo aqueles que estão doentamente imersos na reflexão gostariam de, ainda que obscuramente e não sem algum receio, voltar a uma experiência original, à paixão que esta experiência envolvia e, com ela, à sua própria interioridade. Esta experiência passional envolve, sim, a admiração, mas só se torna plena na imitação, quando o amante finalmente reage e resolve sair da passividade na qual se encontrava para, então, se lançar nos braços do amado. Porém o amado não é egoísta e quanto mais é amado, mais devolve o amante a si mesmo. O amante se fortalece nesta relação – não é alienado de si, mas se encontra a si mesmo nesta relação. E é então que toda a sua visão de vida sofre um verdadeiro abalo. Olha para dentro de si, olha ao redor de si, e, mais do que entender o que ele é e o que deve ser feito, *decide* que não tem mais tempo a perder: passou tempo demais deliberando, tempo demais calculando as possibilidades, tempos demais postergando, tempo demais admirando – e agora deve agir, simplesmente agir, sem mais delongas.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS: IMITAÇÃO COMO SACRIFÍCIO

Seja pela admiração que suscita seja pelos seguidores que conquista, o líder representa sempre o núcleo de um grupo. É por causa dele, do líder, que as diferenças são deixadas de lado e que aquilo que é comum emerge. O grupo encontra a sua unidade no líder, o qual encarna os sentimentos e as aspirações coletivas, além de promover a união dos pares e fortalecer os seus laços. Na falta de uma personalidade forte e carismática que assuma este cargo de liderança, a dissolução do grupo será iminente. Quanto mais amado for o líder, mais dispostos estarão os seus seguidores a se sacrificar por ele e, consequentemente, pelo bem da própria comunidade a que pertencem. Mas não é só o seguidor que se sacrifica: o líder também se dispõe, mais do que qualquer outro, a se sacrificar pelos membros do seu grupo. Para Kierkegaard, a disposição de um indivíduo em se sacrificar por aqueles que estão à sua volta é a marca inegável do seu amor e da sua superioridade moral:

²⁰ TA, p.73.

Ter vivido essa vida humana de tal maneira que nós tenhamos deixado outros serem sacrificados por nós e ter vivido essa vida humana de tal maneira que nós tenhamos sido sacrificados pelos outros – entre essas duas existe uma diferença qualitativa eterna.²¹

É imoral esperar covarde e confortavelmente que alguém se sacrifique por você quando, ao contrário, você mesmo pode tomar a iniciativa e se sacrificar para o benefício dos outros. O ato sacrificial é importante não só porque possibilita a sobrevivência do grupo, mas também porque se encontra presente desde a sua fundação.²² Kierkegaard chega a dizer que “[n]em mesmo a mais mínima ideia já veio ao mundo sem sacrifício”.²³ Já sabemos que o líder representa a concretização de uma ideia ou de um ideal que os membros do grupo aspiram a alcançar e em torno do qual uma coletividade se reúne. Contudo a coesão de um grupo nem sempre é mantida graças à figura física de um líder ou, em todo caso, apenas por essa figura. O ideal tem a capacidade de subsistir *in abstracto*, isto é, à parte da sua atualização na realidade histórica. Um líder pode morrer e o ideal que ele encarnava continuar vivo, animando os seus seguidores a permanecerem firmes na defesa da comunidade. Ou, ainda, o líder e o grupo como um todo podem estar aquém do ideal, mas não é por isso que este último perde a sua validade enquanto exigência moral normativa tanto para a mente individual quanto para a mente da coletividade. A ideia ou o ideal por trás de um grupo pode assim, apesar da ausência de um líder, cumprir muito bem aquela função hipnótica da qual Freud nos fala e que, em Kierkegaard, é mais bem compreendida por meio dos conceitos de imitação e admiração. Segundo Kierkegaard:

Quando os indivíduos (cada um individualmente) estão essencial e apaixonadamente relacionados com uma ideia e juntos estão essencialmente relacionados com a mesma ideia, a relação é completa e exemplar. Individualmente a relação os separa (cada um tem a si mesmo por si mesmo) e idealmente ela os une.²⁴

²¹ JP, XI1 A 325 n.d., 1854.

²² A respeito da importância do sacrifício como contenção da violência grupal (mimética) e a sua relação específica com o cristianismo, cf. GIRARD, 2009, passim.

²³ JP, XI1 A 271 n.d., 1854.

²⁴ TA, p.62.

O ideal pode, de fato, continuar vivo após a morte do líder, mas isso só será possível se os membros do grupo se apropriarem dele, isto é, se se encarregarem de aplicar o ideal na comunidade em que vivem, nas relações que travam uns com os outros e particularmente nas suas próprias vidas. Da mesma forma, o fato de eles não conseguirem atualizar plenamente o ideal não os exime da responsabilidade de ao menos tentarem atualizá-lo. Na verdade, todo o esforço deles deve ser direcionado para que cheguem o mais próximo possível da perfeição da idealidade e para que cumpram, ainda que parcialmente, a sua exigência. Um ideal que não é atualizado na realidade histórica, que permanece como pura abstração e, portanto, alheio à existência humana concreta, é um ideal completamente inócuo em termos éticos e religiosos. Manter uma relação meramente formal com uma ideia que deveria servir como modelo de existência é esvaziá-la de todo significado real e, conseqüentemente, incorrer num engano. De acordo com Kierkegaard,

[...] saber a verdade é propriamente impossível; pois se se sabe a verdade há de se saber que a verdade é sê-lo, e sabendo a verdade desta maneira se sabe que saber puramente a verdade é uma falsidade. [...] o saber guarda relação com a verdade, mas entretanto eu estou falsamente fora de mim; pois em mim, quer dizer, quando eu sou verdadeiramente em mim (não falsamente fora de mim), a verdade consiste – no caso de que esteja ali – em um ser, em uma *vida*. [...] O que significa que somente conheço de verdade a verdade se ela se faz uma vida em mim.²⁵

O ideal se apresenta como a verdade na qual os valores e crenças de uma comunidade se baseiam. Cada indivíduo se relaciona individualmente com o ideal e, em se tratando de um grupo, mais de um indivíduo se relaciona com o mesmo ideal, pois, segundo Kierkegaard, “[...] o que é essencial e verdadeiro pode ser possuído por muitas pes-

²⁵ EC, p.206. A verdade é duplicação, isto é, esforço que um indivíduo realiza para se assemelhar à vida do seu modelo. “E por isso a verdade, entendida cristãmente, não é o mesmo que saber a verdade, e sim ser a verdade” (EC, p.206). Saber a verdade supõe uma relação puramente ideal com a verdade, que não se converte necessariamente numa relação atual com ela. Por outro lado, ser a verdade implica naquela relação atual, factual, existencial com a verdade. Kierkegaard diz que ser a verdade equivale a saber a verdade, mas que o contrário não é verdadeiro, isto é, que saber a verdade não implica sê-la (cf. EC, p.206).

soas simultaneamente [...]”.²⁶ Se, porém, o ideal sofrer com o descaso e abandono dos indivíduos que compõem o grupo ou, o que é igual, se eles se restringirem a uma relação admirativa com o ideal (em lugar de uma relação imitativa), então este último deixará de ser aquela verdade que exige um comprometimento absoluto e pessoal de cada um para se tornar um simples objeto de retórica. Kierkegaard chega mesmo a dizer que a existência humana, na falta de um ideal pelo qual lutar, carece de interesse e relevância:

A lei da existência é: quanto mais insignificante, mais fácil (a vida das plantas é mais fácil que a dos animais, dos animais que a dos homens, das crianças que a dos adultos, dos homens simples que a dos homens sábios, etc.). Portanto, a astúcia mundana tende continuamente a tornar a vida insignificante (abolindo os ideais, o esforço superior, etc.), uma vez que dessa maneira a vida se torna fácil.²⁷

Parece que o líder é o primeiro a atender ao chamado do ideal. Ele é o responsável por tornar a vida difícil de novo, reapresentado a todos – especialmente aos astutos e aos propositadamente esquecidos, mas também aos desanimados porém ainda esperançosos – aquelas verdades e valores fundamentais que foram, paulatinamente, sendo distorcidos ou deixados para trás. Ou, conforme o caso, o líder é aquele que aponta para uma nova exigência, uma exigência superior, uma verdade até então encoberta aos homens e com relação à qual ele se sente obrigado a, mais do que anunciar por meio de discursos afetados e grandiloquentes, testemunhar com a própria vida, mesmo que isso venha a implicar sua destruição pessoal. Por meio do seu testemunho, o líder pretende fazer de si mesmo uma fonte de inspiração para os demais. Mas não são todos que estão dispostos a seguir o exemplo do líder. A estes Kierkegaard acusa não só de viverem uma vida superficial, mas de serem verdadeiros animais:

Quão animalesco e que erro quando se percebe que existe um homem que realmente está sendo sacrificado por uma ideia – e então se quer ter pena dele e se parabenizar por não ser sacrificado dessa

²⁶ TA, p.55.

²⁷ JP, XII A 194 n.d., 1854.

maneira. É animalesco não se sentir chamado a imitá-lo, testemunhar a seu favor, lutar por ele, sofrer com ele – pela ideia.²⁸

Um modelo cujo discurso fosse diferente e até mesmo oposto à sua própria vida não deixaria necessariamente de ser um modelo por conta disso, mas certamente o exemplo de que dá testemunho não seria moralmente válido, e isso para dizer o mínimo. A imoralidade ou falta de correção do modelo acaba se refletindo na formação do grupo e contaminando as relações entre os seus membros. Da mesma forma, as características positivas do modelo tendem a ser imitadas pelos seus seguidores e, mesmo quando estes falham em imitá-lo, o seu exemplo permanece como um paradigma moral válido e necessário. Um grupo que se limitasse a admirar o seu modelo não assimilaria as suas características; porém, a falta de similaridade com o modelo (e, nos casos extremos, até mesmo a sua resistência com relação a ele) já seria o suficiente para, ao menos, retratar tal grupo como demasiadamente reflexivo e diagnosticá-lo como apático. No final das contas, o que está em jogo aqui é a disposição dos membros de um grupo de imitar ou não o seu modelo. Nas palavras do próprio Kierkegaard:

Em quê consiste, pois, a diferença entre ‘um admirador’ e ‘um imitador’? Um imitador é ou se esforça para ser aquilo que admira; um admirador fica pessoalmente fora e, consciente ou inconscientemente, não descobre que o admirado encerra uma exigência para ele, a de ser ou se esforçar para ser o admirado.²⁹

E quanto a nós? O que temos admirado? E mais: estamos nos esforçando o suficiente para nos assemelharmos àquilo que admiramos, àquilo que amamos, ou nos fingimos de surdos aos seus apelos e nos mantemos na confortável e quase cínica posição de observadores mais ou menos anônimos? – Pois saber o que é o correto e não o fazer não é, como queria certo sábio da antiguidade, uma forma de ignorância, mas muito mais de autocomplacência. E se o amor é capaz de até mesmo perdoar a complacência alheia, isso só se deve ao fato de ele não se permitir ser, ele próprio, complacente consigo mesmo.

²⁸ JP, XII A 358 n.d., 1854.

²⁹ EC, p.237.

REFERÊNCIAS

- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. Trad. Dr. Isaac Izecksohn. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. 09. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., s.d.
- GIRARD, René. O bode expiatório e Deus. Trad. Márcio Meruje. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. In: GIRARD, R.; GOUNELLE, A.; HOUZIAUX, A. *Dieu, une invention?* Paris: Editions de L'Atelier, 2007. pp.55-76. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2014.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ejercitación del cristianismo*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madri: Editorial Trotta, 2009.
- _____. *Journals and Papers*. In: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol.1-6. Ed. e trad. Howard & Edna Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967.
- _____. *Two Ages: The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review*. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

Informações contidas nos livros de filosofia contemporâneos a respeito de Soeren Aabye Kierkegaard e de sua filosofia

Jorge Miranda de Almeida

Hugo Pires Júnior

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

INTRODUÇÃO

O que se escreve e se divulga sobre um autor, sobre um pensador e sua obra parece ser um dos caminhos que demarcam a forma como o leitor, que se entrega a tarefa de conhecê-lo e que apresenta interesse em seu pensar, acaba por defini-lo formando dele uma ideia e dimensionando-o como sendo interessante ou não ao universo do qual faz parte. Seja este leitor uma pessoa comum, um estudante no início de sua formação especulativo-intelectual ou mesmo um estudioso das várias áreas dos saberes. Isto parece ocorrer com os que apresentam interesse pelo filósofo dinamarquês Kierkegaard, um pensador que se propõe subjetivo e que propositadamente rompe com a estrutura professoral e acadêmica da fazer filosofia. Ele pode ser apreciado como alguém apaixonado pelo pensar, pelo falar, pelo escrever; um provocador de ideias, um autor primário que apresenta fecundidade em seus escritos e que, pela originalidade como concebe suas ideias e sua filosofia, em muitas situações acaba sendo deturpado, apropriado, transvestido para legitimar outros projetos e outras leituras de filosofia mais conhecidamente em Heidegger e em Sartre. O Kierkegaard delimitado pelas epistemes de uma área de saber que avança pelas ciências de forma ampla e estabelece a busca da verdade na dimensão do ser

e da sua existência e que, no entanto, passa a ser desvelada pela ótica daqueles que os resenham, que os comentam, que os traduzem, que os divulgam. Não é o Kierkegaard que escreveu sua obra de maneira tão contraditória e paradoxal que pressentia que depois de sua morte seria dissecado e manipulado como de fato aconteceu.

Assim sendo, a forma como um estudioso da filosofia escreve ou escreveu sobre Kierkegaard, sobre sua existência, sobre sua origem, sobre suas relações próximas e distantes, sobre os que o amaram e sobre os que o execraram, sobre sua vasta e exigente filosofia, parece ser um indicativo da maneira como o mesmo o percebe contribuindo para a formação de opinião dos que se iniciam na nobre arte do seu pensar e da sua filosofia.

Serão então as maneiras como os autores escrevem sobre Kierkegaard e sua filosofia, os indicadores da percepção futura que o aprendiz e os interessados, deverão ter ou construir sobre este pensador? Esta é uma questão que deve ser debatida e estudada. É oportuno trazer à luz, neste momento, a forma como a literatura especializada, a respeito de como a filosofia, trata seus conhecimentos principalmente àqueles conhecimentos que delinearam e influíram no estabelecimento das escolas e formaram as concepções dos pensadores modernos e contemporâneos, entre os principais, Levinas, Heidegger, Jaspers, Adorno, Chestov, Kafka, Gabriel Marcel e Sartre.

Este trabalho, que é parte das atividades do grupo de pesquisa e de estudo sobre as obras de Kierkegaard coordenado pelo primeiro autor, permite que se enverede pelos caminhos que levam a caracterizar as percepções e concepções que autores das áreas da filosofia apresentam sobre a filosofia de Kierkegaard dando ênfase ao direcionamento que esses autores imprimem, com base nas suas concepções enunciadas, às ideias do filósofo dinamarquês. O material analisado¹ foram aqueles que tratam sobre Kierkegaard e de sua produção estando materializados em livros, manuais e dicionários de filosofia; prefácios e apresentações às obras traduzidas para a língua portuguesa, comentá-

1 O material utilizado no presente estudo é parte inicial de um conjunto mais amplos de obras de filosofia estão referenciados no final do trabalho e dizem respeito às obras: *Manual de filosofia: curso de filosofia e ciências* de Theobaldo Miranda Santos; *Iniciação à história da filosofia: dos pré socráticos à Wittgenstein* de Danilo Marcondes; *Curso de Filosofia* de Régis Jolivet; *História da filosofia* de Humberto Padovani e Luis Castagnola.

rios que tratam, de forma direta ou indireta, da filosofia kierkegaardiana e do seu pensar.

KIERKEGAARD É UM PENSADOR DESCONHECIDO, AINDA?

Não há como negar a ideia de que existe uma parte expressiva do conhecimento humano dotado da originalidade e da força intelectual do seu pensador e que emanou das terras baixas da Dinamarca, em meados do século XIX e que ainda hoje encontra-se distante de boa parte da inteligência contemporânea. Este conhecimento delineado por um pensador inovador que pela força do seu pensar, pela sua determinação intelectual rompeu o século XX, com consistência teórica, oferecendo novos caminhos para o pensamento filosófico e para as mais diversificadas áreas do conhecimento como a psicologia, ciência nascente, permeia na atualidade as franjas dos pensares, propenso ainda às más interpretações e incorreções epistêmicas.

Não há como desconsiderar a importância do pensamento de Kierkegaard para a filosofia contemporânea. Há sim certa urgência em compreender e vivenciar a produção filosófica kierkegaardiana em essência e verdade afastando-nos daquilo que o dinamarquês criticou de forma insistente e zombou em seus contemporâneos, “que imaginam possuir a verdade de uma forma dogmática”, como nos avisa Politís (2013).

Kierkegaard é o pensador por excelência. E, Hannah Arendt, uma das mais instigantes pensadoras contemporâneas localiza-o no contexto da sua produção filosófica, como tendo uma expressão significativa para a posteridade. E ela não exagera, pois sua episteme, após quase duzentos anos do seu surgimento, ainda é atual, necessária e contundente alcançando a realidade de cada um de nós e em qualquer dimensão da existência humana. Em seus escritos onde procura responder a questão do que seja a filosofia da existência, Hannah indica ser Kierkegaard a base da moderna filosofia da existência e oferece-nos indicativos a respeito da sua importância, para o pensamento de Bergson, na sua chamada filosofia da vida; e na Alemanha dos anos que sucederam a segunda grande guerra perpassa as obras de Scheler, Heidegger e Jaspers oferecendo “uma clareza inédita na exposição dos temas centrais da filosofia moderna” (ARENDDT, 2008, p. 192).

Assim sendo Hannah estabelece a origem histórica da filosofia da existência, na efervescência intelectual dos anos de 1800, inicialmente em Schelling² seguido de Kierkegaard, que colocou essa instância de saberes como um elemento básico e fundamental para as formas de pensar de boa parte da inteligência mundial que predominou do final do século XIX avançou ao longo do século XX com forte expressão neste início do século XXI. Ou seja, desde Nietzsche abarcando o pensamento de Bergson e atingindo em meados do século o pensamento dos filósofos alemães como Scheler, Heidegger e Jaspers, além de Freud e mais contemporaneamente os filósofos franceses chegando a Foucault, nos anos derradeiros da sua produção de 1980 a 1984, quando estabelece em *A hermenêutica do sujeito* tendo como princípio o cuidado de si mesmo direcionando o ser para o governo de si e dos outros.

Hannah chama a atenção para o fato de que Kierkegaard inaugura essa modalidade de existência pela força do seu pensamento e pela originalidade dos seus escritos mediante a criação de pseudônimos, da análise que faz de personagens em vários estádios existenciais como Dona Elvira e Fausto, por exemplo, representado estádios estético; o Juiz Guilherme e Sócrates como defensores do ético e Jó e Abraão como testemunhas do ético-religioso. O pensador estabelece, com sua filosofia, influência marcante no pensamento contemporâneo, mas ocorre também que a forma de entendimento que boa parte desta inteligência apresenta sobre a sua episteme parece estar muito aquém daquilo que ela quer expressar e constituir.

Além de Arendt (2008), Redyson; Almeida, De Paula (2007) indicam também Delleuze (s/d) que ao evidenciar a força comum presente entre Kierkegaard, Nietzsche e Péguy, que formam o “tríptico do pastor, do anticristo e do católico” que se edifica em torno do “pensamento da repetição”, deixa implícito uma nova forma de filosofia que vai sendo estabelecida pela episteme kierkegaardiana. É, portanto, basilar à episteme kierkegaardiana a ideia de edificação e de transformação do indivíduo em uma subjetividade singular sendo observado o esfor-

² É necessário estudos mais aprofundados que demonstre a influencia que Schelling exerceu sobre Kierkegaard para que fique mais visível esta relação enunciada por Hannah Arendt. Jorge Miranda de Almeida trata dessa herança na obra *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas*, demarcando esta influencia que envolve a questão da liberdade de Deus e a liberdade humana, enquanto liberdade enredada; Deus como fonte sem fonte.

ço na elaboração de uma comunicação direta e indireta. E Kierkegaard avança sempre, esta sempre além do observável e da razão, a qual demonstra ser parte da existência.

E Hannah indica, também, não haver “um único filósofo existencial” que não demonstre em seu caminhar a influência de Kierkegaard. Observa-se então que da mesma forma que em Hannah Arendt, Kierkegaard é também considerado por filósofos como Deleuze, Ricoeur que questiona se é possível filosofar depois de Kierkegaard; por Wahl, professor de Foucault no College de France e um dos responsáveis pela presença de Kierkegaard em França e que teve o “imenso mérito de tornar crível na França a hipótese de um Kierkegaard filósofo” reinscrevendo-o no significativo “contexto cultural em que vivia”, como lembra Politis (2013, p.8).

Arendt (2008) sinaliza ainda a respeito da importância do pensamento de Kierkegaard atribuindo à sua filosofia significância maior para a posteridade do que o pensamento de Marx quando afirma que “Kierkegaard teve muito mais importância do que Marx para o desenvolvimento posterior da filosofia, porque manteve sua desesperança em relação à filosofia. Foi, sobretudo a partir de Kierkegaard que a filosofia adotou seus novos conteúdos concretos” (p. 204), novas categorias de análise do indivíduo e da sua existência.

A influência dos escritos de Kierkegaard vai se fazer presente e de forma fecunda no pensamento de Freud quando este apresenta o aparato psíquico como sendo à base de sustentação da relação profunda do indivíduo com o mundo finito e infinito, com sua existência. Será sentida, na forma madura da hermenêutica foucaultiana e como nos ensina Arendt (2008) na filosofia de Jaspers que assume essas novas categorias clarificando-as de forma contundente, incorporando, em sua filosofia os conteúdos de Kierkegaard e acrescentando outros mais para estabelecer a base da sua teoria da comunicação onde procura criar uma nova forma de discurso filosófico. A autora indica ser este também o caminho de Heidegger que diferentemente de Jaspers, irá utilizar esses novos elementos onde procurará ressuscitar a filosofia sistemática na sua acepção mais tradicional. Assim Hannah deixa visível a influência da filosofia de Kierkegaard sobre os pensadores do século XX que dele se municiam de forma sistemática sem nomea-

-lo e tampouco, sem dele fazer referência. E, no entanto esta forma de perceber o pensador dinamarquês parece não contribuir ainda para o seu reconhecimento como pensador dialético de importância para o conhecimento da filosofia e de áreas diversificadas do conhecimento como a psicologia, a teologia, a literatura, as artes em geral que buscam e bebem em sua fonte, como é o caso da literatura de Machado de Assis, Dostoiévsky, Tchecov; do cinema de Ingmar Bergman e do teatro de Ibsen quando analisa a constituição da subjetividade do homem moderno que busca conhecer e expressar seus sentimentos mais íntimos assumindo suas contradições e reunindo sua compreensão de um mundo sensível, intuitivo e poético, não desprezando e nem descartando o mundo inteligível, objetivo e analítico, conforme Menezes (2006), que é o modelo usual de mundo.

Kierkegaard estabelece crítica contundente a Hegel e ao seu sistema de pensamento onde o pensador procura explicar filosoficamente a “totalidade” das coisas. Viaja até a Alemanha com o intuito de frequentar os cursos de Schelling na Universidade de Berlim, um ciclo de conferências ofertadas no primeiro semestre de 1841/42 onde o filósofo “ofereceu aos alunos a sua Filosofia da Revelação”. Quando lá, Kierkegaard tinha a “esperança de encontrar uma crítica definitiva do idealismo de Hegel”, porém decepciona-se com Schelling, abandona seu curso, conforme relata Maia-Flickinger (2013); Leão (2013); Valls (2008), retornando à Copenhague onde entrega-se a sua frenética produção filosófica desenvolvendo sua episteme.

Kierkegaard considera o ser como único e individual e assim sendo ele não se localiza, não encontra lugar e tampouco sentido na totalidade determinada e controlada pelo espírito universal. Para Kierkegaard o mundo totalmente explicado não é o mundo a ser vivido pelo indivíduo, neste mundo a individualidade se perde, não se encontra. Um mundo objetivo é um mundo explicado e este contradiz o ser, pois o ser existe e sua existência não pode ser explicada nem tampouco prevista pela razão, ou como diz Arendt (2008) “nem reduzida por ela a algo puramente pensável”. Não há como apreender a existência de forma puramente racional, pois a existência é a única coisa a respeito da qual o ser possui certeza e dela tem-se prova incontestável. Assim sendo a maior tarefa atribuída ao homem é a tarefa de “tornar-se subje-

tivo”, na forte expressão de Kierkegaard (2013) tendo a consciência da sua existência não perdendo de vista as “consequências paradoxais de sua vida no mundo” e tudo só pode ser apreendido como “verdades subjetivas e não como verdades objetivas”, onde a subjetividade é a verdade.

ENCONTRO DE KIERKEGAARD E SUA FILOSOFIA, EM TERRA BRASILEIRA

Há um capítulo na história recente da filosofia brasileira que está sendo escrito por uma geração de pensadores ousados e que de forma incansável entregaram-se a tarefa de deixar visível, a nós brasileiros, uma parte significativa do conhecimento filosófico universal que foi laboriosamente organizado por um mestre, edificado na sua existência, o dinamarquês Soeren Aabye Kierkegaard.

Este conjunto de conhecimento evidenciou-se no segundo quarto do século XIX na distante Dinamarca, mas seu trajeto junto à inteligência brasileira deu-se há quase cem anos após seu surgimento, ou seja, no início dos anos de 1950 e de forma, ainda, incipiente. O que demarca a entrada dos escritos de Kierkegaard em nosso país é a publicação no ano de 1951, da obra *O existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, de Alceu de Amoroso Lima, o Tristão de Athayde. Em seguida e de forma mais contundente evidenciou-se a fina proporção do pensamento, das reflexões e da filosofia de Kierkegaard com o surgimento dos estudos sistemáticos do professor Ernani Correia Reichmann que busca na fonte primária, na língua pátria do pensador da existência e traduz do original dinamarquês partes e excertos de obras de Kierkegaard organizando-as nos escritos intitulados *Intermezzo lírico-filosófico*, publicado no ano de 1961. Estes escritos transformaram-se em obra introdutória ao estudo de Kierkegaard, para nós brasileiros. E na percepção de Redyson; Almeida; De Paula (2007) estes escritos devem ser considerados como sendo “uma de nossas primeiras análises da obra do autor dinamarquês” (p. 10).

Há evidências, no entanto de que as obras de Kierkegaard tenham sofrido certa interdição entre os brasileiros. E muitos são os mitos construídos ao longo do tempo para justificar a ocorrência desta

possível interdição que jogou o autor em um anonimato visível, um dos mitos esta relacionado à impossibilidade da língua dinamarquesa. É conhecido o fato de Kierkegaard escrever toda sua obra em sua língua vernácula, na distante Copenhague o que pode ser considerado um impeditivo para a divulgação do seu conhecimento entre nós. No entanto mais do que impossibilidade vernacular, há de ser considerado o “mau uso” das traduções utilizadas para a divulgação do autor e da sua obra entre nós, conforme evidencia Valls (1991, 2001) e Redyson; Almeida; De Paula (2007), o que pode ter levado a um distanciamento do Brasil a respeito das “reflexões e dos estudos sobre Kierkegaard”. Ou ainda, e o que parece ser mais significativo, o fato de as traduções aqui utilizadas não deixava visível o pensador da existência, mas evidenciava um Kierkegaard existencialista, ou seja, aquilo que ele não é, na ótica dos autores.

Assim parece caber a Reichmann nortear essa discussão e ele vai sinalizar que a não chegada de Kierkegaard ao Brasil ainda no século XIX coube à primazia das “nossas relações culturais com a França”, mas foi com a leitura atravessada de Heidegger que Kierkegaard ficou conhecido no Brasil como um autor religioso. E muitas vezes o filósofo alemão “ajeitou” Kierkegaard para justificar seu projeto de uma ontologia fundamental, quando o propósito de Kierkegaard era conceber o homem como existente e não como ontológico, tendo sido por meio deste país que as obras de Kierkegaard chegaram até nós. Mas foi somente a partir da edição da obra, *Soeren Kierkegaard: textos selecionados*, onde Reichmann deixa visível a preocupação em apresentar um texto que levasse a uma melhor compreensão de Kierkegaard e o faz traduzindo extratos das obras do pensador da existência do original dinamarquês, é que a hermenêutica kierkegaardiana começa a ser conhecida saindo do senso-comum onde o conhecimento advinha do “ouvi dizer”, conforme nos alerta Valls (1991)

Quando referimos à impossibilidade da língua dinamarquesa como sendo um mito, isto quer significar que não parecer ter sido a língua dinamarquesa o foco de uma possível interdição do pensamento de Kierkegaard entre nós brasileiros, mas a forma como foi feita a imersão no pensador, por meio de arremates, de tradução de traduções do inglês, do francês, do português. Ao determinar a vontade

de fazê-lo de forma elegante e laboriosa, traduzindo a obra a partir dos textos originais, como fez Reichmann e nos informa Valls (1991), ai então o filósofo, o pensador dialético surge em sua força telúrica e arrebatadora, revelando-se continuamente.

Assim é que de forma zelosa e kierkegaardiana Álvaro Luiz Montenegro Valls adotando a orientação de Reichmann e de Henri-Bernard Vergote, acrescenta seu compromisso de traduzir Kierkegaard a partir dos originais, da sua língua pátria orientando tanto o neófito quanto o estudioso da filosofia a “ler cada obra assim como ela nos é dada por cada pseudônimo, em sua totalidade, sua disposição e sua estrutura” (VALLS, 2001). O cuidado observado em Reichmann, em Vergote é também percebido em Valls (1991) que ao entregar-se à tarefa de trazer à luz o que se mantinha encoberto, por incúria, por desleixo ou pela entronização de mitos que acabam por deixar mais nebulosa à mensagem, deixa implícita a ideia de que a forma implica a função e determina o entendimento e as ações a serem produzidas, a partir de então. Ou seja, a maneira como Kierkegaard nos é apresentado define a forma como vamos entendê-lo e como vamos lidar com sua filosofia não se esquecendo de que ele é um autor que não se permite uma decifração imediata.

O QUE OS FILÓSOFOS ESCREVEM SOBRE KIERKEGAARD EM SEUS LIVROS?

Foram analisadas obras de referência que introduzem a filosofia, seus pensadores e suas escolas nos vários níveis de ensino, que são utilizadas por aqueles que ensinam. O olhar sobre as obras foi direcionado às informações sobre Kierkegaard e sua filosofia.

Santos (1964) em uma obra extensa direcionada aos níveis fundamental, médio e universitário, discorre sobre a filosofia, sua natureza, seus métodos e divisões. Escreve sobre a história da filosofia discutindo a filosofia moderna e contemporânea. Em relação à filosofia moderna, o autor abrange as características gerais desta fase da filosofia, sua divisão e aquilo que foi a filosofia no período anterior à Kant. Relaciona a filosofia de René Descartes, de Bacon e sua influência sobre o pensamento de Locke, Hume, Hobbes e Berkeley chegando aos enciclopedistas. Enfoca o período de Kant e sua influência nos que vieram posteriormente a ele como Fichte, Schelling, Hegel.

O que é observado nesta relação dos pensadores que perfizeram a filosofia no período pós Kant considerando a presença de Kierkegaard desde 1813 é a não referência ao pensamento e a filosofia do pensador danes. Observa-se apenas uma referência ao nome de Kierkegaard que é feita no verbete relacionado à filosofia de Heidegger informando, em uma palavra, que este recebeu influencia de Kierkegaard. Esta referência rápida à Kierkegaard como influenciador da obra de Heidegger, enunciada pelo autor de um manual, que se pretende didático para a formação de futuros pensadores, filósofos e interessados, parece deixar visível à forma como Kierkegaard é tratado nas obras de referência para a formação de futuros filósofos e profissionais diversos, ou seja, muito vagamente, quando não ausente ou não sendo nem nomeado.

O que chama a atenção é que a obra de Santos (1964), mesmo não sendo de relevância atual para os especialistas e estudiosos mais consistentes é uma obra disponível tendo sido utilizada para a formação de mais de uma geração de futuros filósofos, estudiosos da filosofia, pensadores e profissionais das mais variados áreas de saber. Esta é uma obra vulgarizada entre os estudiosos e simpatizantes da filosofia mantendo-se no mercado editorial e nas bibliotecas publicas escolares e universitárias, com forte inserção nas áreas do saber, informando e possibilitando aos neófitos um conhecimento básico da filosofia e de seus pensadores. E nela esta ausente qualquer tipo de referência a Kierkegaard e a sua filosofia. Nada há na obra que indique a existência do dinamarquês e de sua filosofia, mesmo sendo este um pensador que exerceu influencia marcante no pensamento dos últimos duzentos anos. Ignora-se a presença marcante do dinamarquês que é um dos mais profícuos pensadores forjado na filosofia.

Jolivet (1970), um pensador contemporâneo e divulgador da filosofia apresenta obra que se caracteriza por ser um manual e um curso e que pretende abarcar todas as partes da filosofia denunciando assim sua unidade, isto feito de forma didática e acessível. A obra de Jolivet bastante geral apresenta a filosofia, sua natureza, objeto, método e divisão, discute sobre a lógica, sobre a definição de ciências, sobre a filosofia especulativa, a metafísica, a crítica ao conhecimento e a ontologia; discute também o Ser e sua transcendência, suas propriedades transcendentais e sua divisão, a natureza de Deus e a influencia de Deus no mundo.

A obra extensa de Jolivet (1970) apresenta as categorias que estão presentes e que formam cada um dos movimentos que a filosofia fez ao longo de períodos e do tempo. E no final da obra Jolivet (1970) insere um “quadro histórico das escolas de filosofia” que apresenta os grandes períodos da filosofia da Antiguidade, a Idade Média até a Época Moderna e em cada uma delas relaciona as escolas e seus principais pensadores que influenciaram de forma marcante cada uma delas. Ao descrever os períodos da filosofia e seus representantes não faz menção à Kierkegaard nem tampouco à sua filosofia, mesmo que haja evidências da influencia do dinamarquês para os pensadores do período moderno e contemporâneo onde alguns foram leitores da sua extensa obra, mesmo considerando o impedimento da língua dinamarquesa. Outros receberam sua influencia de forma determinante e outros mais tiveram em Kierkegaard um pensador que adiantou algumas das questões fundantes e que foram por eles delineadas ao longo do século XX como é o caso de Bergson e Freud. O autor ignora a presença de Kierkegaard em sua obra didática, de forte expressão no meio estudantil e que difunde o pensamento filosófico para debruçar-se, posteriormente, sobre Kierkegaard introduzindo o pensador dinamarquês em obra específica de caráter não didático.

Padovani e Castagnola (1967), filósofos com reconhecida experiência acadêmica e docente, estudiosos da filosofia com vínculos em universidade italiana e brasileira, apresentam manual sobre a história da filosofia. Na obra os autores ao apresentarem as correntes filosóficas que edificaram o período da filosofia chamado de pensamento contemporâneo fazem referencia a Kierkegaard como pensador que faz parte da filosofia do século XX. Não há exageros em relação a esta asserção, pois o pensamento de Kierkegaard extrapola o tempo de sua produção. No entanto, importa notar que os autores não o inserem em nenhuma das escolas do período moderno ou contemporâneo, mas indicam sua influencia sobre dois pensadores e suas escolas: Heidegger e Jaspers e o existencialismo.

Os autores são pouco explicativos em relação à episteme kierkegaardiana, mas entronizam-no com “títulos” parecendo exigir que o dinamarquês seja lembrado apenas por eles, consideram-no como sendo o “fundador do existencialismo alemão”, ou o pensador “contem-

porâneo e adversário de Hegel”, além de afirmarem ao leitor a ideia de que Kierkegaard não pode ser considerado um filósofo, ele “não é um verdadeiro filósofo especulativo”. Em relação ao existencialismo deixam bastante visível que apesar de ser intitulado o “fundador do existencialismo” Kierkegaard “ao invés de ter determinado o existencialismo contemporâneo, foi descoberto e valorizado pelo existencialismo contemporâneo como seu precursor anti-racionalista do racionalismo imanentista” (p. 486).

Padovan e Castagnola (1967) decidem que Kierkegaard apresenta uma doutrina religiosa e devido ela e a crítica violenta que faz contra o cristianismo de sua época, Kierkegaard deve ser visto como um “reformador” e não como um “filósofo”. Ora, os autores entronizam Kierkegaard como o pensador que funda uma escola de filosofia, que não é a dele, para em seguida considerá-lo a partir de sua crítica e de suas ideias a religião de seu tempo, um mero reformador de uma religiosidade descartável e não um pensador, um filósofo especulativo. Os autores fazem uma referência a Blaise Pascal indicando ser este um dos precursores do existencialismo francês que viveu duzentos anos antes de Kierkegaard e que foi “certamente maior do que ele”.

Os autores reafirmam Kierkegaard como fundador do existencialismo, alguém que foi descoberto pelo existencialismo contemporâneo tendo sido por ele descoberto e valorizado, um pensador menor que Pascal e que esta preso, de alguma forma, a Heidegger e a Jaspers, um reformador religioso e criador de doutrina religiosa, apenas; alguém que não é um verdadeiro filósofo especulativo, apesar de ter determinado o existencialismo contemporâneo. Estas percepções de dois considerados especialistas na área da filosofia, com produção extensa e marcante, formadores de opinião e formadores de novos seres pensantes, parece ter saído não de uma obra que se quer didática e completa a respeito da história da filosofia e daqueles que as fizeram. Mais parece um panfleto à moda de o “O Corsário” saído da longínqua Copenhagen dos anos da segunda metade do século XIX. O que ocorre é que os autores reduzem da filosofia de Kierkegaard a expressões que pouco informam sobre seu pensar, como “fundador do existencialismo”, “reformador”, “menor que Pascal” e que levam o leitor a um campo bastante precário de informes a respeito do filósofo e da sua filosofia.

A ênfase é quase sempre dada na orientação filosófica do seu tempo que induzia o pensamento de que Kierkegaard estava “desconectada da vida cotidiana”, ou colocam-no como um pensador que fez, apenas, oposição ao sistema filosófico da época, “adversário de Hegel”, ou um adversário ferrenho da igreja luterana dinamarquesa esquecendo a originalidade de suas asserções, o direcionamento que sua episteme imprimiu à pensadores de valor com Bergson, Freud e mais contemporaneamente com Foucault. As informações que são oferecidas, pelos autores, ao leitor sobre Kierkegaard reduzem a frases de efeito que remete o interessado ao espanto, à indignação, a imediata adesão ou a recusa ao suspiro do filósofo, parecendo até ser uma publicação dirigida aos não especialistas, às pessoas comuns e que pode ser adquirida em bancas de jornal para consumo imediato.

Marcondes (2007), autor contemporâneo com formação em filosofia e com experiência no ensino, na pesquisa em filosofia, produz obra que tem abrangência nos vários segmentos do ensino. Em sua cronologia o autor insere Kierkegaard no período moderno, mais propriamente no período crítico da modernidade, que juntamente com Schopenhauer e Nietzsche formam a tríade de pensadores que vão considerar as limitações da herança cartesiana, base da tradição racionalista moderna, que coloca a razão como centro, supervaloriza o conhecimento sustentado pela questão do método e orientado pela lógica, que dá a ideia de uma ciência dura e pétrea, objetivando o indivíduo e suas relações, não dando conta porém da totalidade das suas experiências aprisionando-o quanto ao entendimento das suas relações com o real. Esta tradição racionalista moderna, inaugurada pela filosofia cartesiana, tem seu ápice nos sistemas de Kant e Hegel que são confrontados pelas filosofias de Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard mobilizando pensamentos que direcionaram a filosofia para novos rumos.

Na obra há um espaço maior para falar de Kierkegaard, o que não ocorre nas demais obras analisadas, porém a forma de tratamento dada ao dinamarquês não destoa das demais obras. O autor relaciona Kierkegaard como sendo o “primeiro existencialista”, um “grande pensador religioso” estabelecido na linha de Pascal, aluno de Schelling, teve “vida conturbada”, foi “polemico e contestador”, “crítico da sociedade dinamarquesa da época e da Igreja Oficial” mesmo tendo um

irmão bispo luterano, “não se decidiu pelo casamento até que sua noiva casou-se com Schlegel”, mergulhou em profunda depressão e sua escrita é “fortemente pessoal”, escreveu “diários e textos sob vários pseudônimos”.

As informações de Marcondes em momento algum deixa visível quem é o pensador Kierkegaard e qual a relação do seu processo de existência para a edificação de sua obra singular. O que é enfatizado, mais uma vez, é a forma como o escritor da obra refere-se aos fatos, aos acontecimentos e à própria individualidade chamada Kierkegaard. Não acrescenta nada à aquilo que já não seja do conhecimento da área, no entanto, a forma de expor fatos e ocorrências marcantes e determinantes para a edificação da sua existência e do seu pensar, mais reduz do que salienta o que destes fatos e destas vivências foram determinantes para o surgimento do discurso filosófico kierkegaardiano.

OS LIVROS DE FILOSOFIA NÃO REFLETEM O DISCURSO FILOSÓFICO DE KIERKEGAARDIANO

A partir deste estudo inicial observa-se que Kierkegaard como pensador dialético, como filósofo especulativo parece não apresentar interesse para a comunidade filosófica e tampouco as suas obras que são pouco difundidas e pouco analisadas por esta mesma comunidade. Kierkegaard parece não ser lido, não ser discutido, nem mesmo ensinado nas escolas de formação, o que evidencia-se um nível de desatenção sobre ele, sobre suas obras e sobre sua filosofia. O mesmo não sendo observado, no entanto, com aqueles que são considerados os mestres do pensamento filosófico contemporâneo como nos informa Redyson; Almeida; De Paula (2007). Assim, aquilo que se escreve sobre o dinamarquês parece ser o que o define, tanto para aqueles que não o conhecem, pessoas comuns, quanto para aqueles que sobre ele têm interesse; isto é indicativo da maneira como os que sobre ele escrevem o percebem e sobre ele formam opiniões.

Quais são os determinantes para deste estado de coisas? Esta é uma percepção que parece estar sendo ou que foi sendo construída no extenso percurso que o pensamento de Kierkegaard estabeleceu desde que saiu da sua distante Copenhague até alcançar os dias atuais. Este

percurso parece ter conduzido as pessoas a um distanciamento de suas obras. Não que para Kierkegaard fosse importante estar em evidência entre seus pares, seus leitores, ao contrário, em seu caminhar ele próprio deixa visível que “não pode e não deve triunfar, pelo menos não triunfar aos olhos dos outros”. Quais, então, os motivos que levam as obras e o pensamento de Kierkegaard apresentarem-se neste anonimato possível.

É importante vislumbrar os fatores que foram e parecem ter sido determinantes para isto e que parece ir mais além do fato de Kierkegaard haver produzido sua obra na sua língua pátria. Um desses fatores diz respeito a grande possibilidade de haver ocorrido deturpações nas traduções feitas em épocas diversas e em locais distintos e que seguiram ou atenderam a interesses mais ideológicos, religiosos e filosóficos de grupos e de agremiações distanciando os saberes da pureza do pensamento do *Sócrates* dinamarquês, como enfatiza Valls (1991). E é Redyson; Almeida; Paula (2007, p. 8) que nos alerta a respeito da percepção de Cornélio Fabro que identifica a deturpação do pensamento de Kierkegaard presente em Heidegger e Karl Jaspers que “apesar de suas análises microscópicas e tortuosas”, deturpam o pensamento de Kierkegaard abordando somente o que interessa e o que legitima as suas respectivas leituras e interpretações. Heidegger e Jaspers de certa forma impediram que o leitor pudesse ter acesso ao verdadeiro texto kierkegaardiano. Esta é também a percepção perseguida por Pooler quando afirma de forma incisiva e quase que definitiva, que “Kierkegaard foi roubado e saqueado por Heidegger”; e em Adorno (2010) onde é possível observar um conjunto de críticas ao pensamento de Kierkegaard que é estabelecida a partir de uma visão e um conhecimento restrito do conjunto da sua obra.

E é Kierkegaard (1986) quem faz um alerta, como um oráculo que enxergasse as quantas andariam suas obras e seu pensar nas mãos das gerações futuras, quando comenta criticamente a respeito de sua obra *Ou isto – ou aquilo* e chama a atenção para a função a qual uma obra deveria ter sobre seus leitores que seria tão somente a de “tudo transformar em interioridade” mesmo percebendo que esta interioridade tenha se tornado uma “questão de saber” passando a considerar o “existir uma perda de tempo”. Isto poderá levar ao surgimento de pessoas “mais medíocres” que se entregarão ao hábito de escrever

falando de “modo a nos fazer crer que ela vivenciou tudo, e é só prestar atenção a suas orações intercaladas para se ver que se trata de um farsante”. A contundência associada à ironia kierkegaardina pode ser considerada neste esforço de desvelar ao aprendiz os meandros de sua filosofia e do seu modo de pensamento, sem deturpá-lo.

Associando a estas premissas os motivos que determinaram a realização desta pesquisa, que é parte de um projeto mais amplo, foi o de evidenciar criticamente como Kierkegaard é apresentado nos livros de filosofia, por seus pares e pelos comentadores de suas obras que a escrevem, a analisam e a relatam deixando visível a percepção que cada um deles apresentam em relação ao filósofo da existência.

CONCLUSÃO

Das obras apresentadas, neste estudo inicial é possível enxergar um direcionamento que os autores dão às obras e ao pensamento de Kierkegaard, ora entronizado-o como um autor eminentemente religioso, ora reduzindo-o a um existencialista, ou ainda considerando as categorias por ele trabalhada, e que Arendt (2013) chama de “novos conteúdos concretos” e que não são discutidas pelos filósofos e pelas filosofias atuais, como as categorias: ideia, solidão, angústia, subjetividade, abandono, preocupação, a importância dada ao tempo, ao possível, a ideia de nada e de relação paradoxal, que são partes do discurso filosófico de Kierkegaard e que no entanto são consideradas por Wahl (1962) como apenas “meditações” (p. 120) de uma autor que “não é um filósofo, é um homem religioso, e não tem uma filosofia que seria a filosofia da existência, que quereria opor às outras filosofias” (p.10).

Os resultados demonstram que Kierkegaard é apresentado quase sempre atrelado às percepções de quem escreve sobre ele, sobre sua obra e sobre seu pensar, e que são bastante próprias. Embutem juízo de valores pessoais determinados pelas bases teóricas que lhes são inerentes, pelas áreas à qual se vinculam emprestando ao pensamento de Kierkegaard os valores que lhes são próprios. Ou então, ignoram a presença de Kierkegaard no contexto do conhecimento universal, ignoram sua vasta e original filosofia atribuindo ao dinamarquês títulos que para ele não são relevantes, a aceitação ou qualquer forma de

aprovação. Este proceder parece não contribuir para o conhecimento real, daqueles que têm interesse na área de conhecimento e na filosofia kierkegaardiana, às vezes parte de um entendimento bastante reduzido, que os autores apresentam sobre suas obras, seu pensar e sobre sua vida, sendo tais percepções.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

DELEUZE, Gillés. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, s/d

JOLIVET, Régis. *Curso de filosofia*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1970.

KIERKEGAARD, Soeren Aabye. *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Unesp, 2010.

KIERKEGAARD, Soeren Aabyé. *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial*, por Johannes Clímacus. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Edusf, 2013.

KIERKEGAARD, Soeren Aabyé. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LEÃO, Emanuel Carneiro. *Kierkegaard: apóstolo da existência*. Rio de Janeiro: ABL, 2013. Ciclo "Existência e Alternativas: um olhar sobre Kierkegaard" Obtido via internet: <http://www.academia.org.br/abl/media/Revista%20Brasileira%2075%20-%20CICLO%20EXISTENCIA%20E%20ALTERNATIVAS.pdf>

MARA-FLICKRIGER, F. W. J. Clara: a 'pulsção da vida' nesse diálogo de Schelling. *Revista IHU On-line*, 426(13), 2013. Obtido via internet: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5147&secao=426

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MENEZES, Tereza. *Ibsen e o sujeito da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MONTEIRO, Adolfo Casais. Introdução do tradutor. In: KIERKEGAARD, Soeren Aabye. *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Unesp, 2010.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 7ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967

PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: AnnaBlume/Fapesp, 2001.

PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2008. v. II.

POLITIS, Helène. Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas. *IHU On-Line*, Ano XIII, 13. 05, 2013.

REDYSON, Deyve; ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de. *Soeren Kierkegaard no Brasil: festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Ideia, 2007.

SANTOS, Theobaldo Miranda. *Manual de filosofia: introdução, filosofia geral, história da filosofia, dicionário de filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Kierkegaard. In. PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2008. v. II.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Prefácio. In. PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: AnnaBlume/Fapesp, 2001.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Apresentação. In: KIERKEGAARD, Soeren Aabyé. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 1991.

WAHL, Jean. *As filosofias da existência*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

Sobre o “Tornar-se indivíduo” em Kierkegaard

Cássio Robson Alves da Silva

Universidade Federal do Ceará

1. INTRODUÇÃO

A posição na qual situaremos Kierkegaard não é estática já em sua raiz. A questão do *tornar-se indivíduo* traz uma dificuldade originária que diz respeito ao movimento da própria existência enquanto núcleo transitório entre as concepções estética e ética, ou seja, o indivíduo situado no mundo e sua posição decisiva diante dele. Ora, qual o desdobramento dessa passagem? Não se pode, sequer, entender essa questão se não vermos a própria existência humana como engajamento qualitativo que permite a subjetividade e a interioridade se reafirmar enquanto termo da experiência individual. Quiçá, é possível responder tal questão sem esbarrar em outro tipo de abordagem dialética distinta daquela dominante no século XIX, a saber, a dialética hegeliana. Nomeadamente, faremos referência a alguns aspectos da *dialética da existência*. Menos do que procurar o alcance da relação entre o homem e o absoluto, por meio da dialética da comunicação, procuraremos levantar alguns termos que permitem a relação individual consigo mesma. Não se trata, portanto, em nossa exposição, de mostrar a autenticidade individual por meio de uma retrospectiva abstrata, tampouco por meio de uma relação numérica até uma instância universal. Malgrado a tentativa de Kierkegaard seja alcançar esse absoluto numa

via temporal e interna, o nosso intento se limita, como já dito, a mostrar o começo desse caminho que, se pensarmos metodicamente, se dá concretamente, pelos caminhos da existência, e não abstratamente. Todavia, e com razão, a conclusão dessa dialética não é certa e definida como na dialética hegeliana, pois a dialética da existência reserva uma característica incerta e, sobretudo, ambígua. Trata-se de uma dialética em direção ao existente e para tanto, os tópicos levantados aqui são voltados ao especificamente subjetivo cujo referencial estético de Lessing e Kleist¹ será importante para os fins da discussão.

Assim, a existência é um dos aspectos dessa dialética e nossa primeira e fundamental questão será mostrar basicamente como se desenrola esse processo através do movimento do *tornar-se*. Este, por sua vez, reside nas disjunções que demarcam a existência de cada indivíduo. Os movimentos da existência caracterizam-se por rupturas, por decisões qualitativas erigidas a partir da interioridade e, inversamente, é uma progressão concreta e difere fundamentalmente da quantificação da existência retroativa que relega o individual, a decisão ao tratamento especulativo. Veremos, portanto, que o tornar-se indivíduo não compreende ao plano puramente intelectual, mas um processo de interiorização. A verdade está para os dois planos, quais sejam: o subjetivo e para objetivo.

2. A PREPARAÇÃO DO TERRENO FEITA POR LESSING (LACUNA ENTRE AS VERDADES)

A relevância do tema apresentado neste trabalho converge com a necessidade de apresentar os desdobramentos de uma discussão que gira em torno da polaridade entre verdades históricas e verdades eternas. Todas as conclusões tiradas a partir daí são resultados de um fecundo séc. XIX, especificamente na Alemanha e na Dinamarca, no qual se preservava um estado onde a doutrina do Cristianismo era absorvida e transformada em uma dogmática federal, em suma, tratava-se de um estado cristão. Desse modo, o simples fato de nascer num estado considerado cristão já concedia a qualquer indivíduo a qualidade de ser cristão. No entanto, não é a partir de uma decisão particular de sua

¹ Sobre o contexto literário e político da época de Lessing e Kleist cf. LUKÁCS. *Goethe y su época*. In: *Obras completas*, v. VI, p. 57.

interioridade e relação com a divindade que o homem se torna cristão? Ora, aqui está o germe de nossa discussão. Como um indivíduo pode construir uma felicidade eterna, isto é, sua salvação, acreditando tão somente que sua nacionalidade pode conceder-lhe a existência autêntica de um cristão? Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? São essas questões que serão a mola propulsora das obras de Kierkegaard sobre as quais, entre outras, nos deteremos: *Migalhas Filosóficas* (1844) e o *Pós-escrito Filosófico não científico às Migalhas Filosóficas* (1846). Nessas duas obras, o problema central consiste em mostrar a relação entre o homem e a divindade. No Cristianismo, essa relação se dá a partir de um fato histórico, da aparição do deus no tempo e faz com que elas sejam consideradas verdades eternas. Ora, mas como se dá, na interioridade do indivíduo, essa transição entre verdades contingentes e verdades eternas? Tais questões lançadas por Kierkegaard são fruto da leitura dos Escritos Teológicos de Lessing, em especial de um ensaio cujo conteúdo versa *Sobre a demonstração de espírito e força* de 1777. Não por acaso, Kierkegaard dedica à Lessing os primeiros capítulos do *Pós Escrito* e em sua expressão de gratidão ao pensador alemão chega à conclusão que este é o modelo de pensador subjetivo do qual Kierkegaard se valerá em toda sua obra. Segundo Kierkegaard, Lessing é aquele que em meio aos grandes sistemas filosóficos de sua época e aos apelos pelo histórico universal procurou compreender a existência humana não fora de si, pela objetividade, mas pela subjetividade². Pensar subjetivamente é dar primazia à existência particular do indivíduo substituindo o resultado geral, aquele *sub specie aeterni*, do qual se deduz todas as individualidades, pela decisão infinita, pela paixão da existência. Indivíduo subjetivo: isso só posso tornar-me por mim mesmo e qualquer tentativa teórica que demonstre a subjetividade ou se remeta a outra para tanto, já é tornar-se objetivo e toda autenticidade do particular é suprimida. Do ponto de vista religioso, ser subjetivo é decidir por si mesmo estabelecer uma relação com deus e chega a ser irreligiosa toda forma de busca dessa relação através de outrem³. Por um lado, no âmbito do subjetivo

² Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777.

³ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»*. Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010. p.74.

não posso decidir por outra pessoa; assim mesmo como não posso torna-la cristã; por outro lado, na esfera objetiva o pensamento especulativo encarrega-se de decidir *en masse*; é o caso de um Estado cristão que logicamente impele-nos a deduzir que todas as pessoas circunscritas em tal constituição são igualmente cristãs. Assim, quando se chega ao terreno do subjetivo Lessing é um modelo para Kierkegaard. No entanto, não se trata de Lessing forjar uma individualidade da qual leve os outros homens a uma relação com Deus; tampouco Kierkegaard o aceitará, pois a verdadeira existência deve ter autenticidade suficiente para arriscar-se enquanto ser particular diante do totalmente outro que é a divindade. O elogio de Kierkegaard feito à Lessing destaca a discussão com a consideração especulativa dado que esta concebe o cristianismo como uma doutrina dogmática dando primazia do fenômeno histórico e, conseqüentemente, obliterando a decisão e o interesse do indivíduo. Na consideração especulativa o indivíduo preocupa-se apenas em linhas gerais com sua felicidade eterna, enquanto que a reivindicação de Kierkegaard, com base em seu diálogo com Lessing, vê a importância de uma interioridade da decisão apaixonada⁴. Veremos em que consiste essa interioridade que faz o indivíduo fincar sua decisão no fenômeno histórico ao torna-se cristão. Para o que nos importa, cumpre mostrar o conteúdo de sua decisão, isto é, o núcleo transitório entre verdade histórica e o momento no qual esta se valora verdade eterna e, portanto, torna-se objeto de seu interesse infinito.

Nesse momento, nosso intento será esclarecer as questões postas na introdução deste trabalho e encontraremos subsídios necessários no ensaio de Lessing *Sobre a demonstração de espírito e força* (1777). Em suma, o fio condutor deste ensaio e de nossa discussão é mostrar os meandros do trânsito entre as verdades históricas e verdades eternas. Primeiramente, a questão fundamental posta por Lessing é se podemos fincar nossas certezas no cumprimento de uma profecia que é vivida historicamente ou se podemos creditá-las tão somente pela notícia que me é transmitida acerca das profecias que foram cumpridas⁵. Da mesma forma são os milagres: será que presenciar milagre acontecer é a mesma coisa que receber a notícia de um tal milagre?

⁴ Ibidem, p.64.

⁵ LESSING, G. Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*. Edição preparada por Agustin Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982, p.445.

Mais ainda, se comprovei que Cristo realmente viveu e operou milagres e cumpriu as profecias, certamente posso considerar comprovado tais fatos e não teria motivo para duvidar. Com efeito, tais fatos estão na esfera do histórico e são considerados experiências indubitáveis para aquele que as viveu ou minimamente teve proximidade histórica e estava a buscar uma *prova de espírito e força* (Lessing, faz referência ao apóstolo Orígenes, 185 – 253); este, não tendo tais fatos acessíveis aos sentidos, buscava um prova divina da qual chamava de espírito e força⁶. No entanto, tais fatos carregam consigo o valor de verdade histórica, ou seja, Lessing, vivendo no século XVIII, não tem acesso direto a elas e os milagres, as profecias e a própria existência de Cristo tornam-se notícias. Não obstante essa constatação, Lessing se exime de qualquer juízo e afirma que não se ocupará de negar se aquelas, as verdades históricas, são ou não dignas de consideração e podem fundamentar sua prova. Com isso, Lessing não nega em absoluto que de fato as verdades históricas tenham acontecido, mas cobra um algo mais que possa lhe conceder impulso necessário para considerá-las verdades eternas⁷. Outro aspecto é continuidade deste, isto é, se não tenho nenhuma objeção frente as fidedignas verdades históricas algo se segue daí. Ora, se não nego um proposição histórica sou levado a crer que ela de fato existiu. Uma vez mais, as inquietações de Lessing são pertinentes; “se não tenho nada a objetar historicamente ao fato de que este mesmo Cristo tenha ressuscitado da morte, tenho de aceitar por isso como verdadeiro que esse mesmo Cristo ressuscitado é o filho de Deus?”⁸. Segue-se daí que Lessing creu nas verdades históricas e que, mesmo estando a 1800 anos depois, o indivíduo por considera-las fundamentos de suas verdades metafísicas e morais e, portanto, eternas e necessárias. No ponto de vista subjetivo e individual, como se dá essa transição, mostrando-se que uma segue da outra e pertencem a uma e mesma classe (fidedignas, não obstante suas distinções)? Segundo Lessing, trata-se de um empreendimento existencial, de um *salto*⁹ que o

⁶ Ibidem, p.446.

⁷ Ibidem, p.447.

⁸ Ibidem, p.448.

⁹ No *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*, no capítulo intitulado *Teses possíveis e reais sobre Lessing*, Kierkegaard compartilha com o filósofo alemão a concepção de “salto horrendo” que supera a impossibilidade do trânsito direto entre verdades históricas e verdades eternas. Tal metáfora será recorrente para discorrer sobre a fé.

faz transpor o *horrendo e largo fosso* o qual separa as verdades históricas e verdades eternas.

3. KIERKEGAARD E HENRICH VON KLEIST OU O TEATRO DAS MARIONETES

Este tópico serve como ponto de intersecção em nossa discussão e mostra, a partir da obra de Henrich von Kleist¹⁰, como a existência humana fora conduzida pela tradição especulativa iluminista como um teatro das marionetes. Mais ainda, essa aproximação entre Kierkegaard e Kleist - em sua obra *O teatro das marionetes* (*Über das marionettentheater*), de 1801 - é uma digressão necessária que permite sustentar a autenticidade do indivíduo.

Pois bem, a história, para o que nos importa, versa sobre o diálogo entre o próprio Kleist e um bailarino de ópera. O aturdimento do bailarino diante da arte pantomímica chama atenção de Kleist na medida em que este lhe fizera uma comparação do movimento das marionetes com o movimento executado na dança pelo bailarino. Sabe-se, no entanto, que enquanto no teatro das marionetes há o titereiro (ou maquinista) que rege e dá dinamismo ao movimento das linhas em seu centro de gravidade, na dança, por sua vez, o bailarino tem a alma (vis motrix) como regente de seus movimentos. Isto é, no teatro pantomímico, o boneco é jogado de um lado para o outro obedecendo apenas ao comando mecânico do titereiro. Em suma, e é aqui que está o cerne de nossa discussão, pois não convém entrar nas questões paradoxais da física que abarcam a completude da obra, diz Kleist: “eu disse que por mais habilmente que conduzisse a questão dos paradoxos, jamais me levaria a crer que num manequim poderia haver mais graça que na estrutura do corpo humano.”¹¹

Esse é mote necessário para trazer Kierkegaard para essa questão e mostrar o enfraquecimento da autenticidade do indivíduo frente às considerações especulativas que se perdem no tratamento abstrato das verdades. No entanto, em outras palavras o indivíduo em sua *autoatividade* não deve relegar a busca pela verdade, mas deve reconhecer o

¹⁰ Heinrich Wilhelm von Kleist, (1777 – 1811), ensaísta, dramaturgo, poeta e contista alemão.

¹¹ KLEIST, H. W. v. *O teatro das marionetes*.1954. p. 31.

valor intrínseco desta em sua interioridade¹². Nesse contexto, o indivíduo não pode, assim como uma marionete, está à mercê do sistema e de seus resultados, mas deve existir e executar seus próprios movimentos. O homem do sistema é um ser imaginário e para Kierkegaard seu valor ontológico não está completo dado que este tem valor puramente abstrato, faltando-lhe o dinamômetro da existência, o *pathos*, em contraposição ao meramente mímico da representação conceitual de homem da qual todos os demais são logicamente impelidos a participar. Dito de outro modo, o existir não tem um caráter *ex nihilo*, ou seja, não carece de realidade dado que logicamente tal indivíduo conceitual está apenas no plano da possibilidade tratando-se de uma farsa teatral¹³.

Se se quisesse representar tal homem num ensaio imaginário, ele seria uma sátira sobre o que significa ser homem. A rigor, é a relação para com Deus que faz de um ser humano um ser humano e, contudo, isso é o que lhe faltaria, enquanto que ninguém hesitaria em considera-lo um verdadeiro ser humano (pois a ausência de interioridade não é vista diretamente), embora ele fosse mais como uma figura de **marionete** que, muito enganosamente, imitava todo o humano exterior – até teria filhos com sua esposa¹⁴.

Ora, se não é o embate entre as verdades, posto na primeira parte, que fará o indivíduo tornar-se o que ele é, se não é a consideração abstrata que deixa o homem subordinado a uma verdade especulativa, é a interioridade, já livre do titereiro, que tomará para si a autenticidade

¹² KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»*. Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010. p. 242.

¹³ Aqui tomaremos a liberdade de nos referir ao escrito gêmeo de *Temor e Tremor*, de 1843, *A Repetição*. Acerca dessa autenticidade e de como, inversamente, a consideração abstrata se perde na farsa teatral do geral, convém citar: “Tem de ser o indivíduo a decidir por si; e até hoje dificilmente algum autor de censões conseguiu prescrever a um público teatral cultivado um cerimonial para ver uma farsa; não há um *bom ton* que possa estabelecer-se sobre tal coisa. Suspende-se o respeito mútuo entre teatro e público, que nos outros casos tanta confiança proporciona; ao ver-se uma farsa pode entrar-se na mais imprevisível disposição e portanto uma pessoa nunca pode saber com certeza se se comportou como um respeitável membro da sociedade e se riu e chorou nos momentos apropriados. Não se pode, enquanto espectador consciencioso, admirar a apurada definição dos caracteres que deve haver no drama; pois que na farsa as personagens são todas definidas segundo critério abstrato do ‘em geral’” (KIERKEGAARD, Søren. Aabye. *A Repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’água, 2009, p. 64.).

¹⁴ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»*.p.242.

dade do existir. Mas o que constitui esta interioridade? No tratamento de Kierkegaard, podemos afirmar que esta interioridade implica a primazia do tornar-se indivíduo diante do tornar-se cristão? É o que tentaremos expor, por conseguinte.

4. TORNAR-SE CRISTÃO OU TORNAR-SE INDIVÍDUO? EIS A ATMOSFERA EXISTENCIAL

Todo esse tratamento aparenta-se como uma tentativa de justificação histórica do Cristianismo. Mais ainda, parece sugerir um caminho meramente epistemológico cuja polaridade das verdades não aponta outra coisa senão uma conclusão definitiva acerca da verdade. No entanto, o que podemos extrair desse embate não esbarra apenas numa epistemologia ou numa justificação histórica ou sistemática. Da poeira levantada pelo confronto entre essas verdades surge o indivíduo existente. Este fica latente numa exposição especulativa, enquanto que na exposição subjetiva há uma condição precedente ao tornar-se indivíduo. Tal condição é a atmosfera existencial e contribui para tirarmos o foco do elemento histórico e sua justificação que outrora fora dado como primordial e ampliar nossa discussão sem perder de vista os aspectos presentes no indivíduo. O que é, então, esta atmosfera existencial? Ora, ousamos dizer que este é outro nome dado à dialética de Kierkegaard no sentido de lançar o olhar para um tratamento menos unilateral que visa objetivar a verdade, polarizando-as (verdades históricas e verdades eternas), para o movimento individual. O empenho de Kierkegaard é marcado pela constatação da seriedade e traz o problema para a interioridade do indivíduo.

Aqui, aquela abordagem objetiva das verdades foi suspendida. Entre aquela polaridade temos o ponto de choque necessário para pensarmos que esse indivíduo não é apenas um número com fins numa aproximação quantitativa para a legitimação e fundamentação geral de uma verdade ou de outra, isto é, do histórico universal. Há, portanto, uma inversão. Antes, por um lado, tínhamos o indivíduo apenas como sendo parte quantificada para a confiança de uma verdade e tudo desembocava numa epistemologia, numa conclusão geral; por outro lado, agora temos o resgate do ato da decisão como anteriorida-

de ética. Podemos afirmar, com efeito, que antes do tratamento objetivo acerca da verdade, devemos levar a cabo o tratamento subjetivo, no sentido de ver que o “sendo” do indivíduo tem respostas às interrogações objetivas e, portanto, tem uma contribuição existencial e ética. Contudo, diz Climacus, eu quero, com o máximo empenho, querer o ético; esta é a seriedade¹⁵. Assim, tornar-se indivíduo tem implicação ética. Pode-se dizer ainda que o acesso a esse *tornar-se* é qualitativamente dialético, em contraposição à quantificação aproximativa com vistas a uma objetivação da verdade.

Para estudar o ético, todo ser humano é reportado a si mesmo. Ele próprio é, nessa questão, mais do que suficiente para si mesmo; sim, ele é o único lugar onde ele pode estudar esse assunto. Já outra pessoa, com quem ele convive, ele só pode entender com clareza pelo exterior e, nessa medida, sua opinião já se envolve em questões duvidosas. Mas quanto mais complicada a exterioridade em que a interioridade ética deve se refletir, mais difícil se tornará a observação, até que por fim ela se extravia em algo totalmente diferente, no estético. Por isso, a concepção da história do mundo facilmente se torna um assombro meio poético, ao invés de uma orientação ética¹⁶.

Esta citação retrata muito bem o que dizemos até aqui, pois, dado que o indivíduo é uma categoria ética em Kierkegaard e relaciona-se com um engajamento mais íntimo, toda exterioridade, todo embate histórico de uma doutrina religiosa passa pela interioridade e serve de movimento para existência na tensão com a época, com a história e com a humanidade¹⁷. Chegamos, no entanto, a uma questão importante: o tornar-se cristão ou do tornar-se indivíduo? Introduzimos a questão do tornar-se cristão e trouxemos como relevância pontual a interioridade como núcleo do que Kierkegaard chama de orientação ética. Isto significa dizer que, por um lado, o tornar-se cristão, embora trate no íntimo da decisão a continuidade da verdade durante séculos, ainda requer a condição precedente, a saber, a do tornar-se indivíduo.

¹⁵ Ibidem, p.141.

¹⁶ Ibidem, p.145.

¹⁷ KIERKEGAARD, Søren. Aabye. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986. p.124.

Em uma palavra, o tornar-se indivíduo é o cerne de nossa abordagem na medida em que anuncia a anterioridade do ético face ao religioso.

Nesse sentido, o ético transcende as determinações históricas impostas por uma doutrina e faz o indivíduo refletir por si mesmo. A pergunta pelo tornar-se é a pergunta pelo movimento, o qual por sua vez pressupõe mudança. Essa é nossa proposta: uma mudança qualitativamente retroativa do tornar-se cristão para o tornar-se indivíduo. Essa ambiguidade será tratada no primeiro aspecto da atmosfera existencial. Essa mudança consiste, pois, em potencializar o indivíduo para a ação ética. Segundo Kierkegaard, no *Pós-escrito*, já na retomada da atmosfera existencial introduzida por Lessing, nos distanciamos de uma distinção acerca das verdades para valorizar a mais ínfima tarefa ética de cada indivíduo. Numa instância objetiva, o indivíduo não é chamado a agir; ao contrário é convocado a observar *en masse* uma exposição retórica ou a conclusão sistemática. Toda observação é válida tratando-se da instância estática do histórico universal. Malgrado toda observação epistemológica, convém levantar a pergunta ética pela apropriação desse movimento, pelo *como* do tornar-se, enquanto que por outro lado a apropriação epistemológica reside na objetivação da verdade. A principal característica desse movimento de Kierkegaard é marcada pelo esforço existencial de cada indivíduo em particular. Com efeito, a existência humana é um tornar-se do qual todos os indivíduos participam. Por essa razão, propomos a anterioridade do tornar-se indivíduo face ao tornar-se cristão, dado que o primeiro é uma condição para a própria existência enquanto que o segundo tem implicações ulteriores, embora ambos exijam um esforço de interiorização constante. Antes de julgar pela verdade histórica objetiva, pergunta Kierkegaard, “como a ética teria de julgar, caso tornar-se sujeito não fosse a mais alta tarefa que se coloca a todo e qualquer ser humano?”¹⁸. Diz ainda Kierkegaard:

O esforço continuado é a expressão da vida ética do sujeito existente. O esforço continuado não deve ser entendido, portanto, metafisicamente; mas não há, afinal de contas, de modo algum, nenhum indivíduo que exista metafisicamente (...). Ao contrário, eticamente compreendido, o esforço continuado é a consciência de estar existindo, e a aprendizagem continuada é a expressão

¹⁸ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»*. p.137.

da realização constante, que em nenhum momento se conclui, enquanto o sujeito estiver existindo; o sujeito está justamente consciente disso, e, portanto, não está enganado¹⁹.

Voltemos a falar propriamente em que consiste a atmosfera existencial. Essa retomada deve, contudo, já está assimilada enquanto condição precedente onde reside a principal exigência ética do tornar-se indivíduo, a saber, os meandros cuja continuidade e esforço contínuo do existente permitem a melhor percepção desse movimento, do tornar-se. Ora, dentre os quais podemos tratar brevemente do *devoir* e da *situação*.

O primeiro aspecto, o *devoir*, é a recuperação do ser no sentido da existência. Se sairmos um pouco da discussão do Pós-escrito e voltarmos ao escrito de 1844, *Migalhas Filosóficas*, precisamente no Interlúdio, nos confrontamos com duas acepções acerca do termo *devoir*. A primeira, *kínesis*, indica “movimento” e significa mudança no sentido de mover-se; a segunda acepção, por sua vez, *alloiosis*, significa mudança estritamente enquanto mera alteração, um tornar-se outro, diferente. Essa ambiguidade é fundamental para o nosso intento, pois mostra, a partir do *devoir*, a dialética do tornar-se como um duplo movimento, pois, haja vista o alcance retroativo que se dá do tornar-se cristão ao tornar-se indivíduo, no *devoir* deste há a exigência do olhar para a interioridade, cuja mudança transcende a doutrina e faz do ético a tarefa principal de todo e qualquer ser humano. Nesse sentido, seria mais conveniente afirmarmos que no tornar-se cristão o tornar indivíduo está sempre vindo a ser.

O segundo aspecto dessa atmosfera existencial, a *situação*, surge como interna a este *devoir* e para expor continuemos no experimento teórico de 1844, o *Migalhas Filosóficas*. Numa primeira instância, é inevitável não fazer alusão ao exterior, ao histórico para uma vez mais a ambiguidade do tornar-se. Ora, a situação comporta em si a temporalidade e seus vários aspectos na história. A dificuldade repousa, no entanto, no modo como a situação é interiorizada e, aquilo que no primeiro momento tinha caráter exterior, agora passa pelo indivíduo, pois este toma consciência que esta realidade histórica é palco ético. Se voltarmos mais um pouco à dissertação de Kierkegaard, *O conceito de Ironia*, de 1841, vemos que Sócrates figura como sendo aquele que

¹⁹ Ibidem, p.128 e 129.

introduz a questão da situação paradigmática para se pensar a concepção ética. Esta concepção de situação desenvolvida por Kierkegaard é importante para compreendermos o momento mesmo da aparição da verdade e isto tem seu equivalente temporal na ocasião socrática. Assim, este aspecto da situação é mais um elemento importante para situarmos o tornar-se. Concordamos com Kierkegaard e dizemos que não podemos determinar onde e quando se dá essa orientação ética e, portanto, que não se dá em nenhum ponto fixo, mas em toda parte e em nenhum lugar²⁰.

Agora, já conduzindo nosso texto para o fim, cumpre, a partir dos elementos levantados até aqui, estabelecer dois pontos de contato com uma obra de cunho estético, nomeadamente *Temor e Tremor* de Johannes de Silentio, 1843, dado que, segundo o próprio Kierkegaard, convém “fazer a relação existencial entre o estético e o ético surgir numa individualidade existente”²¹.

É isto que fazemos quando evocamos o paradigma de Abraão. Este desempenha um papel importante na atmosfera existencial colocada como roupagem para o *tornar-se indivíduo*. Ora, o ponto de contato se estabelece, portanto, num primeiro passo que é a resignação e resolve parcialmente a lacuna posta entre as verdades no começo desta exposição. É bem verdade que, assim como o tornar-se, a resignação infinita é movimento, “confundem-se muitas vezes os movimentos”²². Se por um lado tenho o movimento do tornar-se indivíduo como de ordem estética, por outro lado tenho a resignação infinita como sendo de ordem ético-religiosa, no entanto com uma ressalva: a atmosfera existencial resguarda e comporta esses dois movimentos, pois carrega consigo a dialética comum a ambos, a saber, a constante interiorização da tensão entre os termos qualitativamente opostos, finito e infinito, tempo e eternidade, etc.

Ora, tal resignação revela o processo de interiorização cujo esforço está no existir de cada indivíduo. Especialmente no tornar-se indivíduo a resignação é um elemento interno essencial, porém não é

²⁰ Ibidem, p.250.

²¹ KIERKEGAARD, Søren Aabye .*O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p..263.

²² KIERKEGAARD, Søren. Aabye *Temor e Tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 137.

suficiente e é meramente estética, pois, como tal, ainda não está manifestada, o que caracterizaria a passagem do estético para o ético. Desse modo, o que permite a passagem completa do estético para o ético? A escolha, a decisão. Poderíamos persistir numa análise de *Temor e Tremor* para expormos o evento máximo dessa escolha através do paradigma da fé de Abraão, mas incorreríamos numa passagem que se alargaria do estético até o religioso. Porquanto, permaneçamos mostrando como o indivíduo se manifesta, através da decisão, e se atualiza por meio de sua interioridade.

Uma vez mais, podemos aferir que essa dialética contida na atmosfera existencial tem, na decisão, o instante decisivo cuja tarefa individual é determinante para pensar o ético, pensar o tornar-se indivíduo. Circunscrever o individual na generalidade abstrata faz-nos perder a heterogeneidade da existência, isto é, a descontinuidade que é a própria existência com suas rupturas, saltos e diferenças qualitativas. Dito de outro modo, o tornar-se indivíduo aparece aqui como grau inicial da passagem de um estado a outro, do estético ao ético; e o estágio religioso, o tornar-se cristão é posterior, também qualitativo, porém deve resguardar-se da disjunção presente na dialética anterior com o movimento da transcendência.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alcançar inferências absolutas a respeito da filosofia de Kierkegaard pode ser perigoso se o compreendermos unilateralmente como autor cristão. Nosso intento ao expor algo acerca do tornar-se indivíduo foi, minimamente, pontuar a anterioridade deste frente ao tornar-se cristão. Não obstante essa tentativa, sabemos que o tornar-se cristão também compreende e está circunscrito no humano, ou seja, na atmosfera existencial.

No geral, a discussão repousa principalmente na dupla acepção do que até aqui chamamos de tornar-se, o devir. A primeira acepção guarda o significado mais conveniente para nosso escopo, *kínesis*, ou seja, o devir que se aproxima do nosso tornar-se algo. A segunda acepção, *alloiosis*, trata-se de uma mera alteração. É nisso que não queremos incorrer. A passagem, quando efetivada, do tornar-se indivíduo

para o tornar-se cristão não pode constituir uma mera alteração de um estado para outro, mas deve carregar consigo elementos qualitativos, desenvolvidos amplamente na obra de Kierkegaard como fé, paradoxo, entre outros. Todavia, a anterioridade de um diante de outro movimento não tira da dialética da existência seu núcleo, a saber, a decisão, a escolha. Assim, a articulação dessa dialética a partir da passagem do estético ao ético é o grau inicial que permite o indivíduo tornar-se o que ele é, um existente. Com efeito, a atmosfera existencial não exclui como consequência o tornar-se cristão, pois este preserva seu critério primordial, o indivíduo. Em uma palavra, a partir de Kierkegaard, mostrou-se o *como* da existência e não o *que*, isto é, a chave para o que expomos até aqui abre espaço para pensar como se dá a passagem do tornar-se indivíduo ao tornar-se cristão, se é que esta é necessária.

REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, Søren. Aabye. *A Repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

_____. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de Johannes Clímacus*. Trad. Álvaro Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»*. Trad. Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

_____. *Temor e Tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

KLEIST, H. W. v. *O teatro das mariotenetes*. Tradução de Ianchelli Ghinzberg. 1954.

LESSING, G. Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*. Edição preparada por Agustin Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982.

LUKÁCS. *Goethe y su época*. Tradução de Manuel Sacristán. In: *Obras completas*, v. VI. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1968.

Espalhando migalhas: alguns diálogos de Kierkegaard com os gregos e suas consequências para o entendimento de sua Filosofia da Religião

Jonas Roos

Universidade Federal de Juiz de Fora

Migalhas Filosóficas (1844), do pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus, toma a pergunta por como se pode aprender a verdade – em referência à pergunta por como se pode aprender a virtude, como formulada por Platão (*Mênon*) – e procura respondê-la a partir do cristianismo, apresentando o paradoxo como alternativa ao problema da verdade. Este procedimento de aprofundar-se em problemáticas postas pelos gregos e tentar respondê-las a partir do cristianismo será constante em Kierkegaard. Nesse sentido, a tática elaborada em *Migalhas* está presente por toda a sua obra e é crucial para compreender sua Filosofia da Religião. Isto será exemplificado a partir de: *Temor e Tremor* (1843), *A Repetição* (1843); *Três Discursos Edificantes de 1843*; *As Obras do Amor* (1847); *A Doença para a Morte* (1849). Na conclusão procurarei mostrar como tais relações ajudarão a compreender sua Filosofia da Religião.

1. SOBRE A CENTRALIDADE DE MIGALHAS FILOSÓFICAS PARA A COMPREENSÃO DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE KIERKEGAARD A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE PENSAMENTO GREGO E CRISTIANISMO

Migalhas Filosóficas inicia seu desenvolvimento colocando um problema em referência ao diálogo platônico *Mênon*:

Em que medida pode-se aprender a verdade? É com esta pergunta que queremos começar. Era uma pergunta socrática, ou se tornou tal, graças à pergunta socrática: em que medida pode-se aprender a virtude? – pois a virtude é definida, por sua vez, como um conhecimento (cf. Protágoras, Górgias, Menon, Eutidemo). Na medida em que deve-se aprender a verdade, é preciso pressupor que ela não estava presente, ou seja, à medida em que deve ser aprendida, a gente a procura. (KIERKEGAARD, 1995, p. 27).

E neste ponto, Climacus remete seu leitor ao *Mênon* e à proposição polêmica que está aí implicada. No referido diálogo, Sócrates inquirir *Mênon*:

Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar. (PLATÃO, 2005, p. 49).

É claro que virtude e verdade têm conceitos diferentes. Climacus, contudo, não lida, em *Migalhas*, com uma verdade específica, uma verdade sobre a qual poderíamos saber, eventualmente, o que estaríamos procurando. Antes, o que está em jogo para o pensador dinamarquês é uma verdade que diga respeito ao sentido da existência, e, nesses termos, o problema acaba por cair sob as mesmas determinações da paradoxal questão platônica: como procurar o sentido da vida? Trata-se de uma releitura de um problema posto pelo pensamento grego.

1.1. Algumas considerações sobre o socrático-platônico em *Migalhas Filosóficas*

A leitura que Climacus faz, em *Migalhas Filosóficas*, da solução socrática ao referido problema, pode ser resumida nos seguintes termos.

A dificuldade da busca pela verdade é resolvida a partir do pressuposto de que ela já está no ser humano desde sempre, embora esteja esquecida. Todo o aprender, todo o procurar a verdade, nesta compreensão, não é senão um recordar, tomar consciência daquilo que já se sabia. E sendo que a verdade já estava no aprendiz desde sempre,

Sócrates, a rigor, não traz a verdade ao indivíduo, mas apenas auxilia no “parto” da verdade. Nesse sentido Sócrates nem mesmo poderia ser considerado mestre, já que a rigor não ensina nada ao aprendiz. Por consequência, a relação com Sócrates ou quem quer que seja o mestre será, a rigor, contingente. A contrapartida dessa contingência do mestre é que toda a importância deve se concentrar na descoberta da *verdade* que estava no sujeito. O importante aqui não é o mestre, mas a doutrina ensinada, ou melhor, descoberta. A doutrina, portanto, não terá uma conexão essencial com o mestre.

Por fim, se a verdade estava desde sempre no aprendiz, embora este nem sempre tenha tido consciência disso, não há, para Climacus, um *instante* em que o aprendiz tenha efetivamente recebido a verdade. A eventual mudança no aprendiz não dirá respeito à verdade em si e sua posse, mas apenas à sua consciência e, nesse sentido, não constituirá uma mudança qualitativa operada no tempo, um *vir-a-ser*.

1.2. *A proposta alternativa de Climacus*

À medida que quer elaborar um projeto de pensamento que seja alternativo ao socrático em relação ao problema proposto, Climacus coloca como pressuposto para o desenvolvimento de seu pensamento que o *instante* tenha um valor decisivo.

A partir de tal pressuposto, o autor deriva um entendimento antropológico. Pois para que o instante tenha um valor decisivo na tentativa de responder à pergunta pela busca da verdade, é necessário sustentar a passagem de um estado a outro, o surgimento de uma nova qualidade no tempo. Desse modo, na constituição desse projeto, é estabelecido como uma necessidade lógica, dado o método algébrico do “projeto” de Climacus, que o ser humano se encontre inicialmente fora da verdade. Mais do que isso, o ser humano não se encontra apenas sem a verdade ou fora dela, mas também sem a condição para apreendê-la: “pois sucede com a condição para se compreender a verdade o mesmo que com o poder perguntar sobre ela: a condição e a pergunta contêm o condicionado e a resposta” (KIERKEGAARD, 1995, p. 34). O estabelecimento da situação de não-verdade, isto é, o surgimento do pecado, não pode ser nem um movimento necessário e nem acidental.

O ser humano não tem poder para desfazer o mau uso da própria liberdade ou reverter as consequências deste mau uso, pois, do contrário, o instante de sua opção pela não-liberdade não seria decisivo, seria mera ilusão, e o ser humano poderia reaver por si mesmo a sua liberdade, de modo que não nos afastaríamos do pensamento socrático. Precisamente porque a perda da verdade aconteceu no tempo, o instante adquire valor decisivo como intervenção superadora da não-verdade no tempo. Torna-se evidente que, se não se quer resolver o problema da verdade em qualquer acepção socrática, a verdade deverá ser trazida de fora, será dependente de um mestre.

O primeiro passo do mestre em relação ao aprendiz será precisamente revelar-lhe sua não-verdade. É importante considerar que este é um movimento para longe do mestre, mas em direção à interioridade do discípulo. A descoberta da não-verdade é uma questão para a subjetividade. O autor insiste, de modo muito consistente, neste ponto, que, “[e]m virtude do pressuposto relativo ao instante que foi admitido mais acima, esta é a única analogia com o socrático.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 33).

Se, contudo, por um lado, o mestre traz a consciência da não-verdade, por outro, e paradoxalmente, ele traz a verdade e a condição para compreendê-la. Condição esta que será entendida precisamente como fé. Todo esse projeto, portanto, desembocará no conceito de instante – embora, por outro lado, ela coloque o instante como pressuposto. Este não será entendido como partícula da temporalidade, mas como a irrupção do eterno no tempo. Constitui a entrada paradoxal do mestre eterno no tempo. Daí que o instante seja o paradoxo. A rigor, trata-se da própria verdade que se mostra como paradoxo!

No projeto de Climacus, a relação do aprendiz para com o mestre não é contingente, como no socrático, mas essencial. O mestre que traz a verdade é entendido como sendo ele próprio a verdade. Verdade, portanto, nesse entendimento, não é doutrina, mas uma relação pessoal e subjetiva.

Há ainda um último ponto com relação a este mestre paradoxal de *Migalhas Filosóficas* e que deve ser enfatizado. O que leva o deus a mover-se? Para Climacus, ele deve ser aquele que ao mesmo tempo, retomando a metafísica aristotélica, “sem mover-se move tudo”, e, en-

tretanto, se move, não por uma necessidade, mas por amor (KIERKEGAARD, 1995, p. 46). Este movimento paradoxal inclui em si simultaneamente a busca da igualdade com o discípulo e a preservação da diferença. A perfeição do amor do deus implica em que ele ame o discípulo na situação mesma em que este se encontra. Não há que estetizar o discípulo, embelezá-lo, transformá-lo, para então amá-lo: “[...] o amor não transforma o amado, mas se transforma a si próprio [...]” (KIERKEGAARD, 1995, p. 56) e, nesse sentido, se apresenta como servo. Neste ponto, o paradoxo, categoria chave para o projeto de Climacus, se apresenta sob uma nova forma: a onipotência do amor do deus consiste em que se apresente igual ao último dos homens! O amor, portanto, é primeiro, é fundamento. Neste entendimento, o ser é precedente ao atuar. Este será um ponto crucial para o desenvolvimento da ética kierkegaardiana.

Com isso, ficam desenhadas as bases do suposto “projeto” de Climacus. Em *Migalhas*, ele afirma que seu método de pensamento para a constituição do projeto fora algébrico, um método de oposição: onde Sócrates afirma “a”, Climacus afirma “não-a.” O importante, para os meus propósitos aqui, é mostrar como em *Migalhas* Climacus parte de uma problemática grega e a responde a partir de outro paradigma, diferente do grego. Sabemos que *Migalhas* foi publicada em 13 de junho de 1844. Sabemos, também, que neste mesmo ano de 1844, a 15 de outubro, nascia em Røcken, na Alemanha, o pensador que, entre tantas outras coisas, interpretaria o cristianismo como um platonismo para o povo. Ora, a partir da consideração do esquema apresentado podemos dizer que, pelo menos nessa visão, o cristianismo não é uma forma de platonismo, mas seu oposto. Um tal pensamento pode ser relevante para considerações da Filosofia da Religião e da história de seus conceitos. Entretanto, se quisermos ser preciosistas com relação a Kierkegaard, poderemos nos perguntar se o pseudônimo Climacus fala realmente de Cristianismo em *Migalhas Filosóficas*. De fato, ele quase não fala de Cristianismo, apenas apresenta o projeto socrático-platônico, denominado de “projeto a”, e um certo projeto oposto a este, um experimento teórico que teria como único objetivo o ser diferente do socrático. Na conclusão voltarei a este problema, à questão do significado de Climacus não falar em Cristianismo em *Migalhas*. Agora, para

continuar a reflexão, quero mostrar como o procedimento adotado em *Migalhas* é paradigmático para a compreensão da totalidade da obra de Kierkegaard.

2. DESDOBRAMENTOS DA LÓGICA DE *MIGALHAS FILOSÓFICAS* NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE KIERKEGAARD

2.1 *Os eleatas, Sísifo e a repetição*

Quero mostrar que *Migalhas Filosóficas* é uma obra paradigmática para o entendimento da Filosofia da Religião em Kierkegaard tanto por iluminar desenvolvimentos de pensamento posteriores a sua publicação, quanto anteriores (nesse sentido, *Migalhas* coloca de forma mais clara a relação entre pensamento grego e cristianismo que já vinha sendo desenvolvida anteriormente). Em 16 de outubro de 1843 Kierkegaard publica um livro chamado *A Repetição – e, no mesmo dia* publica também o mais famoso *Temor e Tremor* e, ainda *Três Discursos Edificantes!*

Assim como *Migalhas*, *A Repetição* também começa colocando uma problemática grega. Eis como o livro inicia, com as palavras de seu personagem principal, Constantin Constantius:

Acontecendo que os Eleatas negavam o movimento, Diógenes, como é sabido, avançou na qualidade de opositor; avançou realmente, pois não disse palavra alguma; antes se limitou a andar algumas vezes para a frente e para trás, com o que achava tê-los realmente refutado. Tendo me ocupado com bastante tempo, pelo menos ocasionalmente, com o problema de saber se uma repetição é possível e qual o significado que tem, de saber se uma coisa ganha ou perde em repetir-se, surgiu-me de súbito o seguinte pensamento: podes, afinal, ir a Berlim, já lá estiveste uma vez, e agora prova a ti mesmo se uma repetição é possível e o que significa (KIERKEGAARD, 2009, p. 31).

Há, em dinamarquês, dois substantivos diferentes para aquilo que normalmente traduzimos por *repetição*: *repetition* e *gentagelse*. *Repetition* pode ser mais diretamente associado a uma repetição mecânica e *gentagelse* a uma retomada e, nesse sentido, pode ter uma tonalidade mais subjetiva. O termo usado na citação acima é precisamente *gentagelse*. Mesmo assim, contudo, o problema inicial, *o que é a repetição?*, permanece um tanto vago para o leitor.

O desenvolvimento da obra nos mostrará que a questão do movimento é interpretada pelo pseudônimo kierkegaardiano sob um viés existencial. A questão da *repetição*, para Kierkegaard, tem a ver com a construção de sentido para a vida. Sob este viés, ela procura responder também, ao mesmo tempo, ao problema de Sísifo. Somos nós mesmos que todos os dias temos que rolar a pedra montanha acima, fazemos o trabalho e o trabalho se desfaz, voltamos a fazê-lo e ele volta a se desfazer. E a vida, então, parece absurda. Será possível transformar essa repetição mecânica em alguma espécie de retomada com sentido? Como responder a tais problemas tão argutamente colocados pelos gregos? Como, nessa perspectiva, entender o problema do movimento?

O livro *A Repetição* havia sido muito mal compreendido pelos leitores contemporâneos a Kierkegaard, o que se revelou especialmente claro em uma resenha, publicada por J. L. Heiberg, sobre *A Repetição*. Kierkegaard rascunhou uma resposta à resenha e nunca a publicou. Para nossos propósitos ela é interessante, à medida que mostra que o movimento da repetição envolve uma transcendência e é entendido por Kierkegaard a partir de um paradigma diferente do grego.

Quando o movimento é admitido em relação à repetição na esfera da liberdade, então o desenvolvimento se torna diferente do desenvolvimento lógico em que a *transição vem a ser* [*vorder*]. Na lógica, a transição é o silêncio do movimento, ao passo que na esfera da liberdade ele vem a ser. Assim, na lógica, quando a possibilidade, por meio da imanência do pensamento, se determinou como realidade efetiva, apenas se perturba o silencioso auto-isolamento do processo lógico ao se falar sobre movimento e mudança. Na esfera da liberdade, contudo, a possibilidade permanece e a realidade efetiva emerge como uma transcendência (KIERKEGAARD, 1983, p. 309-310 [*Supplement*]).

Nesse contexto, transcendência diz respeito a algo novo que se torna efetivo. A transição, portanto, não é puramente conceitual, mas diz respeito a uma mudança do possível para o real. Jon Stewart, discutindo a questão do movimento em *A repetição*, afirma que

[...] para Constantius, o movimento entendido como a mediação de conceitos é [algo] tautológico, já que acontece entre entidades homogêneas (i.e. conceitos). Não há, portanto, movimento real.

Em contraste, o conceito de repetição é um movimento genuíno já que seus termos são radicalmente heterogêneos; um estando no reino abstrato da idealidade e o outro no reino concreto da realidade efetiva (STEWART, 2003, p. 297).

Em *Temor e tremor* Abraão somente recebe Isaac novamente depois de tê-lo abandonado. A resignação é pré-condição para a repetição enquanto retomada. Entretanto, uma vez que toda a energia é concentrada no abandono, na resignação, não é possível, por essa mesma energia, retomar o que foi abandonado; daí que o movimento é paradoxal e, nesse sentido, transcendente. Abraão crê, mas com temor e tremor, ou, mais tecnicamente, com aquilo que em Pós-escrito será chamado de incerteza objetiva. A repetição só é possível depois da resignação entendida como parte do processo. À pergunta por quando acontece uma repetição, o jovem responde:

Bem, isso é difícil de dizer em qualquer linguagem humana. Quando ela ocorreu para Jó? Quando toda certeza humana pensável e probabilidade eram impossíveis. Pouco a pouco ele perde tudo e a esperança, com isso, gradualmente desaparece, ao passo que a realidade, longe de ser aplacada, guarda alegações cada vez mais fortes contra ele. Do ponto de vista da imediatidade, tudo está perdido (KIERKEGAARD, 1983, p. 212-213).

A repetição deve ser entendida sob a perspectiva da fé, como personificada em Abraão, enquanto *duplo movimento*: o abandono e a retomada da realidade. Abraão perde Isaac e, ao perdê-lo, perde tudo o que ele representa, toda a finitude. Paradoxalmente, contudo, o retorna, assim como toda a finitude. A fé constitui resignação e retorno. E esse retorno imprime sentido à realidade e, nisso, constitui a repetição. Jó e Abraão serão paradigmas fundamentais para esta questão apresentada de modo tão contundente no mito de Sísifo.

2.2 O problema de Sófocles e o amor

Quero agora trazer à tona um outro problema bem percebido pelo pensamento grego e que está relacionado a este do movimento. Sabemos que Sófocles, em *Édipo Rei*, nos mostra um Édipo afortunado e feliz. De repente, contudo, os ventos mudam, e aquele que era o mais

feliz dos habitantes de Tebas torna-se o mais infeliz. E a última página da referida tragédia é epigramática:

Olhai, habitantes de Tebas, minha pátria. Vede Édipo, esse decifrador de enigmas famosos, que se tornou o primeiro dos humanos. Ninguém em sua cidade podia contemplar seu destino sem inveja. Hoje, em que terrível mar de miséria ele se precipitou! É portanto esse último dia que um mortal deve sempre considerar. Guardemo-nos de considerar um homem feliz antes que ele tenha transposto o termo de sua vida sem ter conhecido a tristeza (SÓFOCLES, 2009, p. 104).

Curiosamente, mas certamente não por acaso, Kierkegaard se refere, por mais de uma vez a este problema, aqui colocado por Sófocles, mas certamente um problema grego por excelência (percebido, por exemplo, por Sólon e retomado por Aristóteles (2009, p. 32 [1100a1])). Kierkegaard refere-se a este problema justamente nos já citados *Três Discursos Edificantes* que foram publicados no mesmo dia que *Temor e Tremor* e *A Repetição*. Cito um trecho dos *Discursos*:

[...] nenhum amor era feliz, assim como ninguém no paganismo era feliz antes que a última hora chegasse, a qual por sua vez podia apenas zombar amargamente do indivíduo com a ideia de que ele *houvera* sido feliz! Não é de admirar que a dor infiltrava-se em toda alegria, que no momento seguinte, mesmo no momento do gozo, incessantemente caminhava ao seu lado tão alarmante quanto a figura da morte (KIERKEGAARD, 1990, p. 56).

Uma formulação algo simplificada do mesmo problema será repetida em *As Obras do Amor* (KIERKEGAARD, 2005, p. 373). À medida que se ocupa com o problema do tornar-se si mesmo, questão fundamental do pensamento kierkegaardiano, nosso autor se preocupa com a questão da continuidade. É preciso esperar a chegada da última hora para dizer-se feliz? Ou haverá algum modo de conceber uma *continuidade* na existência? Uma continuidade com relação à felicidade ou ao sentido? Em *O Conceito de Angústia*, o pseudônimo kierkegaardiano Vigilius Haufniensis afirma que a continuidade é a primeira manifestação da salvação (KIERKEGAARD, 2010). Mas qual a condição de possibilidade de uma tal continuidade? Assim como fizera em *Miga-*

lhas Filosóficas, aqui também nosso autor pensa a relação entre tempo e eternidade. Em *Migalhas* vimos que o deus fora levado a mover-se por amor. E agora, diante do problema existencial em questão, o amor será a condição de possibilidade da continuidade. Aliás, não é à toa que o tratamento a este problema apareça justamente em textos onde Kierkegaard discute especificamente o sentido do amor numa matriz cristã: n' *As Obras do Amor* e num discurso intitulado *O amor cobre uma multidão de pecados*.

O livro *As Obras do Amor* tem uma ênfase na prática do amor. Não quer discutir o que é o amor em si mesmo – embora, pelo menos em parte, seja obrigado a elaborar-lhe uma noção. O amor será entendido enquanto dever, o dever de amar ao próximo como a si mesmo. Tal dever é aceito em fé e, nesse sentido, interiorizado. Não há argumento suficiente que ateste a existência de uma fonte de amor que o torne possível para a vida prática. O amor entendido enquanto dever constitui uma categoria da interioridade, mas voltada para fora de si, para o próximo. Kierkegaard entende que se o amor não fosse um dever não haveria o conceito de próximo. Uma vez que o próximo pode ser qualquer pessoa e, nesse sentido, não pode ser entendido enquanto objeto de predileção, o amor ao próximo só é possível ao ser concebido como um dever interiorizado. Este dever, contudo, pressupõe o tempo todo o amor. O amor é primeiro e por isso é possível na prática. Kierkegaard, entretanto, provavelmente não diria que um tal amor é fonte de felicidade e, nesse sentido, seria justo dizer que não responde propriamente ao problema grego apontado acima. Se, contudo, pensarmos que a felicidade é dependente da questão do sentido, então poderemos entender que Kierkegaard fornece, sim, a partir da articulação entre amor, fé e interioridade, um encaminhamento ao problema.

Em *A Doença para a Morte* o pseudônimo Anti-Climacus afirma que há apenas uma doença para a morte, o desespero. Desespero é o contrário de fé. Entretanto, embora distintos, fé e amor não são separáveis para Kierkegaard. Nesse sentido não apenas podemos, mas devemos dizer que, para Kierkegaard, há só uma tragédia para a existência, deixar de amar. O amor unido à fé, portanto, fornece a possibilidade de continuar amando em meio às vicissitudes da existência. Esta é a condição de possibilidade da continuidade. Adquirir a continuidade,

entretanto, é um desafio individual, constitui o próprio desafio de tornar-se si mesmo. Na articulação desses conceitos Kierkegaard estabelece possibilidades de responder, pelo menos em parte, ao problema grego que traz à tona – outra discussão seria o do lugar da felicidade em seu pensamento.

2.3 *Quem é o homem e A Doença para a Morte?*

Quem é o homem? Sobre esta questão, Climacus escreve em *Migalhas*:

[...] Aqui temos então o critério da verdade que toda a filosofia grega *buscou*, ou pôs em dúvida, ou postulou, ou fecundou. E não é notável que tenha sido assim com os gregos? Não está aí como que uma breve síntese do significado do helenismo, um epigrama que ele mesmo escreveu sobre si [...]? (KIERKEGAARD, 1995, p. 62-63).

Exatamente esta questão será o ponto de partida de *A Doença para a Morte*, de 1849. O mote para o livro é o trecho bíblico onde Jesus diz a respeito de Lázaro que sua doença, a própria morte, não é a doença mortal. A partir desse ponto de vista, haveria algo pior do que a morte (leitura semelhante dessa questão pode ser encontrada, por exemplo, em Tolstói: *A morte de Ivan Ilitch* e *Senhor e servo*), e a doença para a morte seria o desespero. Pois bem, é justamente à tentativa de responder à pergunta sobre quem é o ser humano que remete a abertura de *A Doença para a Morte*:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o *si-mesmo*? O *si-mesmo* é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o *si-mesmo* não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *si-mesmo* (KIERKEGAARD, 1980, p. 13).

O texto acima citado é o fundamento do desenvolvimento de todo o livro e do esclarecimento da pergunta por quem é o ser huma-

no. O ser humano é espírito, mas, bem entendido, em potência. O ser humano nasce como relação polar, mas apenas quando a relação se relaciona a si mesma temos o terceiro que é o espírito. O si mesmo não é a mera relação, não é a justaposição das polaridades, mas a relação se relacionando a si mesma. Quando isso acontece, a síntese está propriamente efetivada. Tal efetivação é resultado do ser humano que se torna si mesmo, o que equivale a dizer que se torna um indivíduo e que se torna livre. Tornar-se si mesmo é tornar-se livre.

O importante a notar é que a definição acima permitirá a seu autor, o pseudônimo Anti-Climacus, definir tanto o que é o desespero, quando o ser humano não se torna um si mesmo, quanto o seu contrário, a fé, elemento pelo qual o ser humano se torna si mesmo. O desespero se constitui na má relação que a síntese estabelece consigo mesma, numa espécie de desequilíbrio da síntese que constitui o humano. Aferar-se no eterno em detrimento do temporal é desespero, assim como o seu contrário. Aferrar-se no corpóreo em detrimento do anímico é desespero, assim como o contrário disso. Cada uma dessas alternativas desequilibradas constitui o desespero e, portanto, não permite que o espírito se constitua adequadamente. A riqueza dessa definição está em que o ser humano possa ser percebido em seu desespero mesmo nas situações mais comuns ou aparentemente regulares do seu dia-a-dia. Em resposta ao questionamento sobre quem é o ser humano, Kierkegaard fornece elementos, em *A Doença para a Morte*, para perceber o ser humano em seu desespero até nos seus esconderijos mais recônditos como, por exemplo, o cotidiano e a alegria.

Por outro lado, para Kierkegaard esta não é e não pode ser a última palavra sobre o ser humano. A citação chave trazida acima fornece as bases para entender a possibilidade de cura do ser humano, a possibilidade de tornar-se si mesmo. A síntese que constitui o ser humano é entendida como tendo Deus enquanto fundamento ontológico. A síntese se desequilibra, ou seja, desespera, quando se afasta de seu fundamento. A fé será entendida justamente como o repousar transparentemente no poder que estabeleceu a síntese. Neste processo a síntese reencontra seu fundamento e os polos são postos na correta relação. Quando na correta relação, a síntese não mais se aferra ora ao corpóreo, ora ao necessário, ora ao possível, mas encontra a har-

monia que a constitui. Ao fazê-lo, o ser humano se torna si mesmo que, para Kierkegaard, significa tornar-se livre, tornar-se um indivíduo.

Todos esses elementos assumem: 1) o ser humano entendido como uma síntese de elementos polares; 2) que esta síntese se desestabiliza na existência; 3) que a síntese pode se efetivar no espírito, entendido como terceiro termo, ou seja, a relação se relacionando a si mesma; 3) Deus como fundamento ontológico da síntese; 4) a fé como possibilidade de repousar neste fundamento ontológico. Em linhas gerais, temos aí desenhados os elementos centrais para a resposta que Kierkegaard articula à questão do ser humano, tão cara aos gregos.

3. CONCLUSÕES: O DIÁLOGO CONSTANTE ENTRE DOIS PARADIGMAS DE SENTIDO

O que procurei mostrar ao longo deste texto é que *Migalhas Filosóficas* – obra de 1844, publicada pelo pseudônimo Johannes Climacus – é paradigmática para a compreensão de toda a obra de Kierkegaard. Por toda a sua obra Kierkegaard usa o procedimento de tomar uma problemática grega e responde-la a partir do cristianismo, ou melhor, a partir da interpretação de Cristianismo que desenvolve nessa mesma obra.

3.1. *Migalhas não fala em Cristianismo.*

A tese que aqui sustento pode se mostrar bastante problemática. Como tomar *Migalhas Filosóficas* como paradigma da relação entre pensamento grego e cristianismo se *Migalhas* não fala propriamente de Cristianismo, mas apenas de um projeto de pensamento, supostamente inventado pelo próprio Climacus? Tanto é assim que ele mesmo não fala em Deus, mas fala na divindade, no deus com artigo definido, fala como os gregos. Também não fala em Cristo, mas apenas num certo mestre. E aqui poderíamos ter o próprio Kierkegaard se colocando contra a nossa tese.

Entretanto, como afirma Climacus em *Migalhas*, e este ponto é crucial para compreendê-lo, *uma vez posto o instante tudo volta a ser socrático*. Tudo volta a ser socrático no sentido de tratar irônica e indiretamente as questões da subjetividade. E o cristianismo, neste entendimento, se dirige à subjetividade. Que tudo volte a ser socrático

não significa, portanto, assumir toda a metafísica socrático-platônica para dentro do cristianismo. Note-se bem: uma vez posto o instante! Ou seja, trata-se de assumir o paradoxo como pressuposto e sua centralidade e, então, a partir disso, discutir socraticamente a questão do sentido da existência.

Nesse sentido, ao se opor aos gregos Kierkegaard é grego, ou, pelo menos, socrático, já que desconstrói ironicamente aquilo que interpreta como falsas propostas de sentido, ou, na sua linguagem, como existência estética. E, também indiretamente, apresenta uma proposta de construção de sentido para a existência. Não apresenta uma verdade, no sentido objetivo, mas uma proposta, uma proposta sem autoridade. Nesse sentido, talvez Kierkegaard chegue quase a concordar com um Nietzsche que veria Sócrates como um pré-cristão. As razões de Kierkegaard para tal, contudo, seriam bem diferentes das de um Nietzsche. Ou seja, é justamente porque quer colocar o cristianismo em uma relação para com a subjetividade que, em *Migalhas*, ele não fala em cristianismo. Em *Ponto de Vista*, Kierkegaard afirma o seguinte:

Não, uma ilusão nunca pode ser removida diretamente, e basicamente apenas de modo indireto. Se é uma ilusão que todos sejam cristãos e se algo deve ser feito a esse respeito, deve ser feito indiretamente, e não por alguém que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por alguém que, mais bem informado, declara que não é cristão (1*). Ou seja, aquele que está na ilusão precisa ser pego pelas costas (KIERKEGAARD, 1998, p. 43).

3.2. *Teologia, revelação e resposta aos gregos.*

Uma vez que, no tipo de relação que aqui apresento, se *assume* conceitos como paradoxo, encarnação, fé, poderia parecer que assim seria relativamente “natural” ou “fácil” responder aos difíceis e complexos problemas elaborados pelos gregos. Cada limite de nossa reflexão seria preenchido por elementos advindos da “fé” para, assim, fazer o nosso discurso avançar. Este, contudo, não é o modo como Kierkegaard pensa. E isso não porque não seja teólogo. Ele é tanto teólogo quanto filósofo e sabe articular essas áreas de modo consistente. Há, para Kierkegaard, no limite, um único ponto que está para além

¹ Lembre-se o *Pós-Escrito conclusivo não-científico*, cujo autor, Johannes Climacus, declara diretamente que ele mesmo não é cristão [nota do autor].

da razão: o paradoxo do eterno no tempo, o Paradoxo Absoluto, a encarnação do amor, o instante. E se uma vez posto o instante tudo volta a ser socrático, se assume não apenas a ironia socrática, mas também a dialética enquanto método. E por essa via se extrai as consequências do paradoxo para a existência. Kierkegaard pensa a partir do paradoxo, daquele ponto que não consegue explicar filosoficamente, mas o faz extraindo dialeticamente as consequências de um tal paradoxo para a existência. Esta é a chave para ler todos os seus discursos, toda a sua comunicação propriamente religiosa.

3.3. *Não apologético*

Nesse sentido, fica claro que sua relação para com o cristianismo não é apologética, não é uma questão que poderia ser defendida em termos objetivos. O cristianismo é, antes, uma proposta de sentido para a subjetividade. Seu papel é tentar mostrar que esta proposta de sentido é consistente, tanto internamente quanto com relação à construção de sentido para a existência. Mas não pode ficar sujeita a um tratamento objetivo sem ser falsificada. Esta é a razão pela qual não deve ser defendida sob um viés apologeta. Para Kierkegaard um defensor do cristianismo é apenas mais um judas. À medida que se relaciona com a subjetividade o cristianismo é questão de paixão e defendê-lo seria, para Kierkegaard, tão tolo quanto o amante que advogaria a razoabilidade de sua paixão. Isso não significa atirar-se no abismo do absurdo sem qualquer critério. O cristianismo tem uma consistência que pode ser mostrada dialeticamente, uma proposta que responde a problemas colocados pelos gregos. O ponto é que com relação a questões existenciais, e o cristianismo diz respeito fundamentalmente à existência, nunca se consegue reunir todos os critérios necessários para uma tomada de decisão. E, ainda assim, é necessário decidir.

3.4. *Paradigma de sentido*

Mas *Migalhas filosóficas* é paradigmática ainda em uma outra questão. Se em *Migalhas* temos uma proposta de projetos “a” e “b” e o indivíduo pode escolher entre elas, a rigor é esta a proposta de Kierkegaard, através dos seus mais diferentes e variados pseudônimos, para toda a sua concepção de cristianismo. Trata-se de uma proposta que

se coloca para a subjetividade, um paradigma de sentido que é diferente do grego. Nesse sentido, o paradoxo é paradigmático enquanto *kénosis*, rebaixamento e esvaziamento de Deus. É um cristianismo que se apresenta enquanto fraco. Ele não tenta convencer à força de bons argumentos. A esse respeito pode se ler com proveito o prefácio de *Migalhas Filosóficas*. Mas pode-se também ler também o primeiro prefácio do primeiro conjunto de discursos que Kierkegaard publicou, onde o discurso é apresentado como uma superfluidade e como tencionando apenas permanecer escondido. Ele é como uma pequena e humilde flor sob a copa de uma grande árvore. A consistência interna do cristianismo não pode ser expressa em termos objetivos. E para Kierkegaard isso parece ser uma questão tanto filosófica quanto teológica.

3.5. Paradoxo e método

Por fim, espero ter deixado claro também que em Kierkegaard filosofia e teologia devem ser distinguidas, mas não podem ser separadas. Mais uma vez, o paradigma para esse entendimento é o próprio paradoxo, mais bem elaborado em *Migalhas Filosóficas*, o paradoxo que distingue o eterno e o temporal, mas que os mantém unidos. Nesse sentido, o método de distinguir sem separar surge como uma derivação do paradoxo - algo que foi elaborado em *Migalhas* e que penetra por toda a obra de Kierkegaard.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. do grego de António de Castro Caieiro. São Paulo: Atlas, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar*. Manuscrito a partir de tradução do dinamarquês, em andamento, por Jonas Roos.²

_____. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa do pecado hereditário, de Vigilius Haufniensis*. Trad. e Posfácio de Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

² Citações da obra serão feitas a partir desta minha tradução. A paginação, contudo, será indicada a partir da tradução de Howard e Edna Hong, constante nestas referências bibliográficas.

_____. *A Repetição*. Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2009.

_____. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *The Point of View: On my Work as an Author – The Point of View for my Work as an Author – Armed Neutrality*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1998. (KW XII).

_____. *Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebet Angest – Forord*. Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997. (Søren Kierkegaards Skrifter, v. 4).

_____. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de Filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

_____. *Fear and Trembling – Repetition*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

_____. *The Sickness unto Death*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao Cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Trad., notas e posfácio de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; trad. de Mauira Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad., posfácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Senhor e servo e outras histórias*. Trad. de Tatiana Belinky. Porto Alegre: L&PM, 2011.

O messiânico e o profano no fragmento político-teológico de Walter Benjamin*

Mauro Rocha Baptista
UEMGG

INTRODUÇÃO

O texto desta apresentação foi desenvolvido como resultado da pesquisa “O lúdico e a educação II, 2: Política e messianismo como elementos de profanação em Giorgio Agamben”, efetivada com fomento da Bolsa de Incentivo à Pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – BIP/FAPEMIG 08/2013-07/2014. Agradeço à FAPEMIG pelo fomento ao longo da pesquisa e pelo apoio que possibilitou a presença neste evento.

O *fragmento político-teológico* é um texto póstumo e de datação imprecisa. Segundo Adorno ele seria da última fase de produção de Benjamin, provavelmente entre 1937 e 1938, o que o aproximaria às críticas materialistas das *Teses sobre o conceito de História*, enquanto isso Scholem procura associá-lo ao período entre 1920 e 1921, quando Benjamin desenvolveu, por exemplo, *Sobre a crítica do poder como violência*, a postura de Scholem leva em consideração a forte presença do judaísmo na temática desta época. Para o argumento que seguiremos é menos importante a datação histórica que a constatação de uma complementaridade entre os dois textos e períodos citados. No atual

* Agradeço à FAPEMIG pelo apoio que garantiu essa apresentação.

estágio apresentamos as considerações iniciais acerca da tradução da primeira parte do fragmento de Benjamin, dividindo o texto em duas partes: começamos pela análise do conceito de messias *selbst* a partir da influência de Gershom Scholem sobre Benjamin e desenvolvemos este conceito a partir do desdobramento do fragmento em direção à conclusão de que o profano pode encaminhar para o Reino.

1. O MESSIAS *SELBST*

A frase com que Benjamin começa o seu texto já permite instaurar essa complementariedade. “Somente o messias mesmo (*selbst*) leva a termo (*vollendet*) o acontecer histórico” (2014). É necessário demarcar cada uma das partes desta construção para que sua força introdutória e seu potencial possam ser melhor desvelado. O sujeito da construção benjaminiana é contextualizado como o messias *selbst*, a informação imediata poderia se limitar a negar a possibilidade de um falso messias, mas a força afirmativa dessa expressão precisa ser levada em consideração, nesse caso estaria em jogo o fato de esse ser o messias em toda a sua singularidade de messias. Aquele que trás consigo toda a propriedade messiânica. O messias identificado em sua característica mais marcante, a de ser ao mesmo tempo fim e início. O fim de uma ordem estabelecida e o início de uma era. De acordo com Scholem,

A Tradição no judaísmo é entendida como “Torá oral”, a voz de Deus, tornada falável, que somente nela se faz interpretável, convincente e compreensível. Tal é a grande linha da tradição no judaísmo como tentativa, portanto, de tronar pronunciável e aplicável a palavra de Deus em uma ordem de vida determinada pela revelação.

Em oposição a isso, na história do judaísmo coloca-se o messianismo, o qual representa no curso histórico o sobrevir de uma nova dimensão do presente, da redenção, e que entra numa difícil relação com a tradição (SCHOLEM, 1999, p. 131).

Enquanto a tradição se manifesta como o acesso à voz divina, o Messias se apresenta como o reformador da tradição, ou seja, o corretor das dissonâncias presentes na tradição. A palavra de Deus que deveria ser revelada de forma pronunciável e aplicável é compreen-

dida inadequadamente pelos homens e se transforma em uma lei que reflete apenas os murmúrios divinos. Cabe ao Messias apresentar a verdadeira palavra. Contudo, se o Messias é o portador de uma verdadeira palavra, esta boa nova necessariamente se contrapõe à palavra existente, indicando que a tradição é somente uma pseudo-palavra de Deus. A espera pelo Messias, portador da verdadeira palavra, na observância da tradição, limitada aos murmúrios de uma pseudo-palavra, constitui uma existência de conflito interno demarcado pelo confronto entre o cotidiano, as reminiscências e as utopias.

Segundo Gershom Scholem existem três forças que atuam no âmago do judaísmo destinadas cada uma delas à conservação, restauração ou renovação. A primeira destas forças tenta apaziguar o conflito interno do judaísmo se atrelando ao cotidiano. “As forças conservadoras partem da manutenção do que se possui e que no contexto histórico vital do judaísmo sempre está sob ameaça” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Estas forças de conservação são direcionadas ao apego à formação permanente como uma garantia de posse do presente. Nelas se encontram o maior desejo de confirmação da autoridade da tradição. Limitam-se a compreender que a lei presente é a palavra de Deus viva, não se importando com a fragilidade dos ouvidos humanos em escutar adequadamente estas palavras. A pertença à tradição basta como fonte suficiente de garantir autoridade a estas palavras. O confronto que estas forças predispõem não se destina a observar a futura ruptura da lei ante a vinda do Messias, mas se direciona nostálgicamente ao que já se perdeu e se apega ao que ainda se tem para garantir a posse presente. O presente se apresenta como uma realidade completa exatamente porque manifesta as carências do passado perdido e do futuro inalcançado. A completude alcançada pela força de conservação esta no reconhecimento dos limites que a circunscreve. Aquele conflito entre a autoridade da tradição e a nova lei messiânica subjaz tranquilizado por uma ação de velamento daquilo que não se pode resolver.

Diante da impossibilidade de compreender o futuro e ante a perda irreparável do passado, o apego ao estudo constante da tradição se oferece como garantia de resguardar o presente. Assim a vida se transforma em um ritual de louvor à pertença da tradição banindo-se o pensamento utópico do messianismo como uma ameaça de perda

inclusive do próprio presente. A redenção deixa de ser pensada como uma função messianicamente alcançada na vida social para ser atribuída somente à graça divina. Ao homem cabe a observância dos desejos divinos manifestos na autoridade da tradição, sem querer precipitar os rumos de uma nova ordem messiânica. Esta força é institucionalizada pelas preocupações com os danos que podem ser causados na inobservância da palavra presente.

Preocupação com a estabilidade da congregação, preocupação com o destino dos judeus depois de uma decepção, como a experiência histórica mesma podia mostrar, associados a uma aversão profundamente arraigada contra os “açodadores do fim”, como diz a expressão hebraica para designar pessoas, que não têm paciência de aguardar a chegada do Messias, mas pensam fazer elas próprias alguma coisa para isso. Todos esses motivos atuam no sentido de um desvio do messianismo para uma mera questão de fé, para um movimento não ativo, que conferiu a redenção a Deus somente, não atribuindo nada, por exemplo, à ação do homem (SCHOLEM, 1999, p. 139).

Com a institucionalização da força de conservação o messianismo é relegado a um segundo plano, mantendo-se apenas como uma prescrição abstrata de fé. Assim o conflito interno é apaziguado valorizando o que se tem em detrimento da renovação que virá não se sabe quando. Em prol da vida cotidiana a esperança utópica da redenção messiânica torna-se menos fundamental que a observância e o estudo constante da tradição e das leis, sobretudo da Torá oral, formalizada como a atualização da Torá escrita para a vivência do presente.

Se estas primeiras forças negam poder ativo à perspectiva messiânica, visando a manutenção do que ainda não foi perdido pelos judeus, a segunda é ainda mais lacônica, deseja recuperar o que já se perdeu. “As forças restauradoras são aquelas que se orientam à recuperação e reconstrução de um estágio passado que se considera ideal ou, dito mais precisamente, de um estágio que na fantasia histórica e na memória nacional é o imaginário do estágio de um passado ideal” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Estas forças de restauração estão focadas no passado perdido, o qual é sede da desconfiança quanto à transmissibilidade da lei na realidade atual. Na atuação destas forças está em jogo

todo o conflito entre o que se tem, e que era tão valorizado pelas forças de conservação, e o que já se perdeu, seja o que foi real e factualmente perdido ou aquilo que é idealizado como passado. A idealização de um estágio de harmonia, que possivelmente nunca existiu de fato, é uma das marcas desta força, por ela não se questiona diretamente a autoridade da revelação, mas se coloca em suspense a sua compreensão na atualidade. Seu objeto está direcionado para o passado ideal em que a palavra de Deus foi revelada imediatamente aos seus profetas. Um passado em que esta palavra tinha autoridade plena, porque os homens viviam em comunhão ideal com Deus.

Ante o rasgo da união imediata entre criador e criatura, que passa a ser observado na realidade atual em contraposição ao passado idealizado dos tempos bíblicos, a tradição oral passa a ser uma observância necessária, mas sempre inferior.

constituem ambas manifestações da Torá, do “ensinamento” sobre a configuração da vida humana. Forma-se o discurso da revelação como “Torá escrita”, que se sedimentou no Pentateuco, e da Tradição como “Torá oral”, enquanto sua interpretação continua que diz respeito às possibilidades da aplicação e da consumação da revelação no tempo histórico. A palavra de Deus, na revelação que se cristaliza nas exigências da Lei, necessita da Tradição para se tornar utilizável (SCHOLEM, 1999, p. 130).

A lei dos primeiros tempos é a palavra de Deus cristalizada, enquanto esta tradição oral é apenas o esforço de torna-la utilizável. O desejo das forças de restauração é retornar ao tempo em que não se precisava da mediação da tradição para se utilizar as leis. A autoridade das leis deveria vigorar por si própria, pois assim era no melhor dos tempos. O Messias se apresenta mais como um facilitador da compreensão da lei já apresentada e um restituidor do passado perdido, que um reformador. Não existe um temor pela nova lei messiânica, em verdade estas forças acreditam que a verdadeira lei já foi perdida junto ao passado em que elas eram compreendidas imediatamente. Ainda assim o messianismo é podado de seu poder revolucionário em nome da restauração da autoridade perdida. Se nas forças de conservação o messianismo é transformado em uma questão abstrata de fé, nas forças de restauração ele é adaptado a um movimento de reconquista distan-

te das revolucionárias novidades utópicas posto que esteja calcado no passado idealizado ao qual pretende retornar.

A terceira força que atua no judaísmo ambiciona uma revolução futura, o passado por mais idealizado que seja já foi perdido, o presente por melhor que seja ainda não contempla os anseios da sociedade, mas o futuro guarda as possibilidades de uma renovação sem igual. São forças “renovadoras e orientadas ao futuro, que se alimentam de uma visão do futuro e de uma inspiração utópica. Trabalham em prol de um estado de coisas que, todavia, nunca existiu” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Sua configuração é utópica e sentem o futuro como represente uma ruptura com tudo o que já existiu, um legítimo novo tempo. A esperança no novo tempo significa que a orientação da visão não se guia mais pela autoridade da lei ou da tradição, mas sente a urgência de um Messias com todo o seu poder libertador. A relação conflituosa entre a autoridade e o messianismo vai gradativamente pendendo para o messianismo quando observamos a relação entre estas forças. A autoridade da tradição, que é amplamente observada na perspectiva conservadora, funciona como uma negação da necessidade do Messias para aqueles que se guiam pela realidade presente. A melancólica nostalgia da autoridade original viabiliza o Messias como o restaurador de uma harmonia perdida, mas mantém o apego à tradição oral em sua utilidade momentânea. Só neste utópico direcionar para o futuro é que se pode respeitar a integralidade da proposta messiânica em oposição a qualquer autoridade pré-existente. O Messias surge nesta perspectiva com sua força plena. E com todos os complicadores que esta ideia pode ter em sua plenitude.

A plenitude do messianismo está associada a sua aplicabilidade, a partir do momento em que sua crítica da lei e da autoridade deixa de ser assumida apenas como algo ideológico e passa a ser assumido como uma prática de vida.

Enquanto a esperança messiânica existia no abstrato, real somente para a imaginação, era relativamente fácil transpor o hiato entre a lei tradicional e a “lei messiânica”; esta última consistia simplesmente na aplicação da lei tradicional à vida na época messiânica. (...) Mas sempre que as esperanças messiânicas se revestiam de atualidade, tornava-se evidente a tensão com res-

peito à tradição rabínica. Parece haver uma ligação intrínseca entre o messianismo ativo e a coragem para uma inovação religiosa (SCHOLEM, 1995a, p. 11).

A atualidade e a atividade associada a este proceder exigem uma inovação religiosa, não é possível compreender o paradoxo em que a fé se encontra na negação messiânica da autoridade atual e passada e não mudar seu próprio procedimento religioso. Toda autoridade é comprometida pela vinda gloriosa do Messias. Seja a Torá escrita, seja a oral, ambas serão suspensas na nova ordem messiânica. Conforme Scholem,

A Torá se manifesta sob dois aspectos: aquele da “Árvore da vida” e outro da “Árvore do conhecimento do Bem e do Mal”. Este último aspecto caracteriza o período do exílio. Visto que a Árvore do Conhecimento abrange o bem e o mal, então a Torá que dela deriva encerra a permissão e a proibição, pura e impura; em outras palavras, trata-se da lei da Bíblia e da tradição rabínica. Na era da redenção, todavia, a Torá se manifestará sob aspecto da Árvore da Vida, e desaparecerão todas as anteriores distinções. Assim, a manifestação positiva da Torá como Árvore da Vida é acompanhada pela ab-rogação de todas as anteriores leis e diretrizes cuja autoridade e validade imperam incondicionalmente durante a presente era do exílio (SCHOLEM, 1995a, p. 12).

A vinda do Messias significa o fim do exílio, assim como representa o fim da Torá atual. Ou seja, com sua vinda o Messias inaugura um novo tempo, o tempo da Torá como Árvore da Vida, uma Torá da qual fomos separados com a expulsão do paraíso e o início do exílio perpétuo em que vivemos. Toda autoridade posterior está submissa à Árvore do conhecimento do Bem e do Mal e, portanto, é símbolo da decadência humana a qual deve ser superada. Em seu ponto mais elevado o messianismo se apresenta como mordaz crítico das autoridades existentes e como anunciante voraz de uma nova autoridade.

2. MESSIANISMO *SELBST* E PROFANAÇÃO

No sentido adotado por Benjamin como tornar completo o acontecimento histórico, podemos identificar o messias *selbst* com o potencial

utópico do messias. O que se complementa com a afirmação seguinte de que, é somente esse messias, porque toda sua ação é somente para realizar a plenitude desse acontecer histórico. Nos termos de Benjamin “e precisamente no sentido que ele cuja relação (*Beziehung*) na direção messiânica mesma (*selbst*) somente salva (*erlöst*), leva a termo (*vollendet*), consegue fazer (*schafft*)” (2014). Uma vez que o messias *selbst* é aquele que segue a direção messiânica *selbst*, somente ele pode completar os acontecimentos históricos porque esta é a única ação que lhe cabe, o que ele faz é salvar, levar a termo e conseguir fazer o que nenhum outro consegue, salva ou completa.

A consequência dessa relação é que “Por isso nada de histórico pode pretender por si relacionar-se (*beziehen*) com o messiânico” (2014). Não é possível uma relação entre o messiânico e o histórico porque eles tratam de estruturas temporais diferentes. Enquanto o histórico está preso a uma sequência cronológica de inexorável e ao progresso arrasador denunciado pelo anjo da história na tese IX. Por outro lado, o tempo messiânico é o do instante, o tempo kairológico de um agora que plenifica toda a realidade.

Por isso é necessário pensar outra relação com a história, uma relação que compreenda a exceção em que se vive. “Por isso o reino de Deus não é o *Telos* da *Dynamis* histórica, ele não pode ser estabelecido como uma meta (*Ziel*). Na visão histórica ele não é meta (*Ziel*), mas termo (*Ende*)” (2014). Quando na oitava tese Benjamin descreve a tarefa de nosso tempo como a de instaurar o efetivo estado de exceção, ele rompe definitivamente com o conceito de Schmitt. Diferentemente do jurista ele não acredita que,

A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem monopólio da última decisão (SCHMITT, 2006, p. 13-4).

Benjamin não consegue compactuar com a ideia de que o soberano é quem decide sobre a normalidade com a intenção de estabelecer a ordem jurídica, para ele, “O soberano representa a história. Toma em

mãos os acontecimentos históricos como um cetro” (BENJAMIN, 2011, p. 59). O soberano é aquele que recolhe os poderes em suas mãos para detê-los como a um cetro, não em prol da normalidade jurídica, mas pelo simples prazer de possui-lo. Por um gozo soberano. Para deter a história e seus rumos. Deter o “monopólio da última decisão” não é uma ação fácil para um homem comum, a possibilidade de que ele seja corrompido é imensa. Pensando na funcionalidade da máquina governamental e nos limites do humano que detém o cetro, Benjamin não acredita na possibilidade de que o soberano procure devolver o poder decisório que adquiriu.

O poder do soberano é tão grande que o próprio Schmitt o compara com uma característica de Deus. “Se somente Deus é soberano, aquele que na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo, também é soberano” (SCHMITT, 2006, p. 11). O soberano humano partilha da soberania divina. Como se o soberano, sendo homem, fosse superior a todos os homens. Para Michael Löwy a perspectiva deste poder em Benjamin é de uma perversão do humano em um monstro divino que, ao invés de garantir a normalidade se apaixona por sua própria imagem, transformando a exceção que lhe garante tal poder em regra. Em contrapartida uma soberania legítima deveria estabelecer uma crítica à exceção transformada em regra, possibilitando um efetivo estado de exceção que reconheça sua função de exceção sem desejar-se regra. “O objetivo do “*verdadeiro* estado de exceção” é outro, nele não existiria mais nem “superior” nem “inferior”, nem senhores nem escravos” (LÖWY, 2005, p. 86). Neste efetivo estado de exceção não existe espaço para um soberano com feições divinas, mas exige uma outra postura, uma postura de quebra com as diferenciações entre “superior” e “inferior”, uma postura messiânica.

É o messias quem rompe com a sequência frenética dos fatos e possibilita um novo tempo, tempo de consumação da regra, mas não de encobrir a exceção como se regra ela fosse. A lei se consuma com o acontecer messiânico, o estado de exceção se efetiva ante a impossibilidade de um regresso ao mundo ordenado. Com a consumação da lei os homens são redimidos e não existe mais separação, mesmo o soberano

messias não é mais visto como superior. Em meio a esta concretização messiânica o estado de exceção é efetivado, não mais como norma, mas como a suplantação de toda norma.

Aproximando esta consumação ao que no ensaio “Crítica da Violência” Benjamin chama de violência divina ou pura, Agamben dispõe que “Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (AGAMBEN, 2004, p. 92). A violência pura é o efetivo estado de exceção, sua existência fora do direito indica que sua função não é retornar a ele, mas destruí-lo. Quando Schmitt prescreve que o direito é abandonado para garantir o estado ele não destrói o direito, apenas o preserva para se recompor quando o caos tiver sido apaziguado, para Benjamin o direito e o estado estão corrompidos pelo estado de exceção e só a sua destruição por meio de um efetivo estado de exceção poderia restabelecer algum sentido na vida humana.

Na oitava tese estão em confronto duas perspectivas diferentes, o estado de exceção como fruto progressista da história, como Schmitt o pensa, e um efetivo estado de exceção que se remete a tradição dos oprimidos. Ou, nos termos de Löwy,

Doutrina “progressista”, para a qual o progresso histórico, a evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz, é a norma, e aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a norma, a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores (2005, p. 83).

A perspectiva de Benjamin assume a postura de uma defesa dos oprimidos pelo estado de exceção transformado em regra, ou seja, a situação de todos que estão sob o julgo de um soberano que detém o monopólio da decisão absoluta e pode usá-lo para manter-se no poder. É necessário assumir a tarefa messiânica de efetivar o estado de exceção assumindo “Uma luta (luta antifacista) cujo objetivo final é o de produzir “o *verdadeiro* estado de exceção”, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 85). Em nota explicativa Löwy ainda prossegue em sua defesa da postura marxista

messiânica de Benjamin em contraposição aos fundamentos nazistas de Schmitt, informando que ele “aspira precisamente, com todas as suas forças, à verdadeira exceção, ao fim dos poderes autoritários, aos antípodas de todos os “estados de exceção” no sentido de Carl Schmitt” (LÖWY, 2005, p. 85). Através do estado de exceção o soberano adquire os poderes necessários para restituir a ordem perdida, mas este poder só pode ser efetivado a partir do momento que a ordem é declarada como perdida. Uma ruptura com o tempo puramente cronológico que se aproxima a ideia de um káiros messiânico. “O tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmestand*) e de um juízo sumário (*Standrecht*, ou seja, o juízo pronunciado no estado de emergência)” (AGAMBEN, 2008, p. 262).

Ao marcar como juízo sumário a proposta messiânica abre-se espaço para uma relação entre a ação política e para a profanação do Reino de Deus. “Por isso a ordem do profano não pode ser construída (*aufgebaut*) no pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político mas somente um religioso. Ter negado com toda intensidade o significado político da teocracia é o maior mérito do “Espírito da utopia” de Bloch” (2014). O Profano se apresenta nesse instante como um conceito fundamental que cabe aqui ilustrar. O conceito de profanação é proposto por Agamben em oposição ao de sacralização. “Se consagrar (sacrar) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (2007, p. 65). Restituir ao livre uso dos homens aquilo que lhes foi tirado pela consagração seria o mesmo gesto de retomar para o uso comum aquilo que o dispositivo sequestrou, para poder ditar um uso considerado correto. Pela profanação, o dispositivo perde sua parcialidade e tem que se resolver com a sua terceira e mais recalcada característica. Profanado, ele não pode mais subjetivar, é a vitória da subjetividade revolucionária sobre a subjetivação constitutiva e mantenedora. A caneta volta a ser simples objeto para o uso do sujeito, e não o que o determina. “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Ao profanar, as coisas são trazidas de volta à possibilidade de um uso lúdico. Por meio da profanação é possível brincar com a caneta, sem que ela seja o elemento de determinação de uma forma de vida. Quando as coisas estão

disponibilizadas para um livre uso, elas já não podem mais formatar a vida, resplandece assim a forma-de-vida. Não é necessário demarcar uma ordem cronológica na relação entre a profanação e o lúdico, pode-se tanto afirmar que ao fazer das coisas um uso lúdico se está profanando o dispositivo, quanto que profanando se está possibilitando um uso lúdico, não existe primado de um sobre o outro, ambos possuem o poder de perverter o uso imposto pelo dispositivo em algo novo, que quebra com os rigorismos predefinidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estágio atual da discussão permite apresentar alguns caminhos a serem perseguidos nos próximos passos de nossa pesquisa. O primeiro ponto a ser desenvolvido é a ampliação do debate acerca do conceito de messias *selbst* para compreender os limites desta aplicação em uma perspectiva cristã como a proposta por Giorgio Agamben. Para este primeiro aspecto será fundamental pensar a relação do messianismo proposto por Benjamin e a leitura desenvolvida por Agamben das cartas de Paulo de Tarso. Outro aspecto a ser melhor avaliado é a implicação que o tempo messiânico da ruptura tem para o desenvolvimento do conceito de história em Benjamin. Neste sentido será fundamental a análise do conceito de estado de exceção efetivo conforme ele é proposto por Benjamin. Por fim a noção de uma profanação que pode encaminhar para o Reino precisa ser extrapolada para compreender as possibilidades de uma prática política que se encaminhe para essa realização profana do Reino. Estes são alguns dos percursos que exploraremos em nossos próximos textos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G (2005). *La potenza del pensiero: Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2010.

_____. *La potencia del pensamiento: Ensayos e conferencias*. Barcelona: Anagrama, 2008a.

_____. (2003). *O estado de exceção: Homo Sacer II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. (2005). *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007a.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011.

_____; SCHOLEM, G. *Correspondência 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. *Theologisch-politisches Fragment*. Disponível em: <<http://www.textlog.de/benjamin-theologisch-politisches-fragment.html>>, acesso em 03 de abril de 2014.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Judeus heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SCHIMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHOLEM, G. *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan Editor, 1989 (Judaica 9).

_____. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2008.

_____. *As grandes correntes da mística judaica*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *O Golem, Benjamin, Bubber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *A cabala e seu simbolismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O nome de Deus, A teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Walter Benjamin: A história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

Por uma filosofia da religião a partir de um método hermenêutico-fenomenológico apoiado na ontologia de Martin Heidegger

Daniel S. Toledo

UFJF

O que vale por fundamental no tratamento empírico das religiões restringe-se à dimensão cultural. A partir dessa delimitação, estabelece-se necessidade premente de se elaborar discursos teóricos mais condizentes com determinadas aplicações práticas oferecidas pelas variadas reflexões sobre as religiões em geral. Os representantes teóricos dessa linha praticamente se dispensam de questionar se os dados empíricos manejados por eles devem responder a uma essência de fundo do fenômeno religioso. Dessa forma, o maior peso das investigações recai sobre a mensuração dos efeitos sociais e psicológicos oriundos da dimensão histórico-religiosa restrita à vivência prática do indivíduo que perfaz a sociedade e suas instituições.

A própria abertura contemporânea para o reconhecimento da necessidade de se adequar o discurso religioso em geral ao avanço de uma sociedade cada vez mais pluralista dificulta a consideração da preocupação com uma essencial unidade de fundo para esse discurso que transcenda suas formatações práticas.

Neste panorama, parece-nos que grande parte da comunidade científica ou intelectual em geral tende a acompanhar as inclinações sócio-políticas predominantes. As justificativas para a produção do conhecimento devem ter uma formulação em maior conformidade com os “interesses sociais”. “Mas, por outro lado, deve ser demonstrado

que para a religião a dimensão social não é a única e também não é a primariamente decisiva. Pertence à própria filosofia da religião apresentar e justificar a tese de que a religião de fato tem um lado social, mas que ela, contudo, não é este lado social”¹. A partir disso, a questão que surge para nós pode ser colocada mais especificamente nos seguintes termos:

Como avaliar a opção da maioria com relação ao bem comum sem dispor de marcos que ultrapassem as categorias pragmáticas, quantitativas, já que esse bem comum implica necessariamente uma concepção da pessoa humana, que não pode ser reduzida ou distorcida por uma racionalidade funcional ou utilitarista? Podemos mesmo afirmar que o Estado e a sociedade vivem de pressupostos que não podem fundamentar e garantir. Enquanto realidade neutra e secular, carece de um substrato religioso e normativo que lhe confira um *ethos* específico².

A orientação dominante da produção científica no trato com as questões provenientes das investigações dos fenômenos religiosos em geral, sobretudo no cenário nacional, tende a considerar tais fenômenos apenas do ponto de vista prático-utilitário, afastada de qualquer possibilidade de fundo que possa exceder sua própria perspectiva.

Frente a isso, poderíamos, por exemplo, lançar aqui a indagação de se todo o problema contemporâneo do desenraizamento da fé tradicional não deveria ser conduzido à questão de fundo, filosófica por excelência, do subjetivismo moderno em ligação essencial com o niilismo anunciado a partir do evento da morte de Deus que sustenta a fragmentação dos valores morais, sem com que essa problemática seja reduzida simplesmente ao estudo das configurações concretas através das quais ela se manifesta nos mais variados planos da realidade humana.

Todavia, essa pequena “denúncia”, que aqui se enseja, e que apenas de maneira sintética poderá ser apresentada, não tem por escopo reivindicar uma espécie de resgate das velhas questões metafísicas condicionadas às tradicionais formas de pensamento, mas antes apontar a necessidade de um determinado horizonte de compreensão através do qual as problemáticas em torno do sentido religioso em ge-

¹ WELTE: *Religionsphilosophie*, p. 80.

² MIRANDA: *A igreja numa sociedade fragmentada*, p. 51.

ral possam ser recolhidas em uma base discursiva que não se restrinja às orientações de fundo empírico, mas que, ao mesmo tempo, nem por isso tenha por pretensão uma ingênua separação radical desse plano. Algo talvez próximo de um “giro hermenêutico” aplicado à religião a partir de uma determinada perspectiva filosófica.

Perspectiva que, segundo nossa proposta específica, deve contemplar mais de perto nosso caráter existencial de precariedade colocado em uma relação de compreensão com uma concepção do divino a partir de um horizonte de renúncia acerca do sentido último de determinação

Para que possamos desdobrar tal chave de compreensão, é necessário antes de tudo observar o seguinte em relação à delimitação apresentada: “A fenomenologia da religião apresentada por Heidegger deve ser considerada no contexto em que a análise da religião não era mais tarefa exclusiva da teologia, nem mesmo como uma teologia natural ou teodiceia, nem algo que se assemelhasse exclusivamente à história das religiões ou sociologia da religião nem como uma psicologia da religião”³.

O fator que exigirá o distanciamento crítico da fenomenologia heideggeriana em relação às ciências empíricas repousa justamente na condição de tais ciências se constituírem somente através do tratamento dos fenômenos dados de maneira positiva, ou seja, postos a partir de determinadas objetivações da realidade, em termos heideggerianos, da entificação de sentido. Contrária a tal forma de apreensão, a fenomenologia instituída por Martin Heidegger tem sua peculiaridade no despertar da necessidade de se confrontar com uma dimensão do fenômeno que não se desvela totalmente justamente porque agora encontra-se remetido ao caráter abissal do ser enquanto condição de possibilidade que deve ser preservada como tal. Essa preservação deve depender do próprio recuo do ser, pois caso o ser se desse como tal através de uma determinada revelação, ele se anularia enquanto condição de possibilidade dos entes em geral. É disso que se trata a diferença ontológica, dado que, não sendo o ser ente algum, ele se vela através dos entes em gerais para que os mesmos sejam como tais. E o problema do pensamento é justamente o de enfrentar esse jogo entre presença e ausência.

³ GONÇALVES: *Um olhar filosófico sobre a religião*, p. 84.

Justamente frente a essa dificuldade desponta a pedra angular da fenomenologia-hermenêutica heideggeriana: a assunção de que *fenômeno* também implica essencialmente o que não se mostra como tal, isto é, aquilo que, de imediato, se furta à apreensão totalizadora. O caráter hermenêutico de tal fenomenologia reside nessa dimensão paradoxal da necessidade de um método que deve mostrar algo enquanto não se mostra. Esta necessidade já fora explicitamente lançada desde a principal obra de Heidegger:

O que é isto que deve ser chamado “fenômeno” em um sentido destacado? O que é, segundo sua essência, tema *necessário* de uma demonstração *explícita*? Manifestamente aquilo que antes de tudo e predominantemente justamente *não* se mostra, aquilo que, frente ao que se mostra de imediato, está *velado*, mas que ao mesmo tempo é algo que pertence essencialmente àquilo que se mostra de imediato, de forma que constitua seu sentido e fundamento⁴.

Aquilo que deve se tornar fenômeno, antes deve estar necessariamente resguardado por sua própria possibilidade de se manifestar. Para a apropriação desta possibilidade é necessária a fenomenologia: “Pelo fato dos fenômenos *não* serem dados de imediato, se carece de fenomenologia”⁵. Neste sentido, a fenomenologia exige uma espécie de “passo atrás” acerca das ciências ônticas:

Onde, porém, o ente enquanto tal é questionado e onde com esse questionamento ao mesmo tempo a dimensão do ente como tal é ultrapassada, aí tudo cessa para a ciência. Naturalmente isso não significa que nossas questões não possam ser igualmente colocadas e que até devam ser colocadas a partir das coisas. O que acontece é que nós aqui começamos a ultrapassar a dimensão de competência das ciências empíricas. [...] Para o pensamento questionador há questões por se colocar que não são mais alcançáveis pela ciência⁶.

Como a condição de possibilidade do fenômeno deve permanecer em aberto, isto exige de nós compreender que parte significativa do

⁴ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 35.

⁵ HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, p. 36.

⁶ WELTE: *Religionsphilosophie*, p. 133.

fenômeno, isto é, sua própria fonte, não é de todo apreensível, consequentemente, que seu fundamento último é negado. Daí também não se tratar de metafísica ou teologia em sentido estrito.

Aqui, as formas de conhecimento tradicionais só podem encontrar sua validade somente na medida em que se deixem colocar em jogo diante do que lhe excede. É através dessa limitação, inclusive, que acreditamos que a compreensão ontológica pode se colocar em uma certa relação de complementariedade com as ciências empíricas. Pois é justamente a partir dessa confrontação que a compreensão hermenêutica tem também de assumir a impossibilidade de se apoderar de seu próprio fundamento enquanto sua condição de possibilidade. Ela deve recuar diante daquilo que lhe excede. E na medida em que é forçada a recuar, ela mesma também abre para o que lhe excede. Ela é assim lançada na própria crise do saber que tenta dizer o ser em seu caráter de abertura, em sua transcendência abissal. E dessa distância só podemos nos aproximar na medida em que ela permanece preservada como tal. Essa compreensão aqui proposta, em sentido mais amplo, deve assim assumir um risco de perda que é constitutivo da essência do ser. Daí nosso incômodo com a predominância das perspectivas empíricas, que em certo sentido parecem ter uma forte tendência a sedimentar o campo de interpretação de sentido com uma crescente exacerbação do grau de objetividade científica que visa a busca de uma segurança objetiva através do emprego prescritivo de uma racionalidade analítica e instrumental.

Em contrapartida, a finalidade da apropriação hermenêutica de todo esse círculo de compreensão consiste em preparar a possibilidade de que especialmente o estatuto da essência de fundo do fenômeno religioso possa ser compreendida fundamentalmente como uma instância que se furta como tal para que determinados sentidos religiosos se possibilitem a partir desse movimento de recuo. No momento então em que pudermos pensar essa essência a partir dessa dinâmica de retração, deveremos estar prontos para assumir essa sua reserva como depositária de sentido.

Dessa forma, é somente através da referida dinâmica que poderemos situar não só as diferentes modalidades de manifestação dos fenômenos, mas antes a própria possibilidade do ser e do não ser, isto é, da presença e da ausência do próprio sentido do ser a partir dos fenô-

menos de mundo que podem sempre se colocar em suspensão diante da nossa modalidade finita de apreensão.

Por isso é que a compreensão aqui proposta deve ser entendida, de maneira ontológica e hermenêutica, como fundamental, não no sentido da pretensão de um fundamento primeiro que sirva de causa para os efeitos dela decorrentes, mas antes como uma determinada experiência da abertura do ser para um horizonte de possibilidades projetadas a partir dessa abertura e que à mesma remetam em sua constituição originária, preservando seu caráter essencialmente abissal justamente a partir da sua dinâmica de recuo frente à apreensão estritamente objetiva.

Ainda a partir dessa perspectiva, as contribuições das ciências empíricas não devem ser compreendidas como encobridoras de sentido, isto é, como impróprias ou inautênticas, mas antes devem poder se mostrar como remissivas ao que lhes é condição de possibilidade. O ôntico deve assim remeter-se ao ontológico para encontrar sua validade essencial. É neste sentido que deve ser entendida a categórica afirmação de Heidegger de que “todas as ciências se fundam na filosofia, e não o contrário”⁷. Logo, não se trata de uma perspectiva excludente, dado ser hermenêutica, mas antes da pretensão de uma ampliação essencial de um campo de sentido unitário do fenômeno em questão, dado ser também uma perspectiva ontológica reportada à dimensão de uma possível filosofia da religião.

Tentando agora aplicar de maneira ainda mais aproximada todo esse horizonte de compreensão a uma filosofia da religião que possa pretender estabelecer-se como diretriz interna em meio às ciências das religiões, devemos chamar a atenção para uma observação feita por Heidegger em uma sua obra ainda pouco considerada mesmo por grande parte dos estudiosos de seu pensamento: “Pensar ‘sobre’ os deuses e o ser nada descreve de previamente dado; somente questiona aquilo que originariamente escapa ao ôntico”⁸.

A pergunta pelo sentido de fundo do fenômeno religioso também deve se deixar entender como pergunta por sua modalidade fenomenológica, mas agora não somente pelo *como* ele se dá, mas também

⁷ HEIDEGGER: *Was heisst Denken?*, p. 136.

⁸ HEIDEGGER: *Besinnung*, pp. 231-32.

pelo modo em que ele se recusa, isto é, por aquilo *que* ele não é, dado não poder mais ser substancializado.

Tal perda de substância não pode ser entendida como uma redução de sentido, pois ao pensarmos a essência do fenômeno religioso como aquela abertura de sentido que não pode se dar de imediato, já a pensamos a partir do que ela abre, inaugura ou institui para além de si mesma. Isto também não significa superar uma restrição ou mesmo complementar algo que não foi bem definido; muito antes, significa pensar uma dinâmica que não só excede os sentidos das experiências religiosas, por isto não podendo ser de todo abarcada por estas, mas que transborda as determinações que encerram cada pretensão de conceber essa dinâmica de maneira unívoca. Por isto, ao colocar como tarefa a pergunta por esta dimensão de velamento da essência do fenômeno religioso a partir de sua dinâmica fundamental de recusa, devemos saber respeitar o que é próprio de uma apropriação hermenêutico-existencial que preserva o cuidado de resguardar uma abertura de sentido sem querer lhe sobrepor definições concretas e últimas.

Por sua vez, a modalidade de pensamento que se coloca em uma relação de compreensão com o sentido religioso a partir desse seu caráter de abertura deve estar em íntima conexão com sua dinâmica fundamental. Esta modalidade é o que refaz o pensar no sentido de exigir do mesmo uma confrontação com a experiência religiosa em seu caráter de fundo abissal. Este recuo de sentido impõe à compreensão uma reserva diante da necessidade de renunciar a uma determinação última da experiência religiosa, posto que essa abertura de sentido aqui em questão é uma dimensão que de certa forma se antepõe ao pensamento por ser justamente sua condição de possibilidade, dado que pensamento algum pode projetar qualquer compreensão sem antes já se encontrar lançado em um sentido de mundo a partir da própria abertura do ser que é ao mesmo tempo uma renúncia a todo e qualquer sentido determinado. Essa compreensão hermenêutica indica assim o aberto que permite e exige uma experiência que lhe corresponda na “insuficiência”, numa precariedade que arroja o pensamento ao infundado, no que se mantém em uma clareira de significação aquém da segurança objetiva do plano ôntico.

Logo, não se trata, em última instância, de um esvaziamento de sentido da experiência religiosa, muito pelo contrário, pois frente ao risco de que todo e qualquer sentido se pulverize, faz-se necessária uma certa resistência de compreensão. Em primeira instância, esta resistência consiste justamente em assumir de alguma forma a exposição à variância do ser, à alternância presente entre o ser e o nada ser, sem com que essa condição primária seja negada ou mesmo encoberta, para que, através dessa confrontação, todo entendimento reconheça-se devedor de ser colocado em suspenso em termos de uma pretensão última de si mesmo, dado ser possibilitado justamente por uma abertura abissal de sentido da qual parte e que nunca pode ser de todo apropriada justamente por lhe exceder enquanto sua própria condição de possibilidade.

Aquilo que no fundo podemos designar são apenas as possibilidades de ser que se superpõem à essência fundamental do fenômeno compreendida enquanto abertura de sentido. Dessa forma, ao mesmo tempo também remetemos o pensamento à origem de sentido da experiência religiosa permitindo que esta fonte se mostre sempre somente através da própria doação de suas possibilidades.

Com isso, a noção de uma certa essência religiosa de fundo aqui delineada teve de ser compreendida basicamente como o espaço ou a dinâmica originária, isto é, o campo de reserva ou a condição de possibilidade de sentido dos fenômenos religiosos em geral. Espaço este que, justamente por sua dinâmica essencial de recusa, não pode ser objetivado em sentido último e nem transformado em fundamento condicionado a uma relação mecânica de causa e efeito que estabeleceria uma ordenação causal entre determinados fenômenos religiosos. Trata-se aqui de uma dinâmica de apropriação de sentido possibilitada justamente pela expropriação do sentido último. Daí nossa preocupação em configurar uma dimensão para a experiência religiosa muito mais como um espaço de crise do que como uma zona específica de conforto instituidora de determinados sentidos positivos que poderiam ser reduzidos a certas instrumentalizações a partir das mais variadas necessidades efetivas e concretas, que têm sua legitimidade restrita ao campo ôntico, isto é, à dimensão empírica do conhecimento.

REFERÊNCIAS

GONÇALVES, Paulo S. L. (Org.) *Um olhar filosófico sobre a religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (Gesamtausgabe: Bd. 66).

_____ *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1967 [1927].

_____ *Was heisst Denken?* Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [1954] (Gesamtausgabe: Bd. 8).

MIRANDA, Mario de França. *A igreja numa sociedade fragmentada*. Escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Theologica: vol. 16).

WELTE, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1997.

Edith Stein e o valor estético

Gilfranco Lucena dos Santos

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

INTRODUÇÃO

A questão fundamental em torno da qual este trabalho reflete – qual seja: *como se constitui a apreensão do valor estético?* – se insere no interior da investigação de um quadro mais amplo de problemas.

Certamente, toda cultura tem sua origem e finca suas raízes em um “território”, este entendido como *topos* e *época* de uma atividade humana no mundo. Nos primórdios do Movimento Expressionista, que passou a fazer época no início do séc. XX, Wassily Kandinsky intuiu brilhantemente esse caráter “territorial” do valor estético, isto é, este fato de que um valor estético emerge em uma época e lugar específicos de um povo, caracterizando a marca da personalidade do artista e da comunidade à qual pertence. Kandinsky assegura que, uma vez que “a necessidade cria a forma”, “o espírito de cada artista se reflete na forma” e esta, por sua vez, “traz o selo da personalidade”¹. Curiosamente, “porém, a personalidade não pode ser entendida como algo fora do tempo e do espaço”², diz Kandinsky, mas “ela está sujeita, em

¹ Wassily KANDINSKY. “Sobre a questão da forma”, in Wassily KANDINSKY e Franz MARC. *Almanaque O Cavaleiro Azul (Der blaue Reiter)*, trad. Flávia Bancher, São Paulo: EDUSP, 2013, p. 143.

² *Idem, ibidem.*

certa medida, ao tempo (época) e ao espaço (povo)”³. Isto é: “da mesma maneira que cada artista tem de anunciar a sua palavra, assim também cada povo o fará, incluindo o povo ao qual pertence esse artista”⁴. De acordo com Kandinsky, “essa conexão” entre o povo e o artista “se reflete na forma e é descrita como o elemento nacional na obra”⁵. Segundo ele, esse elemento emerge em uma época, de tal modo que “cada tempo tem sua tarefa especial” por meio da qual se torna possível uma “revelação”. “O reflexo dessa temporalidade é reconhecido como estilo na obra”⁶.

Mais recentemente, já na segunda metade do século XX, em seu livro *Iniciação à Estética*, o fundador do Movimento Armorial, Ariano Suassuna, apresenta uma compreensão, a respeito dos modos como o artista exprime, por meio de sua arte, os valores escondidos no interior de sua comunidade. Tal compreensão, manifesta por Suassuna, e muito semelhante àquela intuída por Kandinsky, desperta-nos para o questionamento que esse trabalho engendra. Segundo Suassuna, “cada verdadeiro artista carrega dentro de si” um “mundo estranho, pessoal e diferente”⁷, por cuja expressão a beleza é criada. Por meio de sua arte, esse mundo estranho, pessoal e diferente próprio do artista é expresso, e é esta expressão que cria a beleza. Porém, o que é mais curioso é que, segundo ele, esse algo estranho, pessoal e diferente que o artista carrega consigo é algo a princípio escondido aos olhos da comunidade à qual ele pertence; é algo “escondido nas camadas subterrâneas” da comunidade e sua história, e permanece “irrevelado e esquecido”, até que em um determinado instante “um espírito poderoso”, emergente em um artista o revele e “traga à superfície”, “para ensinar de novo à comunidade aquilo que ela é, sem o saber”⁸.

Dessa intuição de Ariano Suassuna se depreende que, aquilo que caracteriza uma comunidade em sua profundidade pode permanecer escondido. Mas isso é a fonte da beleza que se encontra em gérmen na personalidade do artista. E, enquanto o artista não comunica

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. 11 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, c. 29, p. 305.

⁸ *Idem, Ibidem.*

sua expressão, a comunidade não toma consciência de sua profundidade. Somente quando ele exprime o que tem em vista por meio de sua arte é que a comunidade pode tomar consciência desse seu caráter profundo, que ela é sem o saber, e pode adotá-lo finalmente como seu.

Para Edith Stein, esse mundo estranho, pessoal e diferente que pode constituir o caráter profundo do artista e sua comunidade é um mundo de valores e, mais especificamente, de valores estéticos. Por isso, o objetivo desta pesquisa é apresentar o modo como Edith Stein encara o valor estético em sua investigação fenomenológica, tendo em vista, com isso, responder à seguinte questão: em que medida se faz possível compreender, numa comunidade, a característica fundamental de sua orientação axiológica no âmbito da Estética? De acordo com o pensamento de Edith Stein, a compreensão do valor estético implica uma averiguação do modo como este é apreendido. Segundo ela, quando estamos orientados teoricamente, vemos somente as coisas, mas somente quando estamos orientados axiologicamente é que vemos os valores, especialmente aqueles de caráter estético e ético. Como, porém, em orientação axiológica, se constitui para a consciência individual e coletiva o valor estético? E, de maneira mais complexa: de que modo este valor pode ser assumido como valor próprio de uma comunidade em orientação axiológica estética? Ainda que Edith Stein não tenha desenvolvido de maneira direta uma investigação a respeito da apreensão do valor estético em particular, há, especialmente em suas *Contribuições para uma Fundamentação Fenomenológica da Psicologia e das Ciências do Espírito*, uma descrição pormenorizada a respeito do modo como a consciência individual se constitui na sede de apreensões valorativas em geral. Além disso, há uma explícita tentativa de buscar compreender se e como são possíveis que esses valores possam se constituir na vivência de uma comunidade. Para Edith Stein, os indivíduos se tornam aqueles que carregam consigo os valores, de tal modo que esses determinam inclusive a sua união em torno deles, o que faz com que não só o indivíduo possua e revele uma personalidade com base nesses valores, mas a própria comunidade há de possuir em função deles uma personalidade ética. Sendo assim, podemos assumir que, do mesmo modo, essa mesma comunidade, a partir de valores estéticos que os indivíduos carregam consigo, pode constituir

também uma personalidade estética, a qual inclusive se manifesta na obra criada e apreciada, tal como intuíram artistas e pensadores da arte como Kandinsky ou Suassuna. Certamente, do mesmo modo que uma comunidade chega, por meio das leis, a constituir um Estado com base nos valores que descobre em sua personalidade ética, é muito provável que essa mesma comunidade revele em sua arte a personalidade estética que se fundamenta em seus valores estéticos. E se esses valores, enquanto valores éticos, como afirmava Max Scheler, são essências morais, deve haver essências estéticas que nos faz poder reivindicar para uma comunidade estética o lugar essencial de sua personalidade estética no conjunto da história da arte, na medida em que possamos caracterizá-la em seus aspectos essenciais⁹.

As questões orientadoras deste trabalho são, portanto: 1) em que medida se faz possível compreender, numa comunidade, a característica fundamental de sua orientação axiológica, no âmbito da estética? 2) Como, em orientação axiológica, se constitui para a consciência individual e coletiva o valor estético? 3) De que modo este valor pode ser assumido como valor próprio de uma comunidade em orientação axiológica estética? Apesar de estar inserido neste quadro mais amplo de problemas, neste artigo será possível apenas demonstrar *como a apreensão do valor estético se constitui pelo ato de sentir?*

PREÂMBULO METODOLÓGICO

Sabe-se que Edith Stein não tratou de uma maneira direta e específica a respeito da apreensão valorativa de caráter estético. Mesmo outros fenomenólogos não trataram desse assunto de maneira direta,

⁹ Algo semelhante buscou fazer o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, sem, porém, apresentar uma consciência metodológica para tal caracterização. Diante da publicação do livro *Problemas Formais da Arte Gótica* de Worringer, Ortega y Gasset publica em *El Imparcial*, de 1911, um conjunto de aportes a essa obra, reivindicando para a estética espanhola “um puesto en la galería de los tipos culturales”, levando em conta o que ele denominou o “fondo último” da alma espanhola, como sendo o “*mediterraneanismo*”, caracterizando-o “por su antipatía hacia todo lo trascendente”. Para Ortega y Gasset, “el hombre español es un materialista extremo”, e aquilo que o homem espanhol ama são “las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolo de valores superiores...”. [ORTEGA Y GASSET. *La Deshumanización del Arte y otros Ensayos Estéticos*. 4 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1956, p. 122. (1 ed. 1925)]. Temos que nos perguntar, com que direito isso se faz metodologicamente possível.

ainda que se tenha sempre pontuado essa possibilidade. Max Scheler, em seu *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores), desenvolve de maneira bastante aprofundada a apreensão valorativa de caráter ético, apresentando, vez por outra, alguns elementos importantes para a consideração do valor estético, sem toma-lo diretamente como tema. No âmbito de uma caracterização da experiência estética fundada na empatia, Theodor Lipps foi um precursor do que depois a própria Edith Stein tratou em sua tese doutoral, e, contudo, não veio a público. No Círculo Fenomenológico Moriz Geiger tratou especificamente da experiência estética em suas *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, e é ele o primeiro a se preocupar com o fato de que a experiência da apreciação estética se funda na apreensão de um valor estético, tal como Edith Stein acentuará ¹⁰.

Edith Stein deixa entrever em seu texto autobiográfico como teria trabalhado em torno da empatia vinculando tal disposição de ânimo à estética em sua tese doutoral na parte que não veio a público. Estudando as obras de Edmund Husserl, Theodor Lipps, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, conta como, manuseando esta literatura, buscou, na primeira parte de sua tese, acrescentar alguns “capítulos sobre ‘empatia’ nas áreas social, ética e estética” ¹¹, que, porém, não permitiu que fossem publicados na tese. O que é uma pena, uma vez que perdemos com isso um material certamente precioso para compreender como ela tratou o problema da estética vinculado ao fenômeno da empatia.

Mas onde aparecem as indicações fundamentais a respeito da apreensão do valor estético é nas suas *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und des Geisteswissenschaften* (Contribuições para uma Fundamentação Filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito¹²), de modo que é nesta obra que pretendo perseguir o caminho para a compreensão da apreensão do valor estético.

¹⁰ Cf. Moriz GEIGER. *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, Gottingen: Halle, 1913, p. 567-684. Cf. tb. M. GEIGER. *Problemática da Estética e a Estética Fenomenológica*. Salvador: EDUFBA, 1958.

¹¹ Edith STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiografische Beiträge*. Vol. 1. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002, p. 328, *apud* Renato KIRCHNER, **Traduzir ou de “onde” ler e interpretar Edith Stein em Português**, in G. L. SANTOS e M. R. FARIAS (Orgs.), *Edith Stein: A Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 184.

¹² Edith STEIN. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft/ Eine Untersuchung über den Staat*. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1970. Daqui por diante vou referir-me a esse texto simplesmente com o termo *Beiträge* nas notas e *Contribuições* no corpo do texto.

Segundo Edith Stein, “cada propriedade psíquica pode ser portadora de valores: a receptividade sensível, a memória, o entendimento, valendo o mesmo para a acessibilidade aos valores éticos (*sittliche Werte*)”¹³. Esta receptividade sensível (*die sinnliche Empfänglichkeit*) assume um papel fundamental na constituição do valor estético.

Para compreender o modo como Edith Stein pensa a acessibilidade aos valores de caráter ético e estético, importa verificar como ela a compreende no segundo tratado de suas *Contribuições*, intitulado “Indivíduo e Comunidade”, cujo objetivo é o de investigar “o elo da psique com a corrente do mundo espiritual (*die Eingliederung der Psyche in den Zusammenhang der geistigen Welt*)”¹⁴.

As questões orientadoras deste trabalho implicam que se leve em consideração o fato de que, para tratar sobre como se constitui em orientação axiológica o valor para a coletividade (uma consciência coletiva) é preciso ter em mente a distinção Comunidade (*Gemeinschaft*) e Sociedade (*Gesellschaft*). A comunidade é uma união (ligação) orgânica natural de indivíduos, enquanto a sociedade é uma ligação racional e mecânica de indivíduos. A comunidade existe onde a pessoa encontra a outra como sujeito e convive com ela. Na sociedade, a pessoa depara a outra como objeto de uma ação planejada. “Na sociedade cada um é absolutamente só, uma ‘mônada sem janelas’. Na comunidade reina solidariedade”¹⁵.

A questão do valor estético pode ser tratada no âmbito da investigação em que Edith Stein se pergunta pelas vivências individuais apropriadas, sobre as quais se pode construir a comunidade¹⁶. Ela elenca quatro elementos: 1) a sensibilidade e a intuição sensível; 2) os atos categoriais; 3) os atos da índole (do caráter); 4) a torrente de vivências supraindividuais. O valor estético é tratado no âmbito dos atos do gênio, da índole, do caráter¹⁷.

O VALOR ESTÉTICO NAS CONTRIBUIÇÕES

Segundo Edith Stein, diferentemente dos atos lógicos, os atos do gênio (índole ou caráter) assumem tomadas de posição frente ao ma-

¹³ Edith STEIN. *Beiträge*, p. 204.

¹⁴ Idem, p. 117.

¹⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁶ Cf. STEIN, *Beiträge*, §2, p. 130.

¹⁷ Cf. STEIN, *Beiträge*, p. 141-149.

terial cosico dado nas reações do sujeito a um tipo de conhecimento qualquer, em que a sensibilidade desempenha um papel bastante diferente. A sensibilidade está aqui diante de uma matéria que não se reduz apenas a seu caráter natural.

Se eu contemplo, plena de alegria, uma bela paisagem, não são apenas fundamento da alegria os dados sensíveis, que cooperam na visagem da paisagem como “matéria”, mas ela mesma carrega por seu lado elementos “hyléticos”, que não são somente “alheios ao eu”, mas conteúdos “egóicos”, um suspiro aliviado, um deleite e coisas do tipo ¹⁸.

Segundo ela, este modo de sentir-se constitui “o caráter intencional dos sentimentos espirituais” ¹⁹ que outras teorias desconhecem. Essas teorias não veem que, no fundo desses conteúdos egóicos, emerge uma concepção espiritual, que traz consigo uma região de sentido (*Sinngebung*) e, em sua “função de anúncio” (*Bekundungsfunktion*) “despertam o olhar do sujeito para um novo mundo objetivo” ²⁰. “Este novo mundo objetivo, que se nos abre no sentir, é o mundo dos valores” ²¹.

Edith Stein entende como valor aquilo “que em si mesmo é digno de apreço e que é significativo apenas para um sujeito espiritual”, tal como o define Hildebrand em sua *Ideia da Ação ética* (*Idee der sittlichen Handlung*) ²². Deve-se levar em conta ainda que, para ela, “a pessoa é o sujeito da vida espiritual” ²³ e, como tal, é, ela própria, portadora de valores.

Precisa-se ter claro, então, se queremos entender o modo como se constitui a apreensão valorativa de caráter estético, que existe uma matéria que é dada à receptividade sensível, que não é meramente anúncio do mundo exterior e que não constituem conteúdos alheios à vivência do eu, mas anúncio de um sentimento interior que constitui um conteúdo egóico, que não é alheio à vivência do eu. São esses

¹⁸ STEIN, *Beiträge*, p. 142.

¹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Cf. HILDEBRAND, *Idee der sittlichen Handlung*, volume III do *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologischen Forschung*, citado em Edith STEIN, *Beiträge*, p. 142.

²³ STEIN, *Beiträge*, p. 279.

elementos hyléticos, não alheios ao eu, que se abrem para os atos do gênio, da índole, do caráter²⁴.

Através de um exemplo sobre o modo como a apreensão valorativa como conteúdo de uma vivência desperta o sentimento correspondente ao valor em causa, pode-se verificar que, para Edith Stein, a arte tem a possibilidade de interferir desse modo na modificação do estado de ânimo. Para que se entenda como se pode compreender o acréscimo na corrente de forças, ela dá o seguinte exemplo:

Em um estado de cansaço, em que quase me encontro sem vivacidade, sinto-me interiormente sem ânimo, acorro a um livro, a um poema que eu amo e ele me desperta para o encanto de sua beleza. Talvez possa ser difícil, de início, deixar-me levar por este encanto – as forças imediatamente dadas não são suficientes para a vivência deste conteúdo (*das Erleben dieses Gehalts*) – mas, na medida em que ele começa a me atravessar, a me preencher mais e mais até que transborda plenamente, desaparece o cansaço, e eu me sinto como “recém-nascido”, disposto e vivaz e cheio de impulso para nova atividade vital²⁵.

O encanto da poesia anuncia-se para mim como encanto e estado psíquico. Este encantamento, como despertar do encanto pela beleza do poema é uma vivência que possui como seu correlato um conteúdo da vivência, a vivência de um valor. É preciso, porém, distinguir a vivência

²⁴ Podemos considerar que a interpretação apreciadora contemplativa inaugura uma espécie de participação na genialidade, no caráter e na índole do próprio criador. Certamente, era esse tipo de apreciação interpretativa que buscava Wassily Kandinsky, quando em seu texto “Sobre a questão da forma”, publicado em *O Cavaleiro Azul*, falava a respeito de quem deveria ser o crítico de arte ideal, que poderia fazer com que a crítica de arte deixasse de ser, como ele mesmo afirma, o pior inimigo da arte. “O crítico de arte ideal”, diz ele, “seria, então, não aquele que buscaria ‘erros’, ‘desvios’, ‘distorções’, ‘desconhecimentos’, ‘plágios’ etc., mas aquele que procuraria sentir como esta ou aquela forma atua interiormente e que, depois, comunicaria expressivamente ao público sua vivência total” (Wassily KANDINSKY. “Sobre a questão da forma”, in Wassily KANDINSKY e Franz MARC. *Almanaque O Cavaleiro Azul (Der blaue Reiter)*, trad. Flávia Bancher, São Paulo: EDUSP, 2013, p. 166). Convidar as cores a dançar com as palavras para excitar o pensamento e encher-se de prazer com o sentimento profundo que elas evocam como efeito das sensações que elas provocam: este é o intuito de uma interpretação que objetive alcançar a obra em sua singularidade. Por isso, Kandinsky afirma que “certamente o crítico precisaria ter uma alma de poeta, já que este deve sentir objetivamente para materializar subjetivamente seu sentimento” (Idem, *ibidem*). Desse modo, expressando-se com alma de poeta, “o crítico teria de possuir uma força criadora” (Idem, *ibidem*). Este é o tipo de interpretação que se deve almejar.

²⁵ STEIN, *Beiträge*, p. 69.

pura do estado de ânimo (estado psíquico). A vivência pura é consciente e pelo fato de se estar consciente dela pode-se apreendê-la diretamente na reflexão. O estado psíquico, isto é, a disposição, como estado de ânimo despertado pelo encanto da beleza do poema, é apenas sabida como correlato da vivência ²⁶. O poema despertou o encanto por sua beleza. Este encantamento levou a uma modificação sensível do estado de ânimo, do qual também se tem consciência como correlato transcendente da vivência. Mas a modificação do estado de ânimo que se anuncia e pode ser notado – a passagem do cansaço à disposição – é transcendente, “e como todo transcendente dado através de um anúncio” ²⁷. “Anúncio do ‘mundo exterior’ – do físico – são conteúdos de vivência alheias ao eu” ²⁸. Por outro lado, o encantamento pelo encanto do poema dá indícios da existência de um mundo interior. “Anúncio do mundo interior são as vivências como tais, e a elas pertencem, em sentido específico, os conteúdos egóicos” ²⁹. A esfera dos conteúdos egóicos é a esfera da índole, do gênio, do caráter (*Gemütssphäre*), que tem como seu correlato o mundo dos valores, das metas práticas e das obras ³⁰.

Dada, portanto, a compreensão do significado dessa abertura para o mundo dos valores que se constituem nos conteúdos egóicos, ela nos chama a atenção para a seguinte diferença:

Sob o título “sentir” (*Fühlen*), do mesmo modo “sentimento” (*Gefühl*), constitui-se uma dupla acepção: primeiro os atos nos quais valores, do mesmo modo objetos, como valorados, como “bens” deparados, e, além disso, os posicionamentos que provocam esses valores em nós. Parece que, primeiramente, por causa do “conhecimento da coisa” (a visagem da paisagem) instala-se o conhecimento do valor (o sentir da beleza) e, então, o posicionamento do caráter (a alegria) ³¹.

Ela acrescenta, porém, em nota, que estes “primeiramente” e “então” não devem ser compreendidos temporalmente, mas de antemão como “relação de fusão”. Desse modo, o conhecimento do valor, en-

²⁶ Cf. STEIN, *Beiträge*, p. 70.

²⁷ STEIN, *Beiträge*, p. 70.

²⁸ *Idem, ibidem*.

²⁹ *Idem, Ibidem*.

³⁰ Cf. STEIN, *Beiträge*, p. 71.

³¹ STEIN, *Beiträge*, p. 142-143.

quanto sentimento de valor, isto é, o sentir da beleza se estabelece como motivo do posicionamento, do modo de posicionar-se em face da visagem da paisagem, isto é, da alegria. “Sem dúvida”, diz ela, “o valor sentido é motivo da minha tomada de posição, ela a exige”³². E acrescenta: “Minha alegria é a ‘resposta’ à beleza da paisagem que se me oferece”³³.

Mas ela se pergunta justamente a respeito do que nos interrogamos, isto é, sobre o modo de apreensão valorativa: “Com que direito nós caracterizamos a apreensão do valor mesmo como um sentir?”³⁴. Segundo ela, “a beleza exige que eu me abra interiormente” e que “deixe determinar meu interior através dela”³⁵. E acrescenta: “A plena e total assunção do valor é também sempre um sentir, em que a intenção do valor e a reação responsiva estão reunidas”³⁶.

O modo de apreensão valorativa caracteriza-se, portanto, como o conhecimento do valor, que se constitui como intenção do valor (*o sentir da beleza*) e o posicionamento do caráter como reação responsiva (*a alegria*). A alegria se constitui concomitantemente com o sentir da beleza, este como *intenção do valor*, aquele como *reação responsiva*. “É de se perguntar agora se os conteúdos egóicos, que nós tomamos por direito como sendo os atos do caráter [da índole, do gênio], são constitutivos apenas para a reação de sentir ou também para a apreensão do valor”³⁷.

Diante dessa pergunta chegará à conclusão de que, para que a vivência do valor seja plena, é necessário que sempre seja acompanhada de uma reação sentimental. Quando isto não ocorre, a plenitude da vivência é restringida e encontramos-nos segundo ela diante de três possibilidades, quais sejam: 1) O indivíduo pode colocar-se diante da obra sem noção do valor que ela porta; 2) pode estar diante da obra e por meio da comunicação com outros (compartilha) saber de seu valor sem ter em vista seu valor; 3) ou, por fim, estar diante da obra, ter em vista seu valor, mas não senti-lo interiormente. Nesses casos, a apreensão valorativa não é plena. Mas na medida em que este “material” da apreensão valorativa e do posicionamento sentimental diante da obra se instala, então este conteúdo egóico toca diretamente o indiví-

³² *Idem*, p. 143.

³³ *Idem*, *ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

duo que o vive interiormente, de tal modo que ele entra em contato com um valor que lhe pertence, que ele porta e que está diretamente relacionado com o seu *Umwelt* (mundo circundante). Este valor ligado a um conteúdo egóico possui um núcleo de sentido que torna possível a constituição de objetos supraindividuais. Segundo Edith Stein estes objetos supraindividuais são aprendidos em um *sentir* peculiar que apreende em si, na forma de um conteúdo egóico, o valor comunicado por um determinado objeto estético, seja ele *natural* ou *artificial*. No pensamento de Edith Stein, ao menos pelo que se deixa depreender da obra hora em análise, não se revela uma primazia estética do que é produto da criação artística sobre um dado da natureza. É preciso ter por certo que participamos desta apreensão valorativa tanto pela criação como pela contemplação, e assim sentimos o valor estético tanto ao criar como ao contemplar e podemos apreender o valor estético tanto de um produto do ato criativo, como daquilo que se nos apresenta como dado natural, o qual, inclusive, pode servir como elemento primigênio da própria criação.

CONCLUSÃO

Do que até aqui se pôde refletir, o valor estético se constitui como um *noema* da experiência estética. Mas esta intenção do valor exige uma reação responsiva que tem o caráter de sentimento e que plenifica a intenção valorativa. Este modo de sentir pode ser entendido como apreciação sensível, um determinado *sentimento*, que se constitui como momento hylético fundamental da experiência estética. A *consideração* deste *noema*, em consciência fenomenológica, consiste no momento noético para compreender o modo como se dá esta apreensão valorativa. Essa apreciação sensível se constitui como um tipo de afeição, que aprecia em função do valor estético captado na experiência por meio da obra. A afeição apreciativa surge em função da captação do valor manifesto na obra, pela qual passamos a ter apreço e, por isso, a ela nos afeioamos³⁸ por *sentir* o valor estético que ela comporta. Pela obra temos afeição ou asco, isto é, apreciamos-la ou depreciamos-la, e isto depende do modo como ela atinge o nosso sentimento.

³⁸ Quando se dá o contrário, isto é, quando se constitui o menosprezo depreciativo, depreciamos ou menosprezamos algo que se nos apresenta em função do valor que comporta.

Este sentir pode se dar de modo tanto pessoal quanto em comum, e é neste sentido que se constitui a possibilidade de uma comunhão estética, que, porém, ainda não temos condições de desenvolver aqui. Além disso, ainda seria preciso perguntar de que depende a experiência de descoberta ou mesmo da expressão do valor estético? E em que consiste essa expressão de tal modo que comunique por si, apreendida no modo de sentir, um determinado valor estético?

A experiência estética se dá tanto no âmbito da criação como da contemplação³⁹. A arte em geral, e uma determinada expressão artística em particular – e especialmente esta – se torna um meio de confluência para a descoberta, comunicação e apreensão do valor estético. Uma vez que a função da arte não é simplesmente retratar a realidade – origem da crítica platônica à imitação – ela se presta muito mais fortemente a exprimir ideias, comunicar sentidos, veicular valores. Tanto para o artista como para o espectador, a arte se torna um meio fundamental para a expressão singular do valor, tanto estético quanto ético, de uma pessoa ou de uma comunidade. Torna-se claro, contudo, que é na descrição do modo de *sentir* esses valores que se pode apreender o que caracteriza fundamentalmente a personalidade estética constituída na obra com base nos valores expressos pelo artista e contemplados pelo espectador que se reconhece na obra, participando do valor comum por ela comunicado.

REFERÊNCIAS

GEIGER, Moriz. *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, in *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, Göttingen: Halle, 1913.

_____. *Problemática da Estética e a Estética Fenomenológica*. Salvador: EDUFBA, 1958.

³⁹ A questão em torno da criação artística e da verdade da arte é tratada em Edith STEIN. *Endliches und Ewiges Sein; Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Edith Steins Werke, vol. II, organizada por Dr. L. Gelber e P. Fr. Romaeus Leuven O.C.D. Louvain: E. Nauwelaerts. Freiburg: Herder, 1950, cap. V, §12 *Künstlerische Wahrheit* (Verdade Artística), p. 279-284. O que aqui se pensa a respeito da arte é tratado na segunda fase do pensamento de Edith Stein e merece uma discussão à parte, que aqui não foi oportuno desenvolver.

KANDINSKY, Wassily. “Sobre a questão da forma”, in Wassily KANDINSKY e Franz MARC. *Almanaque O Cavaleiro Azul (Der blaue Reiter)*, trad. Flávia Bancher, São Paulo: EDUSP, 2013.

KIRCHNER, Renato. **Traduzir ou de “onde” ler e interpretar Edith Stein em Português**, in G. L. SANTOS e M. R. FARIAS (Orgs.), *Edith Stein: A Pessoa na Filosofia e nas Ciências Humanas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *La Deshumanización del Arte y otros Ensayos Estéticos*. 4 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1956. (1 ed. 1925)

STEIN, Edith. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. Vol. 1. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002.

_____. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft/ Eine Untersuchung über den Staat*. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

_____. *Endliches und Ewiges Sein; Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Edith Steins Werke, vol. II, organizada por Dr. L. Gelber e P. Fr. Romaeus Leuven O.C.D. Louvain: E. Nauwelaerts. Freiburg: Herder, 1950.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à Estética*. 11 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

O Deus da Fé segundo Henri Bouillard

Evanildo Costeski

UFC

Henri Bouillard (1908-1981) inicia sua produção intelectual no início da década de 1940, com uma tese sobre S. Tomás (1944), passa pelos volumes sobre K. Barth nos anos de 1950 (1957), pelos escritos sobre Blondel na década de 1960 (1961; 1964, p. 169-192), até chegar aos cursos e escritos sobre Weil na década de 1970 (1989, p. 233-316) e início dos anos de 1980 (1989, p. 317-354). Além desses autores, destacam-se, também, no trabalho filosófico-teológico de Bouillard, os textos sobre Gabriel Marcel (1964, p. 149-167), Kierkegaard (1964, p. 67-85), Santo Anselmo (1971, p. 18-42), Bultmann (1964, p. 123-146) e Levinas (cf. CASTRO, 2012, p. 211-227). Voltaremos a nossa atenção, principalmente, para o último artigo publicado em vida por Bouillard, intitulado “Transcendência e Deus da Fé”. Este texto, de 1981, está intimamente ligado ao grande artigo de 1977: “Filosofia e Religião na obra de Eric Weil”, inteiramente dedicado à filosofia weiliana. Após fazer as contas com o sistema weiliano, Bouillard decide aplicá-lo à reflexão teológica¹. Entretanto, ao contrário do que se poderia pensar inicialmente, o artigo “Transcendência e o Deus da Fé” não é um texto isolado, idiossincrático. Segundo nosso ponto de vista, ele deve ser visto como o coroamento e o verdadeiro testamento do pensamento bouillardiano e, por tabela, de parte do pensamento teológico francês do século XX.

¹ Sobre a influência da filosofia de Weil no pensamento teológico de Bouillard, ver M. Castro (2012, 115-210) e E. Costeski (2012, p. 295-304).

Bouillard inicia o referido artigo citando a clássica definição pascaliana entre o Deus de Abraão e de Jesus Cristo e o Deus dos filósofos. Pascal concebe como “Deus dos Filósofos”, “um Deus simplesmente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos naturais” (*Pensamentos*, ed. Brunschvig, n. 556), conhecido, portanto, sem a mediação de Jesus Cristo. A crença nesse Deus foi designada na época por Pascal de Deísmo e acabou com o tempo evoluindo para todo tipo de teologia filosófica, designando hoje isso que é chamado de Teísmo, ou seja, uma forma de teologia natural que procura demonstrar racionalmente a existência de um Deus pessoal e criador (cf. BOUILLARD, 1989, p. 318-319).

Como teólogo católico, Bouillard se interessa pela concepção teísta da teologia natural, porque esta exerceu uma influência considerável na elaboração da teologia cristã e, mais importante, porque a crise que afeta a teologia natural atualmente tende igualmente a modificar estruturalmente a própria teologia cristã (cf. BOUILLARD, 1989, p. 319).

De fato, pelo menos na Europa ocidental, secularizada, o teísmo filosófico praticamente desapareceu. É verdade que o mesmo não pode ser dito a respeito dos países de língua inglesa e, em particular, dos Estados Unidos, onde, por exemplo, a epistemologia reformada de Plantinga ganha cada vez mais adeptos². Isso se deve basicamente ao fato de os Estados Unidos permanecerem até o presente momento um país culturalmente cristão, alheio ao secularismo. Entretanto, essa não é a situação da França e da Europa ocidental depois da segunda guerra até o presente momento. Como nota Bouillard, se o filósofo não for igualmente um crente e não estiver comentando um autor clássico, ele evita de bom grado o discurso sobre Deus. Este simplesmente não lhe interessa. Ele não procura nem mesmo justificar a sua rejeição. A religião, no máximo, tem para ele um valor puramente cultural e político. É certo que existem filósofos crentes e não crentes que se ocupam de Deus, porém, uma grande parte, senão a maioria, “estima que o Deus dos filósofos e dos sábios cessou de ser uma ideia praticável” (BOUILLARD, 1989, p. 320).

² Sobre a epistemologia reformada de Plantinga ver, por exemplo, M. Micheletti (2007, p. 107-143) e G. C. Di Caetano (2006).

Diante disso, a teologia cristã, se quiser continuar atual, deve evitar a teologia natural clássica e buscar uma nova forma de apresentar Deus para a sociedade secularizada. Esse é o grande desafio que Bouillard decide enfrentar na década de 1970. Faz isso, voltando-se para a filosofia de Eric Weil, conhecida entre os meios cristãos como uma filosofia ateia, mas aberta ao problema religioso. Existe, segundo Bouillard, no sistema weiliano, uma transcendência filosófica distinta da transcendência religiosa. Bouillard pensa aqui na categoria Sentido da *Lógica da Filosofia*.

A *Lógica da Filosofia* de Eric Weil³ articula dezesseis atitudes-categorias concretas (Verdade, Não-Senso, o Verdadeiro e o Falso, Certeza, Discussão, Objeto, Eu, Deus, Condição, Consciência, Inteligência, Personalidade, Absoluto, Obra, Finito, Ação) e duas categorias formais, o Sentido e a Sabedoria, com a pretensão de compreender todos os discursos filosóficos produzidos pelo homem na história. Ora, pelo fato de ser uma lógica dos discursos filosóficos engendrados por atitudes humanas, a *Lógica da Filosofia* não desenvolve uma teoria de um Ser transcendente aos discursos humanos: “Esse Ser se mostra apenas no discurso, porquanto o discurso nunca sai de si mesmo” (WEIL, 1996, p. 67). Em relação ao discurso ontológico do Ser, é a *Logique de la philosophie* que se apresenta como filosofia primeira:

A filosofia primeira não é, portanto, uma teoria do Ser, mas o desenvolvimento do logos, do discurso, para si mesmo e por si mesmo, na realidade da existência humana, a qual se compreende nas suas realizações, na medida em que quer se compreender. Ela não é ontologia, é lógica, não do Ser, mas do discurso humano concreto, dos discursos que formam o discurso na sua unidade (WEIL, 1996, p. 69).

Diante disso, pergunta Bouillard: como as ideias de Deus, de fé e de religião podem ser compreendidas dentro da *Lógica* de Weil? (1989, p. 237). Se o discurso da *Lógica* não é uma teoria do Ser, é evidente que ela não pode tratar ontologicamente de Deus. Por isso, o capítulo sobre Deus da *Lógica da Filosofia* não tem nada em comum com uma teologia natural. Deus não é para a *Lógica* um ser, mas uma categoria, isto é, um conceito organizador de um discurso, produzido por uma

³ Sobre o que se segue, ver Costeski (2009, p. 23-24).

atitude particular, no caso, a atitude da fé (cf. BOUILLARD, 1989, p. 238). Mas como entender essa atitude?

Antes de tudo, é preciso assinalar que a fé que interessa a Weil não é a fé de uma religião positiva. Eric Weil quer captar a fé em sua pureza, longe de todo dogmatismo e de todo racionalismo teológico. Ele quer mostrar “que a atitude da fé é sentimento e que sua linguagem é justamente a linguagem do sentimento” (BOUILLARD, 1989, p. 245), linguagem essa compreendida na *Lógica* como essencialmente poética e mitológica.

Desse modo, é evidente que o discurso sobre Deus da *Lógica da filosofia* não pode produzir uma teologia natural. A teologia racional conduz ao Deus dos filósofos, onde o sentimento só é compreendido enquanto pensado (cf. WEIL, 1996, p. 200; BOUILLARD, 1989, p. 326). Ela é um misto de sentimento e razão. Como esclarece Bouillard: “Ela é constituída por uma interpretação do sentimento religioso, da atitude pura da fé ou da categoria pura de Deus, por meio da ciência objetiva, mais precisamente, desta ciência primeira que é a ontologia platônica ou a ontologia aristotélica” (BOUILLARD, 1989, p. 326). Por ser uma mistura de razão e fé, a teologia racional não contém nem a pureza da fé nem a racionalidade pura da razão.

Entretanto, se a compreensão da fé religiosa não pode ser ontológica, ela pode muito bem ser poética e mitológica. Com efeito, “a religião (não a teologia ou o dogma) é poesia, na medida em que designa a existência de mundos sensatos” (BOUILLARD, 1989, p. 308). Segundo Bouillard, ao conduzir o crente à linguagem poética e mítica, a *Lógica da filosofia* torna possível e necessário uma nova hermenêutica teológica. Esta deve “substituir o funcionamento imaginário da representação religiosa pelo seu funcionamento simbólico” (BOUILLARD, 1989, p. 246). Deus não pode mais ser objeto de pensamento. É preciso evitar “fazer ontologia sob o título de teologia” (WEIL, 1996, p. 93).

No entanto, o abandono da teologia natural e do discurso ontológico, não significa o abandono de todo tipo de conhecimento de Deus. Como nota o teólogo dominicano Claude Geffré, Bouillard realiza, no final do artigo “Transcendência e Deus da fé”, a passagem da teologia filosófica clássica à teologia das religiões (2009, p. 219-222). O conhecimento de Deus não deverá mais ser um resultado do raciocínio filosó-

fico, mas da própria experiência do ato religioso, realizado por todas as religiões, inclusive as não cristãs. No caso do cristianismo, a experiência e o conhecimento de Deus não podem ser feitos sem a encarnação de Jesus Cristo. Trata-se de uma experiência não universalizável, embora, em princípio, comunicável a todos (cf. BOIULLARD, 1989, p. 348).

O que está em jogo aqui é o pluralismo religioso. A teologia cristã deve reconhecer que a fé cristã não é em princípio universalizável. O próprio Weil constata isso: “a fé não é universalizável porque depende, segundo os próprios princípios do cristianismo, de um ato livre da graça” (WEIL, 1991, p. 77; BOUILLARD, 1989, p. 308). Percebe-se, com isso, que Weil não está preocupado aqui com o dogma objetivo e universal da fé (*fides quae*). Ele só se interessa pela *fides qua*, isto é, pela decisão imediata e subjetiva do crente.

É verdade que o crente cristão não está totalmente de acordo com essa posição. Para ele, a fé não é um puro sentimento subjetivo; ela implica também uma adesão aos artigos da fé, aos dogmas e ao discurso teológico (cf. BOUILLARD, 1989, p. 246). Contudo, a fé pura, tal como é apresentada por Weil, não possui nenhum discurso positivo. Para se tornar concreta, ela precisa da ajuda das retomadas de outros discursos, como, por exemplo, da categoria Certeza. É o que acontece com o Deus bíblico: quando Deus passa a ser entendido objetivamente através da linguagem bíblica, o sentimento da fé deixa de ser puro e se transforma em religião (cf. BOUILLARD, 1989, p. 324). Mas a fé pura (*fides qua*) recusa essa falsificação, essa hipostatização em um Ser separado, em uma pessoa transcendente, em um conteúdo exterior. É verdade que a fé tem sempre a liberdade de aderir a um discurso ou a um Ser exterior, porém, ela não pode fazer isso sem falsificar a sua essência originária.

Como nota o teólogo Rosino Gibellini, a *fides qua creditur* pode ser definida tanto como adesão intelectual como um ato de decisão existencial (1992, p. 338). Mas será que é possível uma fé pura, uma *fides qua* sem uma *fides quae*? Essa possibilidade é negada pela tradição eclesial e pela maior parte dos teólogos católicos e protestantes. A primeira explanação da *fides qua* e da *fides quae* foi feita por Agostinho, em seu *De Trinitate* 13, 2, 5: A fé é comum a todos os homens, mas não no sentido de uma mesma forma, igual para todos. É correto, portanto, dizer que a fé tem uma mesma doutrina; entretanto, uma coisa é

o objeto da fé (*aliud sunt ea quae creduntur*) e outra a fé com a qual se crê (*aliud fides qua creduntur*). (Cf. AGOSTINHO, 2008, p. 399-400). Por sua vez, S. Tomás, em sua *Suma Teológica*, entende a *fides quae* como o objeto material —a fé da Igreja— e a *fides qua* como o objeto formal —o ato de fé individual, sem conteúdo eclesial (II, II, q.2 a2; PIÉ-NINOT, 2009, p. 189)⁴.

Portanto, segundo a tradição, apesar de individual, a fé supõe sempre o objeto da fé, por isso, não se pode separar a *fides qua* da *fides quae*. Rino Fisichella, no *Dizionario teologico enciclopédico*, deixa isso claro:

Fides qua indica o ato com o qual o crente, sob a ação da graça, confia em Deus que se revela e assume o conteúdo como verdadeiro. *Fides quae* indica o conteúdo da fé que é acolhido, as diversas verdades da fé que são acolhidas e cridas como uma só fé, em um só ato. Não há separação entre *fides qua* e *fides quae*; ambos os termos buscam especificar os diversos momentos de um único ato. Ao crer, cada um aceita um conteúdo que o domina. A *fides qua*, portanto, não se abstrai da *fides quae*, mas desta é determinada. A *fides quae*, por sua vez, remete à *fides qua* como o ato fundamental mediante o qual o crente, em sua liberdade, aceita de confiar plenamente na revelação de Deus (1993, p. 419).

⁴ Na verdade, S. Tomás acrescenta outro aspecto da fé, em sua *Suma Teológica*: o *credere in Deum*, determinado unicamente pela vontade e, talvez, justamente por isso, marginalizado pela teologia intelectual medieval e pelo iluminismo moderno (cf. PIÉ-NINOT, 2009, p. 189-190). O *credere in Deum* expressaria um tipo de fé itinerante (*fides ut via*), escatológica, um compromisso pessoal e eclesial com o próprio Cristo por meio do amor e da caridade. Na opinião de H. de Lubac, esta fé constituiria a própria plenitude da vida cristã (*apud* PIÉ-NINOT, 2009, p. 191), por isso, deveria completar tanto a *fides qua* (*Credere Deo*) quanto a *fides quae* (*credere Deum*). O *credere Deo* (*fides qua*) e o *credere Deum* (*fides quae*) falam da Revelação, mas de um ponto de vista puramente intelectual, portanto, não podem conduzir o homem à experiência salvífica. Acreditamos que o *credere in Deum* poderia de fato oferecer uma resposta satisfatória ao problema da violência da fé, porém, devido ao seu caráter essencialmente místico e intrassistêmico, não se conhece ao certo o seu alcance filosófico e teológico. A reflexão teológica atual permanece ambígua sobre esse ponto, dividida entre o *De Trinitate* de S. Agostinho e a *Suma Teológica* de S. Tomás. Do nosso ponto de vista, é conveniente manter a dualidade entre a *fides qua* e a *fides quae*, haja vista a natureza intelectual de ambas, necessária para a atividade filosófica e para o diálogo com as demais religiões e com o mundo secularizado, bem como com a política e com os discursos morais em geral. Sobre isso, ver Pié-Ninot (2009, p. 188-194) e J. B. Libânio (2000, p. 152-156).

Ao contrário da tradição católica, que tem em vista mais a *fides quae*, o protestantismo propende a destacar a *fides qua*. Mas, mesmo sim, a maioria dos teólogos protestantes termina por pensá-las juntas. Paul Tillich, por exemplo, que pensa a *fides qua creditur* como ato de decisão existencial, esta entendida como preocupação última ou absoluta, entende que a mesma não pode existir sem a *fides quae creditur*: “Não existe fé sem um objeto verso ao qual ela se dirige. Existe sempre ‘qualquer coisa’ que é significado no ato de fé e não existe meio de se ter o conteúdo da fé, o objeto da fé, fora do ato de fé” (TILLICH, 1968, p. 28). Já o teólogo católico Johann Baptist Metz critica toda tentativa de definir a *fides qua creditur* como um ato sem conteúdo, “como figura da decisão livre não-objetal (*ungegenständliche Entscheidung*) do homem. Onde a fé cristã é interpretada nesta formalidade ela pode ser, de fato, atual. Mas tal interpretação está, ao mesmo tempo, em perigo de ofuscar a força de crítica social da fé cristã que provém, exatamente, dos seus conteúdos e convicções” (METZ, 1981, p. 233). Para ele, a fé deve ser definida primeiramente como memória da paixão e morte de Jesus Cristo. Por isso, ela é vinculada a conteúdos e pode ser chamada de “fé dogmática”, uma *fides quae creditur*. Somente essa fé pode realizar a crítica político-social, a partir da tradição eclesial e das doutrinas bíblicas (cf. METZ, 1981, p. 233-234). A partir de um ponto de vista mais existencial, o teólogo católico Henri de Lubac, diferentemente de Metz, dá mais destaque à *fides qua*, porém, sem separá-la igualmente da *fides quae*. Esta não apresentaria um conteúdo extrínseco à fé, mas pertenceria ao próprio movimento interior da *fides qua* (cf. KWAK, 2011).

A posição de Henri Bouillard é bem mais radical. Ele parece admitir a possibilidade de uma *fides qua* sem a *fides quae*. No livro, *Lógica da Fé*, de 1964, Bouillard, influenciado diretamente por Weil, assinala que a fé é, realmente, uma atitude humana, um ato livre irredutível (p. 17).

De fato, não se pode negar que o conhecimento do *objeto* da fé depende do *ato* da fé, isto é, da vivência da fé, consoante ao princípio *credo ut intelligam* (creio para compreender) de S. Anselmo. Nesse aspecto, entendemos inclusive que é possível uma compreensão filosófica na *fides qua* separada da *fides quae*, isto é, uma reflexão filosófica movida inteiramente pelo ato de fé individual, independentemente do objeto da fé. Teríamos aqui uma reflexão puramente formal, ainda que motivada por uma atitude de fé, entendida, no caso, como puro sentimento.

Para esta reflexão filosófica da *fides qua*, Deus não pode mais ser um ser separado do sentimento do indivíduo. Tal como disse Feuerbach, ele é a própria essência do homem. A diferença é que, no caso de Weil, Deus ou o infinito não é simplesmente uma ilusão onde o homem alienou sua essência. Weil conserva a ideia de infinito produzida pela fé, afirmando que o homem finito só se compreende a partir do infinito (cf. BOUILLARD, 1989, p. 255). Mas que infinito é esse? Seguramente esse infinito não se identifica imediatamente nem com o Deus da revelação cristã nem com o Deus dos filósofos. Deus deixa de ser aqui um ser pessoal, para se tornar um ser anônimo, uma ideia de liberdade e de Sentido, uma “flecha de sentido”, como afirma Ricouer ou, ainda, como prefere Bouillard, citando Weil, “o eterno presente no tempo e na história” (BOUILLARD, 1989, p. 309-310).

A eternidade da presença, diz Weil, “não é uma ideia inventada: ela está no fundo e no fim de todo discurso humano” (WEIL, 1996, p. 75). Esta é a maneira como ele compreende a transcendência do Ser metafísico-ontológico tradicional, esse sobresser indescritível, indizível, mas capaz de fundar toda descrição, todo discurso e todo ser (cf. WEIL, 1996, p. 6-7). É dessa forma que o infinito pode se apresentar para o homem finito, através da atitude da fé. Trata-se aqui de um infinito formal, de uma Presença, de um Sentido, ainda ausente, porém, desejado, pelo indivíduo concreto.

O nome Deus indica, sobretudo, na *Lógica da Filosofia*, uma experiência de Sentido, expressa por meio de um desejo de amor vivenciado pelas religiões monoteístas e que, enquanto sentimento, é do mesmo modo presente em todos os indivíduos, independentemente de sua experiência religiosa. Desse modo, nota o teólogo Michel Castro, da Faculdade Católica de Lille, para Weil, pode-se perfeitamente falar de Deus-sentido⁵ (cf. CASTRO, 2012, p. 213). Contudo, como já foi assinalado, esse Sentido não pode apregoar um conteúdo objetivo ao homem.

A fé não depende de um discurso exterior. Kierkegaard percebeu isso claramente. Ele enfatizou “a *fides qua* em relação à *fides quae*” (GOUVÊA, 2006, p. 148). Para o filósofo dinamarquês, o que importa não é o

⁵ Podemos interpretar todas as categorias-attitudes concretas da *Lógica da Filosofia* como retomadas (*Schema*) da categoria Sentido. Isso vale, especialmente, para a categoria Deus, haja vista a sua importância histórica para a reflexão filosófica moderna (cf. COSTESKI, 2009, p. 101-105).

objeto da crença, a *quae*, mas a maneira de se crer, isto é, o *como* se crê. É possível rezar de forma errada ao verdadeiro Deus e de forma correta a um ídolo. É certo que Kierkegaard se preocupa também com a objetividade da fé. Ele fala de Cristo e da autoridade da Bíblia, porém, deve-se sempre manter a incerteza objetiva da fé. Todo discurso sobre Deus deve partir da interioridade da fé, da vivência do *como* ou, simplesmente, da *fides qua* (cf. BOUILLARD, 1964, p. 71; VERGOTE, 1982, II, p. 86).

Entretanto, precisamos distinguir a fé, enquanto espontaneidade poética, comum a todos os indivíduos, da fé oriunda das diversas experiências religiosas. Para a teologia cristã, a *fides qua* não existe sem a gratuidade do próprio Deus. Isso é reconhecido, aliás, pelo próprio Weil. Estamos cientes, portanto, que a *fides qua* é utilizada por nós aqui de forma bastante heterodoxa. Ao aplicarmos a *fides qua* à atitude de fé weiliana, acabamos simplesmente por naturalizá-la. É por isso que Bouillard prefere chamar a fé cristã de “experiência teologal” (BOUILLARD, 1989, p. 347-348), para, justamente, distingui-la de uma fé puramente natural, comum a todos. Entretanto, mesmo nesse caso, não existe uma diferença essencial entre a fé natural e a fé religiosa. “Solidária da fé que é um ato livre, a experiência teologal cristã é uma experiência não universalizável, mas em princípio comunicável a todos” (BOUILLARD, 1989, p. 348). A experiência teologal depende igualmente de um ato livre, do sentimento, da espontaneidade subjetiva do indivíduo e da sua linguagem poética e mitológica. Ora, isso acabará por determinar até mesmo a hermenêutica teológica: Deus Pai e Deus filho só podem ser compreendidos em termos míticos, e isso não deveria causar nenhum escândalo para os crentes. O discurso teológico só tende a ganhar se assumir a linguagem simbólica e abandonar de vez a racionalidade da teologia natural tradicional, a ontologia e a linguagem representativa.

Todos os indivíduos têm, sem exceção, uma fé natural, uma *fides qua*, que, enquanto *fides informis*⁶, isto é, sem um conteúdo objetivo, pode se tornar um tipo de fé da razão, aberta a um Sentido formal infinito. Aliás, a própria decisão filosófica depende de um ato livre, incompreen-

⁶ Segundo a tradição, a *fides informis* é uma fé vazia, sem amor, morta, não penetrada pela caridade. Libânio identifica-a com o próprio *credere Deo e Deum*, isto é, com a *fides qua* e a *fides quae* (2000, p. 155). Para nós, isso é interessante porque demonstra que é perfeitamente possível pensar a *fides qua* sem a graça divina e, logo, aproximá-la de uma pura *fides naturalis*.

sível, que pode muito bem ser compreendido como um ato de fé da razão (cf. COSTESKI, 2009, p. 200-203). O mesmo pode ser dito a respeito de outras atitudes humanas. O *belief* anglo-saxão exprime perfeitamente isso. Existe uma crença ou fé que precede e envolve todas as decisões teóricas (cf. BOUILLARD, 1989, p. 344). Todos os indivíduos expressam um ato de fé, ao tomarem uma decisão importante na vida. Isso vale outrossim para as decisões científicas e políticas. Desse modo, a fé não é realmente religiosa em seu início; entretanto, ela pode perfeitamente se expressar em uma experiência religiosa, cristã ou não.

Diante do secularismo e da violência da técnica moderna, Bouillard propõe um novo entendimento para a antiga aposta de Pascal: compreender, a partir do Sentido weiliano, entendido como *a eternidade da presença do tempo e da história* — por meio da fé e da experiência teologal —, o sentido concreto do poema da Bíblia: a presença de Deus que se revela em Jesus Cristo (cf. BOUILLARD, 1989, p. 350; MOINGT, 2010, p. 203). Desse modo, o Sentido passa a ser uma aposta concreta da filosofia e da teologia contra a violência reinante. Para o teólogo Joseph Moingt, essa posição é significativa porque renova o discurso entre fé e razão tanto sob um ponto de vista positivo quanto negativo. Positivo: a filosofia não pretende mais dizer a última palavra sobre o ser nem sobre o mundo, sobre a razão e sobre a liberdade; ela não descarta de antemão aquilo sobre qual a fé pensa nem nega *a priori* a existência de Deus. A teologia, livre da metafísica tradicional, sente-se mais à vontade para discursar sobre os problemas da existência humana e se põe em busca de uma nova racionalidade capaz de exprimir as diversas experiências de fé. Negativo: A filosofia não se inquieta mais com o problema de Deus nem se comove com as argumentações dos discursos religiosos. Deus é um enigma ao qual a razão não tem acesso. A teologia aceita o limite imposto pelo discurso filosófico e se contenta em explanar apenas simbolicamente as experiências religiosas (cf. MOINGT, 2010, p. 203-204). Conclui Moingt: “De modo tanto positivo como negativo, parece que ambas as partes orientam-se na direção de uma troca desinteressada desde a qual a violência seria banida, segundo o desejo de Eric Weil, e a filosofia e a teologia se rivalizariam na busca prática do sentido para o bem comum da humanidade” (2010, p. 204).

Apesar da explanação bastante esclarecedora de Joseph Moingt, discordamos de sua conclusão. Não acreditamos que existe uma rivalidade entre a filosofia e a teologia. Pensamos que há, na verdade, uma aliança estratégica entre elas, visto que ambas têm um inimigo comum, a saber, a violência. Para a teologia, a violência estaria na pura secularização; para a filosofia, no domínio insensato da técnica moderna; para ambas, na limitação da liberdade do indivíduo por um discurso dogmático exterior: a *fides quae* para a teologia e a ontologia para a filosofia. Essa aliança deverá levar em conta o reconhecimento de suas diferenças e o respeito mútuo, inclusive no campo da política e da moral. Para Weil, esse é o espírito do “verdadeiro tomismo”, que nada mais é que “o reconhecimento mútuo da autonomia da fé e da razão, que elimina toda cosmologia extra-cósmica, toda objetivação, toda hipostatização disso que, se deve ser reconhecido, só pode ser como transcendente, mas transcendente no mundo e para os habitantes desse mundo”. (In: CASTRO, 2012, p. 206).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOUILLARD, H. *Conversion e grâce chez Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Aubier, 1944.
- BOUILLARD, H. *Karl Barth*. Paris: Aubier, vols. I, II e III, 1957.
- BOUILLARD, H. *Blondel et le christianisme*. Paris: Seuil, 1961; Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel, in: H. BOUILLARD. *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964, p. 169-192.
- BOUILLARD, H. Philosophie et religion dans l’oeuvre d’Eric Weil. In: *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 233-316.
- BOUILLARD, H. Transcendance et Dieu de la Foi. In: *Vérité du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 317-354.
- BOUILLARD, H. Le mystère de l’être dans la pensée de Gabriel Marcel, in: H. BOUILLARD, *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964, p. 149-167.
- BOUILLARD, H. La foi d’après Kierkegaard, in: H. BOUILLARD. *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964, p. 67-85.
- BOUILLARD, H. *Comprendre ce que l’on croit*. Paris: 1971, p. 18-42.
- BOUILLARD, H. Le problème de la démythisation selon Bultmann, in: H.

- BOUILLARD, *La logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964, p. 123-146.
- CASTRO, M. *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard*. Paris: Cerf, 2012.
- COSTESKI, E. *Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático*. Sobre a Filosofia de Eric Weil. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.
- COSTESKI, E. Incidências da Filosofia de Eric Weil na Teologia de Henri Bouillard. In: *Perspectiva Teológica*, ano 44, número 123 (2012), p. 295-304.
- FISICHELLA, R. Verbete: *Fides qua/Fides quae*. In: *Dizionario teologico enciclopédico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, p. 419.
- GAETANO, G. C. DI. *Alvin Plantinga*. La razionalità della credenza teistica. Brescia: Morcelliana, 2006.
- GEFFRÉ, C. La leçon toujours actuelle d'Henri Bouillard, in: *Recherches de science religieuse*, vol. 97/2 (2009), p. 211-222.
- GIBELLINE, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- GOUVÊIA, R. Q. *Paixão pelo paradoxo*. Uma introdução à Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- KWAK, G. J-S. *La foi comme vie communiquée. Fides qua et fides quae chez Henri de Lubac*. Paris: Desclée de Brouwer, 2011.
- LIBÂNIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.
- METZ, J-B. *A fé em História e Sociedade*. Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MICHELETTI, M. *Filosofia analítica da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem*. Do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010.
- PIÉ-NINOT, S. *La Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- TILLICH, P. *Dynamique de la foi*. Tornai: Casterman, 1968.
- TOMAS DE AQUINO, S. *Suma Teológica* (II, II, q. 1-56), v. 5. São Paulo, Loyola, 2004.
- VERGOTE, H.B. *Sens e répétition*. Essai sur l'ironia kierkeggardienne. Tome I e II. Paris: CERF/ORANTE, 1982.
- WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996.
- WEIL, E. Christianisme et politique. In: *Essais et conférences*, vol. II, 1991, p. 45-79.

Tillich e o debate sobre a existência de Deus

Guilherme Estevam Emilio

Universidade Federal de São Paulo

Pretende-se expandir a discussão exposta por Tillich, na Parte 2 do Volume I da *Teologia Sistemática*, sobre os argumentos favoráveis à existência de Deus a partir da reconstrução do argumento ontológico paralelamente às críticas de Tillich. Observará, com efeito, críticas filosóficas ao argumento e o modo como Tillich concebe o debate acerca da existência de Deus. Em outras palavras, tentar-se-á apresentar a crítica de Tillich aos argumentos favoráveis à existência de Deus retomando o argumento ontológico de Anselmo, a interpretação do teólogo, as críticas filosóficas ao argumento e solução de Tillich ao problema da existência de Deus.

Segundo o teólogo, durante muito tempo os teólogos e filósofos mais influentes se dividiram entre os que atacavam e os que defendiam os argumentos a favor da existência de Deus. Nessa discussão, nenhum dos dois grupos triunfou sobre o outro de forma definitiva, pois, no dizer de Tillich, “um grupo não atacava o que o outro grupo defendia”, uma vez que eles “não estavam divididos por um conflito sobre a mesma questão” (p.212). Os que atacavam os argumentos favoráveis à existência de Deus criticavam sua forma argumentativa; os que defendiam, por sua vez, aceitavam seu sentido implícito. Diante disso, Tillich infere que “tanto o conceito de existência quanto o método de argumentar em vista de uma conclusão são inadequados para a

ideia de Deus” (p.213). Diz também que os cientistas prestaram um estimável serviço à religião quando demonstraram que não há qualquer evidência para se afirmar a existência de Deus, ainda que a motivação científica fosse refutar a religião (TILLICH, 2009, p.41).

Sobre o conceito de existência de Deus, o autor compreende que não há como defender a existência de Deus quando o consideramos como o ser-em-si, isto é, aquilo que está para além da essência e da existência, pois toda definição da existência de Deus contradiz a ideia de um fundamento criativo da essência e da existência. Por conseguinte, argumentar em favor da existência de Deus seria o mesmo que negá-lo. Na obra *Teologia da Cultura*, o autor diz: “qualquer Deus que venha a ser objeto de nossas argumentações a respeito de sua existência ou da negação dela seria apenas uma coisa entre outras no universo” (p.41). Na *Teologia Sistemática*, Tillich parte da mesma pressuposição quando infere que Deus deixa de ser o fundamento do ser quando é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, tornando-se um ser entre outros – ao lado do sujeito que olha para ele como um objeto (Cf. TILLICH, 2005, p.182), todavia, o autor reconhece que, no sentido lógico, tudo aquilo sobre o que se profere um predicado torna-se um objeto. Nesse sentido, todo teólogo necessariamente converte Deus em objeto quando fala sobre Deus. O perigo, porém, dessa objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica, mas comporta pressupostos e implicações ontológicas – por exemplo, quando se utiliza esse esquema objetivante para privar uma realidade de subjetividade, transformando-a numa mera “coisa” ou ferramenta. Com efeito, compreender Deus desse modo objetivante, do ponto de vista teológico, deve ser uma blasfêmia, já que Deus se tornaria um meio para outros fins, um instrumento de poder ou uma coisa. A religião profética, nas palavras de Tillich, “nega que se possa ‘ver’ a Deus, pois a visão é o sentido mais objetivante”. Portanto, “se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano” (TILLICH, 2005, p.182). Em outras palavras, o ser humano, no que diz respeito ao conhecimento de Deus, jamais é o sujeito desse conhecimento, mas Deus que se conhece e se dá a conhecer à medida que está nele. Com essa afirmação, percebe-se que a concepção da presença de Deus no ser humano ou mesmo a união mística e extática do

ser humano com Deus, conforme menciona o próprio autor, permite-lhe compreender Deus a partir do próprio ser humano, não somente como objeto. Em suma, quando o autor diz que Deus é o próprio ser, após exaustiva análise da estrutura do ser, está se referindo ao fundamento e à possibilidade de toda a estrutura de conhecimento. Estrutura essa que possui em suas bases a relação sujeito-objeto e a relação eu-mundo. Qualquer redução de Deus à subjetividade ou à objetividade recai num problema teológico. Igualmente, qualquer redução do ser à mera objetividade ou subjetividade torna incompreensível a estrutura do ser. Daí a necessidade de se compreender Deus como o próprio ser, pois “Deus transcende todo ser e também a totalidade dos seres – o mundo” (p.243).

Ora, se Deus é o próprio ser, não há como encontrá-lo entre outros seres. Se não há como encontra-lo, isto é, se não há evidências de sua existência – como afirmaram alguns cientistas de seu tempo –, então não há como afirma-la. Essa falta de evidências é também a negação da possibilidade de se coisificar a Deus. Toda afirmação sobre a existência de Deus equivaleria à afirmação de um ídolo, isto é, um ser entre outros. O que está em questão é o conceito tillichiano de existência que pode significar: finitude, união do ser e do não-ser, efetividade, estar fora do não-ser (TILLICH, 2005, p.317). Essa concepção de existência não cabe a Deus uma vez que o ser-em-si, na ontologia do autor, não está ameaçado pelo não-ser e, portanto, não existe como um ser. Ademais, a possibilidade do não-ser reside no próprio ser, pois não-ser é a negação lógica e, do ponto de vista existencial, temporal do ser. Ora, visto que o ser-em-si precede a dualidade entre ser e não-ser e não é um ser entre outros, não há como negá-lo e, com efeito, toda negação se caracteriza como a negação de um ser especial, não do ser-em-si, pois, para Tillich, não faz sentido pensar no “nada” absoluto (*ouk on*) (cf. TILLICH, 2005, p. 196; 259; 316; 173). Portanto, quando se concebe Deus como o ser-em-si e a existência como o ser ameaçado pelo não-ser, é preciso separar Deus e existência.

Em relação ao método de argumentar através de uma conclusão, Tillich destaca que esse método não pode ser eficaz quando se trata de Deus, pois a conclusão “Deus” acaba sendo deduzida do dado “mundo”, tirando toda possibilidade de transcendência de Deus e re-

duzindo-o ao “elo que está faltando descoberto por conclusões corretas”, à “força unificadora entre *res cogitans* e *res extensa* (Descartes)”, ao “fim da regressão causal em resposta à pergunta: ‘De onde?’ (Tomás de Aquino)”, à “inteligência teleológica que dirige os processos significativos da realidade, quando não é idêntico a estes processos (Whitehead)” (TILLICH, 2005, p.213). Enfim, nos casos acima, Deus é visto como o “mundo”, isto é, uma parte faltante que é derivada do mundo através de conclusões. E, para o teólogo, esses argumentos contradizem a ideia de Deus, tal como o conceito de existência de Deus. Por essa razão, esses argumentos não provam a existência de Deus, mas expressam a questão de Deus que está implícita na finitude humana. Nota-se que, para o autor, as tentativas de argumentação estabelecem a possibilidade e a necessidade da pergunta por Deus, porém não a resposta. Destarte, a pergunta é possível porque contém uma consciência de Deus que precede a própria questão, sendo esta a pressuposição do argumento, não a sua conclusão. Essa consciência não diz respeito à natureza de Deus, mas ao elemento incondicionado presente na própria existência finita.

Tillich cita Agostinho e Kant mostrando como esses autores compreendem bem a presença desse elemento absoluto em suas concepções sobre a questão de Deus.

Agostinho, quando tenta refutar o ceticismo, percebe que o cético reconhece e enfatiza o elemento absoluto na verdade quando nega a possibilidade de um juízo verdadeiro, tornando-se cético justamente pela luta por um absoluto do qual está excluído. De forma análoga, Kant mostrou que o relativismo com respeito ao conteúdo ético pressupõe um respeito absoluto pela forma ética – o imperativo categórico – e “um reconhecimento da validade incondicional da exigência ética” (TILLICH, 2005, p.215). Torna-se difícil, aqui, refutar Kant ou Agostinho, pois, segundo o teólogo, eles não argumentam, mas apontam para o elemento incondicional em todo o encontro com a realidade. Contudo, o teólogo critica o modo como esses autores utilizaram a experiência de um elemento incondicional no encontro do ser humano com a realidade para estabelecer um ser incondicional dentro da realidade (p.215) – Agostinho o faz quando identifica o *verum ipsum* com o Deus da igreja, enquanto Kant o faz quando deduz do caráter incon-

dicional da exigência ética um legislador –, o que, na concepção do teólogo, seria uma contradição. Vê-se, novamente, a impossibilidade de se deduzir filosoficamente a natureza de Deus e, ao mesmo tempo, a possibilidade de se caminhar em sua direção.

Sobre a afirmação de Anselmo de que Deus é um pensamento necessário e que, portanto, esta ideia deve ter uma realidade objetiva e subjetiva, o autor indica que essa ideia é válida na medida em que o pensar, por si só, implica um elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade. Contudo, semelhantemente à crítica que fez a Agostinho e a Kant, a afirmação não é válida se o elemento incondicional é compreendido como um ser supremo chamado Deus, pois a existência de tal ser supremo não está implícita na ideia de verdade (cf. TILLICH, 2005, p.215). Com efeito, têm-se a verdade, mas não em forma de definição fixa ou como um ser.

Vejamos, pois, que relação há entre a concepção de Tillich e o argumento ontológico de Anselmo.

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE ANSELMO E A CONCEPÇÃO DE TILLICH

Anselmo apresenta, no *Monólogo*, três provas para a existência de Deus que partiam das criaturas para chegar ao criador, isto é, provas *a posteriori* da existência de Deus. Mas, no *Proslógio*, é que o autor encontra um argumento único e inconfundível para provar a existência de Deus, isto é, argumento que para ser provado não necessite de nenhum outro fora de si mesmo. O ponto de partida desse argumento é a ideia de Deus que provém da fé. Define, então, Deus como o ser acima do qual não se é possível pensar nada maior, mas essa definição só é feita no término do argumento. Assim, o simples reconhecimento dessa noção de Deus comprovaria, implicitamente, a própria ideia.

Mas ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’ não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior. Se, portanto, ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ existisse somente na inteligência, este mesmo, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que,

certamente é absurdo. Logo, 'o ser do qual não se pode pensar nada maior' existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade (ANSELMO, 1973, p. 104).

Paul Gilbert esquematiza o argumento ontológico da seguinte forma:

1. Há, ao menos no entendimento, algo que não se pode pensar nada maior; 2. Mesmo se há no entendimento, esta coisa maior de que nada além se possa pensar, pode ser pensada também na realidade; 3. Ser pensada também na realidade é maior do que ser pensada apenas no entendimento; 4. Portanto, existe, no entendimento e na realidade, algo do qual nada maior pode ser pensado (PAUL, 1990, p.51-52).

Vê-se, pois, que há diversas maneiras de reconstruir o argumento ontológico. Em resumo, poderíamos dizer que "aquilo que não se pode pensar nada maior" existe na realidade, pois, se existisse apenas no entendimento, seria menor do que aquilo que existe no entendimento e na realidade e, conseqüentemente, não se poderia dizer que se trate daquilo que não se pode pensar nada maior. Portanto, o "ser que não se pode pensar nada maior" deve existir no entendimento e na realidade, e Deus é este ser. O cerne do argumento é a possibilidade e a grandeza. Havendo, pois, como conceber essa possibilidade de grandeza é necessário, pela própria concepção de grandeza, que ela exista na realidade e no pensamento, pois a possibilidade máxima dessa grandeza consiste em existir em ambos, com o risco de que, existindo apenas em um desses, não seja essa potencialidade máxima.

Pode-se também pensar que "aquilo que não se pode pensar nada maior" é o "o perfeito", "o todo", a "verdade", o "ser". O perfeito não poderia estar apenas no entendimento, pois, do contrário, seria menos perfeito do que aquilo que existe no entendimento e na realidade, e não seria perfeito. O todo, por sua vez, se existisse apenas no entendimento não seria o todo. Dever-se-ia, pois, existir no entendimento e na realidade para que fosse o todo. O mesmo aconteceria com a verdade e com o ser. Enfim, há muitas outras maneiras de se entender o argumento ontológico. O fato é que essa foi a melhor maneira de Anselmo pensar em Deus. Tal pensamento visava evitar qualquer contradição

à ideia de Deus. O próprio autor diz que sequer podemos pensar a não existência “daquilo que não pode ser pensado nada maior”, uma vez que aquilo que não pode ser pensado como não existente é, em sua concepção, certamente maior do que aquilo que pode ser pensado como não existente.

Por isso, ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, não seria ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, o que é ilógico. Existe, portanto, verdadeiramente ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. E esse ser, ó Senhor, nosso Deus, és tu (ANSELMO, 1973, p.102-103).

A força deste argumento reside em dois pontos importantes: a) o que existe na realidade e no intelecto é maior e mais perfeito do que aquilo que existe somente no intelecto; b) negar aquilo de que não se pode pensar nada de maior na realidade significa contradizer-se.

O insensato, citado por Anselmo, seria aquele que nega que haja aquilo que não é possível pensar nada maior. Contudo, ao negar, ele parece entender o que nega, pois, caso contrário, não poderia negar. E se o entende, tem o que entende em seu intelecto. Todavia, não entende bem aquilo que não se pode pensar maior, pois, se o entendesse, jamais o negaria, visto que seria uma contradição o fato de este algo estar somente na inteligência, isto é, sendo menor do que aquilo que existe na inteligência e na realidade. Portanto, o insensato o é porque não compreende a ideia de Deus. Com efeito, ele nega somente aquilo que compreende, e não aquilo que não se pode pensar nada maior (ou o que não pode ser pensado como algo menor do que é).

Um monge chamado Guanilo, no tempo de Anselmo, já havia criticado esse argumento. Gaunilo imaginou a existência de uma ilha perfeita. Assim, fazendo uso da lógica de Anselmo, afirmou que essa ilha deveria existir na realidade, caso contrário, seria possível imaginar uma ilha mais perfeita. Anselmo, por sua vez, contestou dizendo que seu argumento valeria apenas para comprovar a existência do “ser do qual não é possível pensar nada maior”, pois seu conceito era único e imutável, compreendido através da inteligência. Havia, pois, uma

diferença entre um ser que fosse maior do que todos e “um ser que não se pode pensar nada maior” (ANSELMO, 1973, p.141).

Além de Anselmo, outros filósofos desenvolveram diferentes versões do argumento ontológico. Contudo, basta-nos observar o argumento do próprio Anselmo e compará-lo à crítica e compreensão de Tillich.

Tillich entende que o argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude, pois mostra que a consciência do infinito – isto é, do todo – está incluída na consciência da finitude do ser humano. É como se Anselmo houvesse percebido que o ser humano é capaz de pensar o absoluto e este absoluto não pode ser negado. O ser humano, no dizer do teólogo, está consciente de sua infinitude potencial e, ao mesmo tempo, de sua finitude efetiva.

O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir a sua angústia. Ele pode formular esta dupla pergunta porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial (TILLICH, 2005, p.214).

O teólogo insiste em dizer que o argumento ontológico, nas suas diversas formas, fornece uma descrição de como a infinitude potencial está presente na finitude efetiva. Esta compreensão assemelha-se àquelas que consideravam a ideia de Deus de Anselmo – isto é, “aquilo que não se pode pensar nada maior” – como o todo. Por sua vez, Tillich interpreta a concepção de Anselmo como o infinito ou o incondicionado. Com efeito, no dizer de Tillich, Anselmo teria nos mostrado a possibilidade racional de se conceber o elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade. Este elemento seria um ponto de identidade que torna possível a ideia de verdade (p.215). Ora, tendo mostrado que a verdade excede a subjetividade e a objetividade, Anselmo já teria cumprido o seu papel com o argumento.

Por isso, na medida em que o chamado “argumento ontológico” for descrição (análise), é válido, pois, teórica ou praticamente¹, experimenta-se, na própria finitude, a presença de um elemento que a transcende. Com efeito, se este elemento não estivesse presente, a pergunta por Deus jamais poderia ter sido formulada nem mesmo ter

¹ O aspecto teórico, segundo Tillich (2005, p.214), foi elaborado por Agostinho, o aspecto prático por Kant; e, por trás de ambos, está Platão.

sido respondida, pois, sem a possibilidade de se pensar um elemento incondicionado também não haveria possibilidade da questão de Deus. Todavia, o autor não considera o argumento ontológico como argumento, e também não considera que o elemento incondicional possa ser compreendido como um ser supremo chamado Deus, pois a existência deste ser supremo não está implícita na ideia de verdade.

Tillich não traz explicações claras sobre a razão do argumento ontológico não ser um verdadeiro argumento, mas é possível entender que o problema está na ideia de Deus que, devido a sua transcendência, não seria possível usá-la como conclusão de um argumento, e sim como pressuposição. De qualquer modo, falta clareza no que o teólogo entende como argumento e na razão pela qual supõe que os argumentos sobre a existência de Deus não se sustentam como argumentos.

Willian J. Wainwright, em seu artigo chamado *Paul Tillich and the Arguments for the Existence of God*, diz que Tillich não conseguiu demonstrar que os argumentos tradicionais não são argumentos; que eles não são bons argumentos ou que são ilegítimos. O leitor entende que os argumentos clássicos para a existência de Deus pretendiam sim ser argumentos, e não descrições, perguntas ou expressões de uma intuição, como supõe Tillich (WAINWRUGHT, 1971, p.181). Diz também que uma das principais constatações de Tillich sobre o argumento ontológico foi que o argumento descreve a relação da mente com Deus, pois é a reflexão da consciência imediata de Deus. E essa consciência imediata está pressuposta em toda questão sobre Deus (p.181).

O ARGUMENTO COSMOLÓGICO

Além do argumento ontológico, Tillich também analisa os argumentos cosmológico e teleológico. Basta-nos, pois, em virtude das limitações deste artigo, compreender o que o teólogo diz sobre esses argumentos, em suas diversas formas. Todavia, não se fará uma análise dos próprios argumentos, como ocorreu no argumento ontológico.

No dizer do autor, a argumentação cosmológica a favor da existência de Deus seguiu dois caminhos principais: o da finitude do ser para a constatação de um ser infinito (argumento cosmológico) e o da finitude do sentido para a constatação de um portador de sentido in-

finito (argumento teleológico). Em ambos os casos, a questão cosmológica resulta do elemento do não-ser que está presente nos seres e nos sentidos. Esses argumentos expressam a questão implícita no ser finito, isto é, a questão daquilo que transcende a finitude e as categorias (questão de Deus), porém não demonstram a existência de um ser supremo. Em outras palavras, a finitude do ser e da existência humana demonstra que há um elemento de mistério na própria estrutura do ser, e esse elemento é muitas vezes chamado “Deus”. Contudo, a concepção de que Deus seja esse elemento negativo e faltante na estrutura do ser, faz com que Deus seja apenas o mistério e não o fundamento de toda a estrutura. É aqui que o teólogo faz uso dos argumentos naturalistas para dizer que Deus é o fundamento de tudo o que tem ser (poder de ser) e não somente a falta.

Por um lado, Tillich supõe que a atribuição de existência a Deus faz com que Deus seja um ser entre outros, reduzindo, assim, toda possibilidade de transcendência. Por outro, a suposição de que Deus seja aquilo que falta para a existência, faz com que Deus não seja o fundamento do ser. Por isso, o teólogo chama atenção à imanência e à transcendência de Deus.

A REFORMULAÇÃO DE TILlich DO DEBATE

A interpretação de Tillich reduz as diversas maneiras de apresentação dos argumentos ontológico, cosmológico e teleológico à simples noção de que todo esforço desses filósofos e teólogos resultou apenas no encontro de um elemento incondicional na finitude humana e de uma consciência imediata de Deus que está pressuposta em toda pergunta sobre Deus. Além disso, o teólogo despoja os argumentos de sua forma argumentativa e transforma-os em descrições ou expressões de uma pergunta por Deus.

O fato é que, para Tillich, a tarefa filosófica é a busca, através de categorias, leis, estruturas e conceitos universais pela compreensão da realidade, isto é, a pergunta pela estrutura do ser (TILlich, 2005, p.40). Ela lida com a estrutura do ser enquanto tal (objetivamente), enquanto a teologia lida com o sentido do ser para nós (subjetivamente). Com efeito, a abstração e a distância filosófica em relação a Deus não cabe

à Teologia, segundo o teólogo, pois a Teologia trata daquilo que nos preocupa de forma última e isso tem que “pertencer à realidade como um todo” e “deve ser o fundamento de nosso ser” (p.38). Por outro lado, a proximidade e compreensão simbólica desse “objeto” (Deus) não cabem à Filosofia, pois destituiria o aspecto formal e objetivo da Filosofia. É por isso que, na elaboração filosófica de Tillich e em sua concepção de Filosofia, não há espaço para a resposta à questão de Deus, mas somente à pergunta por Deus que se faz possível e necessária por meio da constatação filosófica do elemento incondicional que está presente na estrutura do ser e da consciência imediata de Deus que está presente em toda questão sobre Deus. Constatação esta que conduz a Filosofia a uma incansável busca pela verdade e mantém a questão do ser aberta à Filosofia, enquanto a Teologia responde à questão do ser (de Deus) através da Revelação, de modo simbólico. Ora, se a Filosofia mantém a questão aberta, ela não deve especular sobre a natureza de Deus, como o fizeram aqueles que tentaram provar a existência de Deus. Por outro lado, ela não deve, igualmente, impossibilitar a questão por Deus em qualquer forma de elaboração, pois isso pressuporia um outro absoluto ou verdade da qual Deus estaria excluído.

O teólogo, em resumo, é determinado por sua fé. Toda teologia pressupõe que o teólogo se encontra no círculo teológico. Isso contradiz o caráter aberto, infinito e mutável da verdade filosófica. Diferente também da forma na qual o filósofo é dependente da pesquisa científica (TILLICH, 2005, p.40).

Assim, no dizer de Tillich, é preciso desenvolver a pergunta por Deus que está implícita nesses argumentos, expondo, sobretudo, a sua impotência e sua incapacidade de responder à questão de Deus, uma vez que essa questão somente pode ser respondida pela revelação² (TILLICH, 2005, p.218). Há, pois, como em toda a *Teologia Sistemática*, o estabelecimento de um limite para a linguagem filosófica que marca, ao mesmo tempo, o início e a dimensão da linguagem religiosa. Desse

2 Essa questão da revelação perpassa todo o primeiro volume da *Teologia Sistemática*. Há, no sistema teológico, uma correlação entre razão e revelação. Resumidamente, essa revelação consiste numa “manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária” (TILLICH, 2005, p.121). Esse caráter oculto é chamado de “mistério” e se expressa num silêncio de modo negativo e positivo, isto é, através de um esvaziamento e por meio de símbolos e mitos.

modo, cumpre à Filosofia apenas a constatação de que o elemento absoluto se encontra no fundamento da estrutura do ser. Todavia, a descrição desse elemento não pode ser feita filosoficamente, pois carece de fundamento lógico.

Em suma, a solução do autor para a questão da existência de Deus consiste em separar as palavras “Deus” e “existência” já que, na sua concepção, “argumentar em favor da existência de Deus seria o mesmo que negá-lo” (TILLICH, 2005, p.213). Por outro lado, a negação filosófica da existência de Deus também não caracterizaria a negação da realidade de Deus, do ponto de vista teológico, pois Deus, como totalmente transcendente, excede a estrutura sujeito-objeto e, conforme constatou Anselmo, não há como reduzi-lo à mera subjetividade (ou à mera objetividade), mas é preciso entendê-lo como totalidade, absoluto ou o próprio ser. E, sendo absoluto e podendo ser concebido pelo ser humano, não faz sentido a negação de sua realidade. Se, por um lado, a negação ou afirmação da existência de Deus nega a natureza de Deus, por outro, quando se pensa na ideia de Deus não há como concebê-lo como menor ou aquém da transcendência e imanência, subjetividade e objetividade.

A questão da existência de Deus não pode nem ser formulada nem ser respondida. Se formulada, é uma pergunta sobre aquilo que por sua própria natureza está acima da existência, e, portanto, a resposta – seja afirmativa ou negativa – implicitamente nega a natureza de Deus. É tão ateuista afirmar a existência de Deus quanto negá-la. Deus é o ser-em-si, não um ser. Sobre esta base, pode-se dar um passo no sentido de solucionar o problema da imanência e da transcendência de Deus (p.243).

Há um duplo problema em questão: a afirmação da existência de Deus seria a afirmação da existência de um ser sujeito às mesmas categorias da existência que os demais seres; a negação da existência de Deus equivale à afirmação de que Deus não está presente, de nenhum modo, na realidade. Com efeito, a questão da existência de Deus já não deveria ser feita, na concepção do Teólogo, uma vez que a realidade de Deus está presente no encontro cognitivo do ser humano com a realidade e que toda pergunta por Deus traz consigo uma concepção particular de Deus que impede a possibilidade de uma resposta filosófica definitiva. É preciso, portanto, investigar que concepção de Deus

está por detrás dos argumentos sobre a existência de Deus e reformular a concepção de Deus entendendo-o como o próprio ser.

CONCLUSÃO

Tillich aceita algumas ideias e rejeita outras que estão presentes nos argumentos ontológicos, apesar de afirmar que resta pouca dúvida de que os argumentos são um “fracasso em sua pretensão de ser argumentos” (TILLICH, 2005, p.213). Todavia, Tillich não demonstra a razão pela qual esses argumentos fracassaram nem mesmo como as críticas aos argumentos foram válidas, pois, em seu dizer “nenhum dos dois grupos triunfou sobre o outro de forma definitiva”, o que o leva a crer que “eles não estavam divididos por um conflito sobre a mesma questão” (p.213), já que um grupo não estava atacando o que o outro defendia. É nesse sentido que o teólogo recoloca o debate considerando as conclusões daqueles que atacaram os argumentos ao mesmo tempo em que considera o valor desses argumentos de mostrar a presença do incondicionado na finitude humana e a consciência imediata de Deus que está presente em toda questão sobre Deus. Essa síntese operada por Tillich faz surgir um novo debate e novas questões – é possível a pergunta por Deus? Há uma resposta definitiva a esta questão? – que já estão acompanhadas de uma primeira tentativa de resposta desenvolvida no primeiro volume da *Teologia Sistemática*: a questão de Deus é possível e necessária a qualquer forma de ontologia e toda resposta filosófica definitiva a ela poderá ser perniciosa e idolátrica. Assim, perguntar filosoficamente por Deus não é perguntar pela existência de Deus, mas perguntar pela possibilidade e necessidade do Deus no próprio conhecimento. E essa pergunta não foi e não será destruída por qualquer abordagem ontológica, uma vez que toda abordagem ontológica traz consigo pressupostos teológicos.

Isso não quer dizer que ele próprio não considere Deus como a verdade ou a ideia de Deus como verdadeira e válida, pois, para o autor, Deus é o ser-em-si (p.243) que está “para além da essência e existência” (p.213). Contudo, o teólogo entende que argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo e negar a sua existência é negar concepções erradas de Deus. Assim, pois, ao invés de impos-

sibilitar a negação da existência de Deus, como o fez Anselmo, Tillich impossibilita a afirmação dessa existência, já que a realidade de Deus não caberia à sua concepção de existência, incentivando a Teologia à separação das palavras “Deus” e “existência”. E, diante da realidade de Deus, não cabe afirmação ou negação. Nota-se que na compreensão do autor de existência, não há espaço para se pensar em Deus, pois Deus deve ser transcendente a ela.

REFERÊNCIAS

ANSELMO, Santo (1973). *Monólogo*. Col. Os Pensadores. Trad. Angelo Ricci, vol. VII, São Paulo: Abril Cultural.

_____ (1973). *Proslógio*. Col. Os Pensadores. Trad. Ângelo Ricci, vol. VII, São Paulo: Abril Cultural.

GILBERT, Paul (1990). *Lê Proslógion de S. Anselme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

MARTINES, Paulo Ricardo (1997). *O Argumento Único do Proslógion de Anselmo de Cantuária*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

STREFLING, Sérgio Ricardo (1997). *O Argumento Ontológico de Santo Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

TILLICH, Paul (1955). *Biblical religion and the search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (1973). *Filosofia de la religion*. Buenos Aires: Aurora.

_____ (1985). *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal.

_____ (1989). *Philosophical writings*. Edição de Gunther Wenz. Berlin ; New York; Frankfurt am Main: De Gruyter: Evangelisches Verlagswerk, 1989.

_____ (1992a). *A coragem de ser: baseado nas conferencias Terry pronunciadas na Yale University*. Trad. Egle Malheiros. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (2004). *Amor, poder e justica: análises ontológicas e aplicações éticas*. Tradução de Sergio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século.

_____ (2005). *Teologia sistemática: três volumes em um*. Trad. Getulio Bertelli, Geraldo Korndorfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal.

_____ (2006b). *The New Being* (1955), Charles Scribner's Sons, ISBN 0-68471908-8, A sermon collection. Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=375>>, Bison Press edition.

_____ (2006c). *Ultimate concern* – Tillich in dialogue by D. Mackenzie Brown (1965), Online edition: <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=538>>, Bison Press edition.

_____ (2009). *Teologia da Cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte editorial.

TOMATIS, Francesco (2003). *O Argumento Ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus.

Uma redescrição do conceito habermasiano de “sociedade pós-secular” a partir do neopragmatismo de Rorty

Marcelo Martins Barreira

UFES

Em minha comunicação proporei uma redescrição neopragmática da função religiosa numa “sociedade pós-secular”. Nossa iniciativa começa com a origem da expressão “sociedade pós-secular”. Expressão cunhada por Habermas em 2001 ao receber o Prêmio da Paz, dado pela indústria livreira da Alemanha (KNAPP, 2011, 180). Sua conferência de agradecimento intitulou-se “Fé e Saber” (2013). Nela a expressão “sociedade pós-secular” indica que a vivência religiosa não se retém mais onde o mundo secular ou certa visão de laicidade queria confiná-la no início da modernidade, com a emancipação da teocracia medieval: a esfera privada.

Uma sociedade “pós-secular” pressuporia, para Habermas, uma sociologia religiosa pós-weberiana. A secularização se definiu historicamente como uma sistemática expropriação jurídica dos bens eclesiais pelo poder estatal. Apesar disso, Weber sublinhou uma estreita conexão entre os conceitos de desencantamento, secularização e modernização. Um fator determinante nessa costura teria sido a ascese intramundana de tradição calvinista. Uma perspectiva que não objetiva polarizar a secularização contra o religioso, mas apenas restringir suas práticas à esfera privada. Tal estreitamento conceitual, contra a realidade multifacetada desse fenômeno, ensejou uma lógica causal que permitiu a emergência do secularismo e sua defesa do declínio da

prática religiosa. No entanto, uma “sociedade pós-secular” não é pós-religiosa e nem antiseular.

Amplie-se a temática da “sociedade pós-secular” abordando a diferença conceitual entre laicidade e secularização. Mesmo conexos, poder-se-ia distinguir esses termos da seguinte maneira: a secularização é um processo social e a laicização é uma proposta jurídica que delimita o papel específico da religião diante de um projeto de sociedade. A secularização e a laicização se articulam e conferem legitimidade à isenção e neutralidade ao Estado perante distintas cosmovisões, tanto religiosas quanto laicas. Tal isenção e neutralidade, por conseguinte, será o limite para as radicalizações fundamentalistas do religioso ou da laicidade, como é o laicismo.

A secularização não deveria se confundir com o equívoco fundamentalista ou laicista. Num artigo publicado no dia 19 de julho de 2008 no jornal “La Repubblica”, Habermas defende uma terceira via entre o laicismo e o fundamentalismo religioso: a pós-secularidade simpática ao religioso na esfera pública. A posição anti-religiosa, que se expressa no discurso laicista, impede qualquer valor à religião, a ser politicamente menosprezada pela redução de seu peso na vida social. O laicismo muitas vezes se escora num naturalismo *hard*, de tipo neopositivista. O vínculo estreito entre conhecimento e ciência tem seu extremo ideológico na negação do discurso religioso.

Habermas aponta os perigos do laicismo e de seu correlato científico, afirma ele: “Pergunto-me se uma hipotética mentalidade laicista da grande massa dos cidadãos não acabaria por ser tão pouco desejável quanto uma deriva fundamentalista dos cidadãos crentes”. O laicismo, ao considerar irracional o discurso religioso – numa espécie de “Fundamentalismo do Iluminismo” (HABERMAS, 2008, 4) – pode acarretar um movimento pendular com uma forte reação de comunidades religiosas por uma fatia do poder estatal. Rorty adverte que, sob o pretexto de se “animar a fé”, tais grupos visam uma maior presença na esfera institucional jurídico-política, mas seu objetivo é a busca de privilégios, muitas vezes em detrimento da sociedade como um todo. Apesar do forte senso de autonomia, cabe à religião e à ciência uma atitude recíproca de recepção e de isenção institucional-epistemológica em suas razões publicamente aceitáveis. Só a tolerância evita uma luta política de instituições religiosas – ou científicas – por privilégios.

Em linhas gerais, a tolerância liberal entre indivíduos e instituições – como a eclesiástica e o Estado – matizam a cosmovisão e a axiologia de cada cidadão ou instituição numa fragmentação crescente. Essa tradição valoriza o pluralismo e um convívio com o dissenso tanto entre crentes quanto entre estes e não-crentes. No entanto, o pluralismo da sociedade moderna é, sobretudo, um pluralismo de racionalidades para Habermas, onde a cultura secular e a religiosa dialogam entre si e se mesclam sem se confundirem. Isto só é possível a partir de um gradativo reconhecimento mútuo quanto ao valor de cada um desses universos culturais.

A linguagem religiosa é uma das linguagens publicamente acessíveis. De acordo com Habermas (2013), os concidadãos religiosos, em sua própria linguagem religiosa, podem contribuir nas discussões públicas, num mútuo aprendizado com os cidadãos seculares, com sua fonte não esgotada de recursos. Caso contrário, excluir-se-ia da disputa política uma expressiva parcela da sociedade. Para tanto, critérios de discussão pública são imprescindíveis ao se delimitar o papel do religioso na esfera pública de uma sociedade pós-secular. Ao admitirem as reservas de sentido do religioso, não-crentes se abrem ao diálogo, como fez Habermas ao receber o Prêmio da Paz. Habermas, contudo, aparenta ensinar aos religiosos como se comportar à mesa das sociedades modernas. Para ele, uma comunidade religiosa, para não ser fundamentalista, precisaria refletir sobre a sua possível dissonância cognitiva perante diferentes grupos. O critério dessa abertura seria “se ajustar à autoridade das ciências que se investem do monopólio social de conhecimento de mundo”, tendo o cuidado de manter um tensionamento com o “mundo da vida”, tendo como eixo legitimador o Estado moderno.

Outro importante recurso do religioso para as sociedades modernas – recentemente enfatizado por Habermas – é, na linha kantiana, a valorização do religioso como garantia motivacional para a prática moral e, conjuntamente, para o exercício da cidadania. O “mundo da vida” e sua autoridade semântica dão coesão social, estimulando a solidariedade. Essa autoridade se manifesta de maneira especial numa vivência que “reivindica a autoridade de estruturar uma forma de vida no seu todo” (HABERMAS, 2006, 117). O “mundo da vida” – marcado

pelo religioso em sociedades tradicionais – também dissemina, contudo, padrões rígidos e preconcebidos, cuja inerte fidelidade a si diante do novo pode ensejar posturas fundamentalistas. Habermas, em vista disso, propõe substituir convicções de autoridade internalizadas e de fundo religioso por normas jurídicas. Comunidades religiosas deveriam reconhecer e assumir a precedência do Estado constitucional sobre suas idiosincrasias doutrinárias, submetendo-as a sua moral secular e profana. Apenas com tal capacidade reflexiva, esses grupos se converteriam em parceiros no diálogo democrático. Capacidade que abre caminho para grupos religiosos serem docilmente conscientes de sua falibilidade. Ora, nada é mais difícil para o diálogo do que a pretensão de certos grupos em terem a verdade absoluta. Reconhecer-se como uma organização dentre outras e não acima delas – como se fosse uma “sociedade perfeita fundada pelo próprio Deus” –, facilita e reforça os vínculos de uma religião com a sociedade política liberal. O próximo passo, desde a tolerante solução liberal de Locke perante um contexto de guerras religiosas, é a submissão de comunidades religiosas às leis civis promulgadas democraticamente.

Apesar da defesa do diálogo entre seculares e religiosos, desconfia-se de que o pensamento de Habermas preconiza certa dessimetria que privilegia um único modelo de racionalidade: a comunicativa, mas que se fundamenta numa normatividade jurídica delimitadora dos “sistemas sociais parciais” (2005). A complexidade das múltiplas vivências do sagrado, contrariamente à visão de Habermas, não se restringem em normas jurídicas que as tipificam e padronizam. Apesar disso, nesse processo cheio de curvas, Habermas acredita que a lei vai sendo ao longo do tempo legitimada pelos grupos religiosos. Afinal, a instituição jurídica do dissenso pela Constituição liberal estimula paradoxalmente uma prática consensual de legitimação da lei pelo cidadão, religioso ou não, que vai percebendo-se capaz de democraticamente apresentar objeções que a modifiquem.

Essa visão subtende uma clara opção axiológica quanto ao melhor caminho para o “progresso social”. A opção axiológica habermasiana se explicita quando ele universaliza, por meio de um consenso livre, uma específica e superior compreensão de sociedade alicerçada na “neutralidade do Estado”, como sendo algo óbvio em sociedades oci-

dentais. Daí a pressuposição jurídica da incompetência das supremas cortes constitucionais em matéria de caráter teológico – que Habermas considera auto-evidente para as sociedades modernas; bem diferente da presença da linguagem religiosa na esfera pública, a que se diz favorável, mas que não parece ser óbvia como a neutralidade do Estado. Sem querer localizar o poder apenas nas instâncias governamentais, essa ênfase jurídico-institucional não desconsidera a potencialidade do religioso como estímulo à paz social, cujo fundamento é normativo. Desse modo, mesmo que em princípio Habermas considere que os seculares também precisariam traduzir sua linguagem em termos universais, a compreensão do pensador alemão sobre essa “universalização” de termos se estreita nas instituições estatais modernas, marcadas, por sua vez, pela linguagem secular. Parece tratar-se aqui de uma “autocontradição performática”. A validade universal da norma seria condição para a justiça social para Habermas, tornando-a, portanto, a instância legitimadora por excelência do esforço de tradução da potencialidade expressiva do religioso na esfera pública, podendo aprová-la – ao confirmar o valor da riqueza semântica do religioso aos seculares não-religiosos – ou desqualificá-la, ao considerar o esforço de tradução de suas reservas de sentido dissonantes perante a democracia constitucional moderna.

A partir da descrição das grandes linhas da perspectiva de Habermas, a busca pela paz social numa sociedade secular, e com forte interferência do religioso, fundamentar-se-ia principalmente numa normatividade jurídica de validade universal para, em última instância, enquadrar as comunidades religiosas numa exclusiva compreensão de laicidade do Estado. Esse enquadramento teórico do religioso, antes ignorado pela secularização, significaria *grosso modo* a “sociedade pós-secular”. Considera-se, porém, mais útil uma nova perspectiva. O critério de “utilidade” segue uma leitura neopragmática do fenômeno religioso, a de Rorty. Ainda que se faça apenas um esboço, o desafio será utilizar ferramentas conceituais do neopragmatismo de Rorty para ousadamente propor uma nova abordagem da expressão “sociedade pós-secular”.

É fundamental para a democracia, segundo Rorty, uma “política de viver e deixar viver” (RORTY & VATTIMO, 2006, 50). Esse “viver e deixar viver” participa de um contexto pré-institucional da socieda-

de civil; respeitando a idiosincrasia individual em suas aventuras de autocriação. Contra a Cristandade, comunidades religiosas deveriam ser vistas como aliadas e parceiras da sociedade civil e não como uma extensão do Estado. Lembra-nos Habermas que, em sua origem, a sociedade civil surgiu na França em locais burgueses como cafeterias, numa realidade propriamente pré-institucional e marcada pela informalidade. Nesses espaços os membros da burguesia conviviam entre si, tecendo negócios e política. Nessa esfera não se teria nem a privacidade familiar nem o Estado, mas uma zona intermediária entre o público e o privado (HABERMAS, 1989, 27). Com isso, dever-se-ia superar a dicotomia extrema entre essas esferas que possibilitassem novas práticas socioculturais.

Seria interessante retomar os artigos de Rorty sobre o feminismo para sugerir uma abordagem não-privatizante da relação entre religião e secularidade num regime político liberal e democrático. A comparação com o movimento social do feminismo, facilitaria uma possível equiparação entre grupos religiosos e movimentos sociais, pois ambos participam da sociedade civil organizada.

Abra-se aqui um breve parêntese. Este texto não pretende uma funcionalização sociológica do religioso. O que se almeja é pensar de maneira nova o religioso. Daí nossa escuta da sugestão de Rorty às mulheres: ter a antiga e sempre nova iniciativa de Platão. Ele fundou uma organização: a Academia – assemelhada a um “clube”. A Academia de Platão inaugurou uma nova semântica sobre o real, inventando um novo modelo de pensamento: a filosofia metafísica. A metafísica é uma inovação linguística, seja pela resignificação de palavras usuais da cultura grega clássica seja pela criação de uma nova terminologia – Rorty chama essa nova semântica de “redescrição”. A bem-sucedida academia platônica exemplifica a sua sugestão conceitual ao movimento feminista – e que, com nuances, poder-se-ia aplicar também a grupos religiosos. Para o filósofo americano, semelhantemente à Academia, também o movimento social das mulheres criou “*new ways of speaking and to gather the moral strength to go out and change the world*” (RORTY, 1990, 30). Rorty usa uma palavra de origem religiosa, “profetas”, para designar a inovação semântica produzida em organizações da sociedade civil em suas redescrições do real então estabelecido.

Uma dessas criações, feita de forma coletiva e anônima, é a aparentemente autocontraditória expressão “estupro marital”, hoje assimilada socialmente. Assim, essa nova semântica, elaborada por um movimento sociocultural, amplia-se para as futuras gerações ao ponto de elas fazerem parte de sua cultura e da forma pela qual elas ordinariamente compreenderão o mundo.

A necessidade de novas ferramentas conceituais de abordagem da temática, a nosso ver, confirma a potencialidade redescritiva do neopragmatismo de Rorty. Vislumbra-se essa potencialidade num conceito rortiano como o de “profetismo”. Esse conceito acompanha a sua proposta de “política cultural”, mostrando uma possível compreensão não habermasiana de “sociedade pós-secular”. Política-cultural e profecia se interligam para superar fracamente – mais porosa e multifacetadamente do que na contribuição teórica habermasiana – os extremismos presentes no naturalismo cientificista e no fundamentalismo religioso. Tal profetismo alia-se a uma prática democrática liberal e não se contraporia à secularidade.

Ao se usar as ferramentas conceituais rortianas para entender o religioso numa “sociedade pós-secular” o que se deseja é equiparar comunidades religiosas a “clubes”, mas longe de entendê-las como organizações burocráticas – como vimos na citação do Papa Francisco. Também não se interessa afirmar uma forte cisão entre o público e o privado – na linha do artigo “Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz”, de Rorty (2002, 271-280) – de tal modo que sejam clubes sociais que visem o entretenimento de seus membros, preservando e protegendo o exclusivismo destes diante do “bazar” da diversidade cultural, dos “de fora”; vangloriando-se mutuamente por sua moral, etnia, classe, religião, gênero, etc. O uso rortiano do termo “clube” não significa uma opacidade a outras organizações sociais ou “clubes”, justamente porque os membros dos clubes se encontram no bazar.

Uma abordagem do religioso numa sociedade plural implica em entender a democracia como uma pluralidade de vozes. Vozes que exprimem uma identidade sem segregacionismo – como um fruto reverso do etnocentrismo. Rorty defende um etnocentrismo fraco que não exclui o outro. Muito pelo contrário, ele estimula uma máxima ampliação do “nós”. Nossa opção é ler essa ampliação do “nós” como

se os clubes contribuíssem com sua identidade para que houvesse uma crescente diversidade, como seria um “bazar kwaitiano” – Rorty (2002, 289) se inspira em Geertz, que se contraporia ao etnocentrismo fraco da ideia rortiana de clube. O “bazar kwaitiano” – seria como a outra face de um clube. O bazar kwaitiano seria como um prolongamento do clube que se mostra “a céu aberto”: sem muros e distinções, funcionando como um espaço social disponível permanentemente a todos no limite da lei construída coletivamente.

Ilustra essa dialética democrática entre clube e bazar – ou de um clube que se transforma ou se enriquece num bazar – o surgimento da iniciativa privada com fins públicos, como é uma ONG. Antes das ONG’s houve outros modelos de articulação entre um grupo privado a serviço de uma coletividade mais ampla, bastaria retomar, no Ocidente, o monasticismo cristão. O monasticismo não se fechou numa clausura mas se expandiu e se expande a outros povos numa paradoxal abertura missionária. Agostinho de Cantuária, por exemplo, foi um monge beneditino que deixou seu mosteiro em Roma, no ano de 595, para liderar uma missão à Britânia, sendo o primeiro arcebispo da diocese de Cantuária, fundada por ele. Lembro especificamente dessa história para retomar uma famosa frase atribuída ao Arcebispo de Cantuária, William Temple, na primeira metade do século passado: *“The Church is the only organisation that exists for the wellbeing and fraternity of its non-members”*. Para além da implicação transcendente de uma reflexão teológica sobre a comunhão eclesial ancorada na fé, pretende-se enfatizar, nesta comunicação, as consequências político-culturais da ação amorosa do religioso como movimento social na esfera pública secular. Eis, enfim, a contribuição do universo religioso como um movimento social em ambiente secular: um “clube” que se abre aos ainda não membros numa alteridade amorosamente acolhedora e numa inclusividade profético-democratizante da cultura.

REFERÊNCIAS

BARREIRA, M. M. Cristianismo e pós-modernidade segundo Vattimo. *Redescrições* – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana, v. I, n. 2, 2009.

BARROS, N. Uma avaliação preliminar do diálogo entre o pragmatismo de Richard Rorty e o feminismo de Nancy Fraser. *Cadernos do Pet Filosofia*, Teresina, v. 3, n. 5, Jan-Dez 2012, 64-72.

CHILDESTER, D. *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley: University of California Press, 2005.

COX, H. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971.

_____. *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. *On revelation and revolution – Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1991.

FRASER, N. From irony to prophecy to politics: a reply to Richard Rorty. In: JANACK, M (Org.). *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010, 259-266.

GRAU, M. Caribou and Carbon Colonialism – Toward a Theology of Artic Place. In: KEARNS, L.; KELLER, C. (Orgs.). *Ecospirit – Religions and Philosophers for the Earth*. New York: Fordham University Press, 2007, 433-453.

HABERMAS, J. A terceira via entre laicismo e radicalismo religioso. *La Repubblica*, Roma, 19 jul 2008. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/15454-a-terceira-via-entre-laicismo-e-radicalismo-religioso> Acessado em: 15 fev. 2013.

_____. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. Notes on Post-secular Society. *New Perspectives Quarterly*, Malden (USA), v. 25, n. 4, 2008, 17-29.

_____. O cisma do século XXI. *Folha de São Paulo*. São Paulo, Caderno Mais, 24 abr. 2005. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2404200507.htm> Acessado em: 22/03/2012.

_____. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1989.

IBGE. *Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

Disponível em:

ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf Acessado em: 20/03/2013.

KNAPP, M. Fé e saber em Jürgen Habermas – A religião numa sociedade “pós-secular”. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 10, Jan-Jun 2011, 13-26.

PARKER, C. *Popular religion and modernization in Latin America: a different logic*. New York: Orbis, 1996.

RICOEUR, P. *Leituras 3 – Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

RORTY, R. Feminism and Pragmatism. *The Tanner Lectures on Human Values*. Palestra proferida na University of Michigan, 7 Dez 1990.

Disponível em: <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/rorty92.pdf> Acessado em: 10/02/2013.

_____. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. & VATTIMO. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SHOHAT, E & STAM, R. Contested Histories, Eurocentrism, Multiculturalism and the Media. In: GOLDBERG, D. T. (Org.) *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1994, 296-324.

TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”*: An Essay by Charles Taylor. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____. *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.

VATTIMO, G. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa, Relógio D’Água, 1996.

VOLTAIRE. *Dicionário Filosófico*. Cartas inglesas. São Paulo: Abril, 1984, 182-183.

ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 12, n. 1, 2008, 139-159.

A basicidade apropriada da crença em Deus e as objeções tipo *Great Pumpkin*

Tiago Barreto Silva

Universidade Federal de Sergipe

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nas últimas décadas, observou-se, na comunidade filosófica anglófona, o renascer do debate sério acerca da existência de Deus. Esse debate tem sido conduzido com um alto nível de rigor acadêmico. Reconheceu-se que a matéria não é só da maior importância, mas também de grande interesse intelectual.

Sabe-se que a filosofia analítica anteriormente criticava a metafísica e a teologia, vez que buscava um rígido critério empirista de verdade. A crise do logicismo e o colapso do critério positivista de verificação abriram o caminho para o retorno de projetos centrais da filosofia da religião clássica¹. Diversos pensadores têm tido destaque neste debate, o qual tem conduzido a um crescimento notável do número de estudiosos dedicados à filosofia analítica da religião.

Um dos principais ramos² dessa nova filosofia analítica da religião é o chamado movimento da “epistemologia reformada”³, o qual

¹ Adverte, no entanto, Taliaferro (2007, p. 490) que o verificacionismo empírico não está morto. Existem ainda autores que defendem tal posição com alguns refinamentos. Michael Martin (1990) e Kai Nielsen (1982) representam essa corrente.

² Para uma excelente introdução às duas correntes da filosofia analítica da religião existentes, bem como a algumas críticas à posição não-realista, confira PORTUGAL, 2010.

³ O termo “epistemologia reformada” foi usado pela primeira vez por Alvin Plantinga em 1980 durante apresentação do texto “A objeção reformada à Teologia Natural” na Associação Americana de Filosofia Católica.

tem como principais representantes os filósofos Nicholas Wolterstorff e Alvin Plantinga⁴, sendo este último considerado o mais importante.

O filósofo ateu Quentin Smith apontou os trabalhos de Plantinga como tendo uma influência poderosa no movimento de dessecularização dos departamentos de filosofia, principalmente após a publicação do seu livro *God and Other Minds* (1967). Para Smith, Plantinga é um filósofo analítico brilhante, sendo comparado a Moore, Russel e Carnap, pela sua precisão conceitual, rigor argumentativo e erudição técnica. Smith informa ainda que hoje, em grande parte devido à influência de Plantinga, um quarto ou um terço dos professores de filosofia são teístas, sendo a maioria cristãos ortodoxos (SMITH, 2001).

Em geral, os trabalhos de Plantinga ainda são pouco conhecidos nos departamentos de filosofia nacionais, embora ele seja considerado o mais importante teísta analítico do século XX e o mais importante defensor contemporâneo do teísmo no mundo anglófono (MOROS CLARAMUNT, 2010). Somente nos últimos anos, dois de seus livros — *God, Freedom, and Evil* (1974) e *Knowledge of God* (2008), respectivamente — foram traduzidos para o português⁵.

Na área de epistemologia da religião, Plantinga desenvolveu uma defesa da racionalidade da crença em Deus como sendo apropriadamente básica. Ou seja, aquele que sustenta tal crença possui o direito de fazê-lo, ainda que não baseado em um argumento ou evidência que a apoie. Para tanto, desenvolveu um sistema original de epistemologia de cunho externalista, onde, abandonando a noção clássica de justificação, adotou o conceito de garantia epistêmica (*warrant*).

⁴ Alvin Plantinga nasceu em 15 de novembro de 1932 em Ann Arbor, Michigan. Considerado um dos maiores filósofos analíticos da atualidade, obteve seu doutorado na University of Yale (1958) e trabalhou nas seguintes instituições: Wayne State University (1958-1963), Calvin College (1963-1982) e na University of Notre Dame (1982-2010). Considerado um dos maiores filósofos americanos vivos, defendeu teses em filosofia da religião, metafísica e epistemologia. Cristão de tradição calvinista, destacou-se por sustentar suas ideias religiosas com precisão analítica, integrando-as com as perspectivas epistemológicas e metafísicas que defende. Entre suas obras estão: *Faith and Philosophy* (1964), *The Ontological Argument* (1965), *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), *God, Freedom and Evil* (1974), *Does God Have a Nature?* (1980), *Faith and Rationality* (1983), *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (1990), *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and the Proper Function* (1993), *Warranted Christian Belief* (2000) e *Where the conflict really lies* (2011).

⁵ *Deus, a Liberdade e o Mal* (2012) e *Conhecimento de Deus* (2014).

Uma das principais objeções levantadas contra a ideia de que a crença em Deus é apropriadamente básica é a chamada objeção do tipo *Great Pumpkin* (Grande Abóbora)⁶, elaborada pelo próprio Plantinga, o qual aduz (1983, p. 74):

Se a crença em Deus é apropriadamente básica, porque então qualquer crença não pode ser apropriadamente básica? Não poderíamos dizer o mesmo de qualquer aberração bizarra que tivéssemos? O que dizer do vodu ou da astrologia? E da crença na Grande Abóbora que retorna em cada Dia das Bruxas? Eu poderia considerar propriamente isso como básico? Suponha que eu acredite que se eu bater os braços com bastante força, eu posso decolar e voar sobre o quarto; eu poderia me defender da acusação de irracionalidade afirmando que essa crença é básica? Se dissermos que a crença em Deus é apropriadamente básica, não seremos obrigados a sustentar que qualquer coisa, ou quase qualquer coisa, pode ser considerada como básica, abrindo, dessa maneira, amplamente as portas para o irracionalismo e a superstição?

A supracitada objeção foi depois reformulada pelo filósofo Michael Martin (1990) e respondida por Plantinga (2000). Keith DeRose (1999), no entanto, entendeu que o tratamento dado ao argumento de Martin foi injusto e que Plantinga não respondeu à difícil questão apontada pelo crítico, afirmando que: “a defesa de Plantinga não é melhor que a defesa dos crentes na Grande Abóbora (*Pumpkinites*)”.

Pretende-se apresentar de forma breve a crítica formulada por Plantinga à epistemologia tradicional fundacionista, sua argumentação sustentando a basicidade apropriada da crença em Deus e a objeção suprarreferida à epistemologia religiosa de Plantinga.

2. A CRÍTICA DE PLANTINGA AO “PACOTE CLÁSSICO” DA EPISTEMOLOGIA

Em filosofia da religião, os interesses de Alvin Plantinga se voltaram ao tema clássico da relação entre razão e fé e à tentativa de formular uma epistemologia da crença teísta. Em 1967, escreveu *God*

⁶ Similar ao Papai Noel e ao Coelhozinho da Páscoa, a Grande Abóbora é uma figura lendária americana que retorna em cada Dia das Bruxas.

and Other Minds (1967) onde demonstrou a insuficiência da teologia natural⁷ em demonstrar a existência de Deus, embora tenha afirmado também que os argumentos da ateologia natural⁸ são ainda menos satisfatórios (1967, p. 268).

Em 1983, na obra *Faith and Rationality*, Plantinga aprofundou a ideia de a crença em Deus ser propriamente básica⁹, rejeitando a ideia de justificação adotada pelos modernos, notadamente Locke e Descartes, os quais defendiam que as crenças somente devem ser mantidas, pelo sujeito, se houver posse de certeza e evidência proposicional¹⁰. Assim, através desse critério, a crença teísta somente deve ser considerada racional se houver indícios suficientes a seu favor.

Com o desenvolvimento da epistemologia, sustenta Plantinga que as teorias de justificação apresentadas têm sido evidencialistas, deontológicas e fundacionistas, perfazendo o “pacote clássico” da epistemologia (2000, p. 82). O fundacionismo afirma que o conjunto das crenças de um indivíduo tem um fundamento, que é uma série de crenças básicas. Ou seja, existem crenças básicas e crenças não-básicas. A crença básica é aquela aceita pelo sujeito, mas não com base em quaisquer outras; já a crença não-básica, é aquela não imediatamente óbvia, mas que surge da operação mental envolvendo as crenças básicas. Assim, a título de exemplo, a proposição $1+1=2$ é uma crença

⁷ A teologia natural pode ser entendida, grosso modo, como a tentativa de provar ou demonstrar a existência de Deus. Tal empreendimento retrocede até o início da cristandade e teve entre seus adeptos grandes pensadores do mundo ocidental. A teologia natural procura construir, através de provas racionais ou evidências empíricas, o conhecimento sobre Deus a partir da natureza (revelação natural ou geral), sem apelo à revelação divina (revelação especial).

⁸ Plantinga chamada o empreendimento que tenta demonstrar a falsidade da crença teísta de “ateologia natural”.

⁹ Plantinga já tinha tratado dessa ideia antes (e.g., *Is belief in God properly basic?* [1981]), mas essa obra, editada com Nicholas Wolterstorff, foi o ponto de partida para o movimento que ficou conhecido como Epistemologia Reformada. Duas são as razões para essa nomenclatura: primeiro porque essa epistemologia religiosa foi estabelecida por um grupo de professores do Calvin College; segundo é que esses professores, dentre os quais William Alston, Nicholas Wolterstorff e George Mavrodes, adotavam, em sua maioria, princípios reformados ou calvinistas. (PLANTINGA, 2010, p. 674)

¹⁰ O requisito das crenças básicas serem certas, incorrigíveis, indubitáveis e a transferência da justificação epistêmica das básicas às não básicas serem apenas por dedução foi sustentado por Descartes, mas não foi compartilhado por Locke. Este último sustentou um fundacionismo moderado, no qual, entre as crenças básicas estão as perceptivas e a transferência da justificação pode ser por feita por meios não dedutivos.

básica, enquanto que $212 \times 21 = 4.452$ é uma crença não-básica (PLANTINGA, 2010, p. 176-177)

Para Plantinga, o conjunto de proposições em que crê uma pessoa, bem como as relações epistêmicas entre essa pessoa e tais proposições é chamado de estrutura noética (1998, p. 54). Essa estrutura deve incluir as crenças básicas, não-básicas, o grau de certeza com que cada crença é sustentada e a forma como cada pessoa fundamenta algumas proposições em outras. A forma como as proposições se relacionam não é unânime entre os fundacionistas, mas a interpretação mais aceita e sustentada por longa tradição filosófica é a evidencialista, a qual sustenta que as crenças não-básicas são aceitáveis se forem baseadas em provas ou em indícios concretos, os quais devem remontar a crenças básicas. Por esse critério, uma crença somente deve ser aceita se ela estiver vinculada dedutivamente, indutivamente ou abduivamente a uma crença básica (PLANTINGA, 2000, p. 94).

O problema surge quando se procura estabelecer o critério para se aceitar uma crença como crença básica. Através do critério fundacionista-evidencialista uma crença é apropriadamente básica se é auto-evidente, incorrigível ou evidente aos sentidos (PLANTINGA, 1983, p. 59).

Para o fundacionismo clássico, a justificação tem caráter normativo, vez que dispõe de que modo um sistema de crenças deve ser organizado, podendo sua tese ser exposta nos seguintes termos: Uma pessoa *S* está justificada em aceitar uma crença *p* se e somente se: a) *p* é propriamente básica para *S*; ou b) *S* acredita em *p* com base em uma proposição básica que apoie *p* dedutivamente, indutivamente ou abduivamente. Dessa forma, fica evidente o caráter deontológico desta ideia, já que o indivíduo deve aceitar uma crença ou tem o dever de rejeitá-la se ela se conformar ou não aos critérios corretos de justificação.

O fundacionismo clássico acaba então por recair no internalismo, que sustenta que as pessoas tem algum tipo de acesso interno àquilo que justifica as suas crenças, ou seja, os fatores determinantes da justificação das crenças são internos à pessoa.

Aplicando esse modelo clássico de epistemologia (fundacionismo-evidencialismo-deontologismo) na reflexão sobre o teísmo e a experiência religiosa, chega-se à conclusão que uma pessoa só poderia ter o direito epistêmico de acreditar em Deus se houvesse evidências

suficientes para essa crença. Essa posição inclui entre os seus defensores agnósticos e ateus, como Bertrand Russel, W. K. Clifford¹¹ e Anthony Flew¹², mas também alguns defensores da teologia natural como William Lane Craig, C. S. Lewis e J. P. Moreland.

Plantinga aponta dois equívocos da epistemologia clássica: uma inconsistência interna e uma inconsistência externa. A inconsistência interna (por auto-referência) diz respeito ao fato de que o critério fundacionista não atende às condições de justificação que ele próprio exige, vez que o critério não é auto-evidente, incorrigível ou evidente aos sentidos, nem mesmo decorre de relações dedutivas, indutivas ou abdutivas apoiadas em crenças básicas (1983, p. 60-61). A inconsistência externa do critério é percebida quando se analisa a maioria das crenças humanas do dia-a-dia. A crença na existência de outras mentes, crenças da memória ou na existência do passado não são auto-evidentes ou incorrigíveis ou evidentes ao sentido, tampouco se baseiam em outras crenças. No entanto, são crenças básicas racionais de todas as pessoas saudáveis, embora não satisfaçam o critério fundacionista.

Plantinga também rejeita o internalismo, principalmente após considerar que essa abordagem é insuficiente para tratar do problema levantado por Gettier. Com alguns exemplos, Gettier demonstrou que mesmo ocorrendo juntas, a crença, a verdade e a justificação nem sempre geram conhecimento¹³. O que Plantinga aponta é que é possível uma crença ser verdadeira e justificada, mas não ser conhecimento, posto que não garantida (1993b, p. 33), especialmente pela falta de ambiente cognitivo adequado.

Plantinga, em 1993, publicou os dois primeiros volumes sobre a noção de “garantia epistêmica” (*warrant*)¹⁴, *Warrant: the Current Debate* e *Warrant and Proper Function*, onde, rejeitando as teorias de justifica-

¹¹ Clifford defende a suspensão do juízo na ausência de provas, chegando a afirmar: “É incorrecto em todas as circunstâncias acreditar com base em indícios insuficientes (...)” (CLIFFORD, 2010, p. 136)

¹² Anthony Flew abandonou o ateísmo depois de defendê-lo por mais de cinquenta anos. Isso foi amplamente divulgado pela mídia americana. Inclusive, escreveu um livro com o título sugestivo *Deus existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada* (2008).

¹³ A concepção de conhecimento como crença verdadeira justificada remonta ao diálogo *Teeteto* de Platão.

¹⁴ O termo *warrant* utilizado por Plantinga tem sido traduzido de diversas formas por intérpretes brasileiros, tais como: garantia, aval epistêmico, garantia epistêmica, autorização epistêmica etc.

ção até então apresentadas, apresenta o conceito de garantia epistêmica (*warrant*) como possível solução ao problema de Gettier. Para que alguém possua garantia epistêmica são necessárias quatro condições: a) as condições cognitivas devem estar funcionando apropriadamente (*proper function*), b) num ambiente adequado para o funcionamento da produção da crença, c) segundo um plano de desígnio (*design plan*) voltado à verdade e d) a alta probabilidade estatística de que a crença formada neste ambiente seja verdadeira (1993b, p. 46-47). Dessa forma, para Plantinga o ser humano possui crenças racionais quando estas são produzidas por um mecanismo que funcione apropriadamente, ainda que o indivíduo sequer saiba das razões que fundamentam a sua crença. Nesse sentido, expõe Plantinga: “(...), a crença apropriada é formada em nós; no caso típico não decidimos sustentar ou formar a crença em questão, mas simplesmente encontramos a nós mesmos com ela” (1998, p. 165).

3. A BASICIDADE APROPRIADA DA CRENÇA EM DEUS E AS OBJEÇÕES TIPO *GREAT PUMPKIN*

Plantinga, ao desenvolver a noção de garantia epistêmica (*warrant*), aplica o seu sistema epistemológico à crença sobre Deus. Assim, para o filósofo, o ser humano possui um mecanismo cognitivo apropriado implantado por Deus para gerar crenças teístas em várias circunstâncias (PLANTINGA, 2000, p. 173), da mesma forma como possui a capacidade perceptiva e a memória. Esse modelo é conhecido como modelo Aquino/Calvino porque os dois pensadores propuseram que existe um tipo de conhecimento natural de Deus presente em todas as pessoas. Calvino desenvolveu essa ideia e chamou esse mecanismo de *sensus divinitatis* (sentimento da divindade): “Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade.” (2008, p. 43). Por conseguinte, Plantinga defende que o *sensus divinitatis* é “uma faculdade (ou poder, ou mecanismo) produtora de crenças que, sob as circunstâncias corretas, produzem crenças que não são evidencialmente baseadas em outras crenças.” (2000, p. 179).

Oportuno ressaltar que, embora Plantinga defenda a não necessidade de apresentação de evidências para sustentar a crença em Deus

(BEILBY, 2005, p. 27), ele não defende que inexistam circunstâncias justificadoras para essa crença ou que essa é infundada (2010, p. 185). Inclusive, no artigo *Two Dozen (or so) Theistic Arguments* (2007) Plantinga expõe vários argumentos teístas e aponta a sua utilidade.

Ao formular a ideia da crença em Deus como sendo apropriadamente básica, Plantinga suscitou uma possível objeção que ficou conhecida como *The Great Pumpkin Objection* [Objeção da Grande Abóbora] (doravante chamada GPO). Como citado supra, a questão é a seguinte: Se a crença em Deus é apropriadamente básica, porque não poderíamos pensar a mesma coisa de qualquer outra crença? Não poderia ser defendida a basicidade apropriada de crenças bizarras?

Plantinga começa respondendo a essa objeção afirmando que o epistemólogo reformado, embora rejeite os critérios do fundacionismo clássico, não tem o dever de admitir que qualquer coisa é apropriadamente básica (PLANTINGA, 1998, p. 58). O problema é que qualquer projeto de elaborar outro critério universal de basicidade repetirá o mesmo erro do fundacionismo clássico e, pelas razões já apontadas, merece ser abandonado.

Sugere Plantinga então uma abordagem indutiva do problema. O critério de basicidade deve ser encontrado a partir de baixo e não de cima. Ele deve ser testado por um conjunto relevante de exemplos. Plantinga aponta como exemplos de crenças apropriadamente básicas racionais a crença de que alguém vê uma pessoa em sua frente e a lembrança do que alguém tomou de café da manhã. Além disso, o filósofo deixa claro que não há a necessidade de que os exemplos tenham aceitação universal. No entanto, para os epistemólogos reformados há uma diferença relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora, na medida em que Deus implantou uma tendência natural nos homens (*sensus divinitatis*) para verem a sua mão no mundo, não se podendo dizer o mesmo da Grande Abóbora (PLANTINGA, 1998, p. 59-60).

Cabe rememorar que Plantinga não defende que a crença em Deus é gratuita ou infundada ou não possui circunstâncias justificadoras (2010, p. 195). Inclusive, o autor afirma a existência de anuladores potenciais¹⁵ da crença teísta. Quando em contato com esses anulado-

¹⁵ Plantinga chama de anuladores potenciais porque não os considera anuladores de fato, isto é, razões para se deixar de crer. Embora algumas pessoas abandonem a crença quando em contato com um anulador, o filósofo não enxerga qualquer anulador capaz de anular as proposições sustentadas pelo teísta.

res¹⁶, o crente, para permanecer justificado, deve acrescer proposições que anulem os anuladores e, para isso, pode-se valer de diversos argumentos apologeticos (PLANTINGA, 1983, p. 84).

Dessa forma, embora defenda a crença em Deus como apropriadamente básica, o objetivo de Plantinga ao elaborar a sua teoria não é discutir a veracidade ou não da fé cristã, mas tão somente objeta contra a ideia de que, para ser considerada racional, a crença cristã precisa atender os critérios de justificação evidencialistas. Afirma Plantinga (2000, p. 350) inclusive:

Para qualquer conjunto de crenças, não poderíamos encontrar um modelo no qual as crenças em questão têm garantia, e tal que, tendo em conta a verdade dessas crenças, não há nenhuma objeção filosófica à verdade do modelo? Bem, provavelmente algo assim é verdade para outras crenças teístas: Judaísmo, Islamismo, algumas formas de Hinduísmo, algumas formas de Budismo e algumas formas de religião dos índios americanos. Talvez estas religiões sejam como o Cristianismo em que não estão sujeitas a objeções *de iure* independentes das objeções *de facto*. Ainda assim, isso não é verdade para qualquer conjunto de crenças. Não é verdade, por exemplo, para os ritos de vodu, ou a crença de que a terra é plana, ou o ceticismo humeano ou o naturalismo filosófico.

Michael Martin argumenta, em contrapartida, que a proposta de Plantinga poderia gerar diversas comunidades diferentes que poderiam legitimamente alegar que suas crenças básicas são racionais (1990, p. 272). Concorda com ele Keith DeRose (1999). Plantinga chama essa objeção de *Son of Great Pumpkin* [Filho da Grande Abóbora] (doravante chamada SGP).

Ao responder a SGP, Plantinga aduz que Martin argumenta de forma vaga, não explicando o que quer dizer com “racional” ou “legitimamente”. Após discutir o possível sentido de racionalidade

¹⁶ Plantinga sugere a existência de três tipos de anuladores. Os anuladores internos ou de racionalidade interna são dois: a) anulador refutante (*rebutting defeaters*), onde a pessoa desiste de sua crença, adotando o anulador como nova crença e b) anulador destruidor (*undercutting defeater*), onde o sujeito desiste de sua crença, mas não adota o anulador como nova crença. O anulador externo ou de garantia (*warrant defeaters*) ocorrem quando uma crença é formada sem preencher as quatro condições elencadas por Plantinga (KIM, 2011, p. 66-68 e PLANTINGA, 2000, p. 359).

utilizado por Martin, Plantinga assevera que o epistemólogo reformado não sustenta que sua crença em Deus é garantida, mas, no caso de ser verdadeira, tem garantia. O objetivo de Plantinga não é provar que a fé cristã é verdadeira (2000, p. 347), mas tão somente demonstrar que não há como discutir a ideia de crença básica ou o modelo epistemológico religioso proposto (modelo A/C, função apropriada, garantia epistêmica etc), sem se discutir o próprio conteúdo proposicional da fé. Dessa forma, Plantinga rejeita toda objeção *de iure*¹⁷ levantada contra a fé cristã, vez que são dependentes das objeções *de facto*.

Para responder à objeção formulada por Martin e DeRose (SGP), Joseph Kim (2011, p. 77) diferencia os sistemas de crenças religiosas em dois tipos. O primeiro tipo (C_1) é um sistema de crença que pode ser verificado racionalmente como verdadeiro ou falso por alguém que não aceita ainda aquela crença religiosa. O segundo tipo (C_2) consiste num sistema de crença que não pode ser verificado racionalmente como verdadeiro ou falso por alguém que não aceita a crença religiosa.

Formulada essa diferenciação, Kim (2011, p. 77-78) aponta que, para Plantinga, o Cristianismo é o tipo de crença C_2 e a crença de que a Grande Abóbora retorna todos os Dias das Bruxas é do tipo C_1 , haja vista que esta última crença pode ser facilmente provada como falsa, bastando para tanto esperar para ver se a Grande Abóbora realmente retorna durante o Dia das Bruxas. Assim, a crença na Grande Abóbora não é análoga à fé cristã. De forma similar, aspectos do vodu e outras crenças aberrantes fazem parte das crenças do tipo C_1 , as quais podem ser falseadas.

Dessa forma, Plantinga pode rejeitar o argumento de que crenças aberrantes ou irracionais podem ser defendidas com base em sua ideia de que a crença em Deus é apropriadamente básica. Além disso, ainda que se admita que algumas religiões também sejam do tipo C_2 , tais como o Islamismo e Judaísmo, como lê-se na passagem supracitada, a epistemologia religiosa de Plantinga não vê nesse fato um problema. Como anteriormente dito, em nenhum momento, Plantinga argumenta que pode provar que a fé cristã é verdadeira, embora ele realmente

¹⁷ As objeções *de iure*, grosso modo, afirmam que a fé cristã é injustificada, irracional ou não-garantida. As objeções *de facto* procuram demonstrar a falsidade da fé cristã.

acredite nisso. O objetivo do filósofo não é convencer o leitor da verdade do Cristianismo. O objetivo é apenas demonstrar que, se a crença cristã for verdadeira, então é muito provável que ela seja garantida.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste texto foi apresentar de forma breve as objeções tipo *Great Pumpkin* levantadas contra a basicidade apropriada da crença em Deus como defendida por Alvin Plantinga. Inicialmente, tratou-se da crítica formulada por Plantinga ao modelo clássico de epistemologia e da aplicação do sistema epistemológico desenvolvido por ele à crença sobre Deus e, ao final, foram apresentadas as objeções levantadas por Michael Martin e Keith DeRose e a proposta de solução oferecida por Joseph Kim.

Tal discussão, aqui apenas esboçada, possui importância vital. Além da crítica à clássica epistemologia e a elaboração do conceito de garantia epistêmica (*warrant*), Plantinga sustenta que há um mecanismo natural e epistemicamente válido de produção da crença teísta. Se estiver certo e, portanto, a crença em Deus for apropriadamente básica, os argumentos elaborados por Plantinga acabam por demonstrar que a rejeição do teísmo como algo irracional, injustificado ou ilegítimo *prima facie*, como diversos autores têm feito há séculos, principalmente a partir do Iluminismo, funda-se em pressupostos equivocados.

REFERÊNCIAS

- BEILBY, James. *Epistemology as Theology: an evaluation of Alvin Plantinga's religious epistemology*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.
- CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I, Livro I. São Paulo: Unesp, 2008.
- CLIFFORD, William Kingdon. A Ética da Crença. In: MURCHO, Desidério (org.). *A ética da crença*. Lisboa: Bizâncio, 2010.
- DEROSE, Keith. Voodoo Epistemology. Disponível em <http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/derose_keith/voodoo_epistemology.pdf>. Acesso em: 30 out. 2013.

FLEW, Anthony. *Deus Existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada*. São Paulo: Ediouro, 2008.

HOITENGA, Dewey. *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1991.

KIM, Joseph. *Reformed Epistemology and the problem of religious diversity: Proper Function, Epistemic Disagreement, and Christian Exclusivism*. Eugene: Pickwick Publications, 2011.

MARTIN, Michael (org.). *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

MOROS CLARAMUNT, Enrique Roberto. Alvin Plantinga. In: FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco; MERCADO, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Disponível em <<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/plantinga/Plantinga.html>>. Acesso em 13 jul. 2014.

PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Warrant: the current debate*. New York: Oxford University Press, 1993a.

_____. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993b.

_____. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. *Conhecimento de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. A objeção reformada à teologia natural. In: MCKIM, Donald K. *Grandes Temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.

_____. Será a crença em Deus apropriadamente básica. In: MURCHO, Desidério (org.). *A ética da crença*. Lisboa: Bizâncio, 2010.

_____. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). *Faith and rationality: Reason and Belief in God*. Virgínia: University of Notre Dame Press, 1983.

_____; TOOLEY, Michael. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, 2008.

_____. Reformed Epistemology. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

_____. Justification and Theism. In: SENNETT, James (ed.). *The analytic theist: an Alvin Plantinga reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. Two Dozen (or so) Theistic Arguments. In: BAKER, Deane-Peter (ed.). *Alvin Plantinga*. New York: Cambridge University Press, 2007.

PORTUGAL, Agnaldo C. Filosofia analítica da religião como pensamento pós-“pós-metafísico”. *Horizonte*, vol. 8, nº 16, jan./mar. 2010, p. 80-98

SMITH, Quentin. The Metaphilosophy of Naturalism. *Philo*, vol.4, nº 2, 2001.

TALIAFERRO, Charles. Filosofia da religião. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, Eric P. (eds.). *Compêndio de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

A função dos ritos e a crítica da religião natural

José Benedito de Almeida Júnior

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a crítica da Religião Natural - tanto na sua vertente do deísmo quanto na do teísmo - à ritualística religiosa, especificamente a católica. Os contextos intelectual e histórico que ambientaram a fundamentação teórica das críticas, que pretendemos apresentar, será o Iluminismo Francês, especialmente sob a ótica das obras de Voltaire, Rousseau e Diderot que consideram os rituais como “encenações” ou até mesmo “superstições” sem qualquer valor real para a Religião. A partir destas críticas, nosso objetivo será demonstrar que a tentativa de desqualificar a religião – postura de Diderot - ou fundar um credo religioso sem os ritos – posturas de Voltaire e de Rousseau – pode atingir o objetivo de reduzir o poder do clero, mas empobrece sobremaneira a vida simbólica. Para fundamentar esta segunda parte desta apresentação, lançaremos mão das obras de Mircea Eliade e de Carl Gustav Jung. Para estes autores as religiões mantiveram e mantêm sua ritualística, a despeito das críticas do ponto de vista de uma religião racional, uma vez que os ritos não são apenas encenações, mas a reatualização das histórias que o rito revive.

PARTE I

As duas perspectivas críticas aos ritos

Podemos dizer que há duas perspectivas críticas aos ritos. A primeira delas é *política* e a segunda *religiosa*.

Sobre a primeira podemos dizer que Rousseau e Voltaire tem extrema preocupação com o fato de os sacerdotes das religiões oficiais terem poderes civis sobre os cidadãos o que, em primeiro lugar, choca-se com o poder do Estado e com a liberdade de consciência, em segundo lugar, com o fato de que serem os detentores da *liturgia* lhes dava privilégios e poderes sobre os demais, fiéis ou não de seus cultos. Assim, há uma *crítica política* aos ritos: diminuir sua importância para a fé e para a ordem social era uma forma de reduzir os problemas de intolerância civil e religiosa que havia assolado a Europa desde o século XVI.

Contudo, como vimos, ambos filósofos consideram importante a existência de cultos oficiais, estabelecidos por lei, aos quais todos os cidadãos tenham que comparecer, senão por fé, pelo menos por civildade, pois adotam o paradigma de Maquiavel: a religião é útil, pelo menos, como um freio para os poderosos e, acrescentaríamos para todos os cidadãos.

No verbete *Religião* do *Dicionário filosófico*, Voltaire propõe a separação entre a religião teológica e a religião de Estado. Esta divisão estabeleceria a liberdade religiosa e a impossibilidade de uma religião tornar-se oficial. Voltaire propõe, ainda que os batizados continuassem sendo registrados nas igrejas e também que houvessem dias consagrados à adoração, determinados pelo calendário oficial, além disso: “que haja mesquitas, igrejas, templos, dias consagrados à adoração e ao repouso, **ritos estabelecidos pela lei; que os ministros de tais ritos gozem de consideração mas não de poder**”.¹

Rousseau, por seu turno, irá afirmar a importância social dos ritos nos cultos públicos tanto no intertexto do *Emílio* chamado *A profissão de fé do vigário de Savóia*, quanto em suas *Confissões*. Para ele, um cidadão deve comparecer ao templo da religião oficial de seu país nos dias em que a lei prescreve a consagração. Tal não é um dever de fé, mas de sociabilidade. Da mesma forma que os ministros dos cultos go-

¹ VOLTAIRE. Dicionário filosófico e outras obras. Trad. Marilena S. C. Berlinck *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 284.

zam inevitavelmente de certo poder derivado de sua função, também ficariam mais expostos à opinião pública, sendo que seu comportamento privado torna-se objeto de interesse público.

É importante observar que os conflitos entre sacerdotes, xamãs, feiticeiros e muitos outros, com as comunidades também são observáveis em diversas situações. Assim, inegavelmente, o domínio dos ritos traz ao mesmo tempo certo poder temporal e uma relação de apreço ou de conflito para com os outros membros da comunidade.

Nesta apresentação não iremos desenvolver esta perspectiva de crítica aos ritos, vamos nos ater com mais detalhes à *crítica religiosa* e suas conseqüências.

PARTE II

A crítica religiosa

Em linhas gerais podemos dizer que as correntes da **religião racional** e da **religião natural**, pelo fato de manifestar-se em todas as sociedades humanas, consideram a religião uma pertença da natureza humana. Os ritos, por sua vez, pertencentes ao universo da cultura. Desta forma, não são intrínsecos à religião, somente apêndices desnecessários. Ritos tornam-se, nesta perspectiva, sinônimo de superstições: crenças infundadas; gestos, atos e palavras, cuja realização em nada interferem na vida das pessoas e das comunidades.

Porém, como veremos na terceira parte deste trabalho, eliminar ou tentar eliminar os ritos das tradições religiosas, ou ainda, criar novas tradições sem ritos, pode trazer conseqüências sociais e psicológicas não tão bem compreendidas pelos iluministas franceses e os filósofos que seguiram sua senda de reflexões. Ainda que a crítica política tenha tido uma grande importância para o fim das manifestações de intolerância, especialmente, as guerras, a crítica religiosa trouxe outra sorte de conseqüências as quais podemos chamar de efeitos colaterais psíquicos. Iniciemos nossa análise pela posição de Voltaire.

Voltaire visita o templo Quacre e, entre os prós e contras da religião, destacou nesta descrição o cerimonial sem ritos pré-estabelecidos a não ser o de quem se sentir tomado pelo espírito santo exponha sua palavra.

Ao entrar com meu guia, os demais já estavam reunidos. Havia mais ou menos quatrocentos homens e trezentas mulheres; estas escondiam o rosto sob os leques, e aqueles permaneciam cobertos com seus chapelões. Estavam todos sentados, num profundo silêncio. Passei por eles sem que um só erguesse os olhos para mim. O silêncio durou por volta de um quarto de hora. Por fim, um deles levantou-se, tirou o chapéu e, depois de algumas caretas e de alguns suspiros, despejou, em parte pela boca, em parte pelo nariz, um galimatias tirado do Evangelho, segundo acreditava, e incompreensível tanto para ele quanto para os outros. Quando o contorcionista terminou seu belo monólogo e a assembléia se separou, muito edificada e estúpida, perguntei ao meu homem por que os mais sábios dentre eles suportavam tais bobagens. “somos obrigados a tolerá-las”, disse-me, “por que não podemos saber se um homem que se levanta para falar será inspirado pelo espírito ou pela loucura. Na dúvida, escutamos pacientemente. Permitimos até mesmo que as mulheres falem. Muitas vezes, dois ou três de nossos devotos sentem-se inspirados ao mesmo tempo e, então, faz-se um bonito barulho na casa do Senhor.”²

Mais adiante destacará que, na opinião dos Quacres, a vinda de Jesus à terra trouxe a libertação de todos os antigos ritos, que o próprio Cristo não houvera estabelecer rito algum. Voltaire, evidentemente, discorda da forma como o pensador religioso utiliza passagens das *Escrituras*, porém não entra em debate com ele, seu interesse é descrever criticamente a religião para os leitores e não debater com os fiéis os fundamentos da religião.

O fundamento desta crítica está na concepção, como dissemos, dos ritos, pois sendo supérfluos servem mais às vaidades dos homens do que à verdadeira fé. As descrições da religião dos quacres, conforme Voltaire, apresenta uma tentativa de praticar a religião coletivamente sem a realização de ritos, eliminando sacramentos fundamentais para a tradição cristã, como o batismo e a comunhão:

“Meu filho, somos cristãos e tentamos ser bons cristãos, mas não pensamos que o cristianismo consista em jogar um água fria com um pouco de sal sobre a cabeça” (1973, p. 09)

² VOLTAIRE. Dicionário filosófico e outras obras. Trad. Marilena S. C. Berlinck *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 11

Sobre a comunhão: “nenhuma comunhão, a não ser a dos corações.” (1973, p. 10)

Neste mesmo sentido, podemos destacar também uma corrente religiosa muito forte no século XVIII chamada de socinianismo um caso típico de religião racional ou deísmo. Fundada por Lélío Socino (1525 – 1562) e continuada por seu sobrinho Fausto Socino (1539 – 1604) propunha a idéia fundamental de que a razão é suficiente para conhecer Deus e a salvação humana. Que a Bíblia é uma mensagem divina, mas pode e deve ser interpretada pela razão. Rejeitam dogmas fundamentais dos católicos: a trindade, o pecado original, qualquer tipo de mistério. Por fim, os socinianos mantiveram o batismo e a comunhão, contudo, tais ritos tinham apenas caráter memorativo, sem nenhuma eficácia transcendental.

Esta crítica aos ritos pode ser compreendida na perspectiva de duas correntes de pensamento religioso identificadas por Diderot: o deísmo e o teísmo. Tal distinção, como veremos, não modifica o princípio fundamental: de que os ritos são superstições, portanto desnecessárias à verdadeira fé. Conforme as palavras de Diderot:

O teísta é aquele que está convencido da existência de Deus, da realidade do Bem e do Mal moral, da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras, mas recusa a revelação que não se apresente a ele; nem a admite nem a nega. O deísta, ao contrário, está de acordo com o teísta somente sobre a existência de Deus e a existência do Bem e do Mal moral; nega a revelação, duvida da imortalidade da alma, das penas e das recompensas futuras.³

Passemos, agora, ao pensamento de Rousseau herda duas tradições de crítica ao rito.

A primeira é a filosófica: desde Epicuro e Demócrito (filósofos com grande influência no iluminismo) a religião e os ritos especificamente são considerados mera superstição (citar os trechos mais significativos de Epicuro)

A segunda é a crítica protestante à idolatria católica. Os protestantes herdam a tradição de não reverenciar imagens e santos; além disso, os ritos da missa (das missas) são considerados superstição, como vimos

³ LAGRÉE, D. *La religion naturelle*. Paris: PUF, 1991, p. 63

mais acima, especialmente no caso dos socinianos e dos quacres. Ainda que admitam determinados ritos ou são apenas memorativos ou muito limitados, não há formação propriamente de uma liturgia.

Assim, os ritos são considerados dispensáveis para a verdadeira fé (para os religiosos) e até mesmo perigosos na medida em que favorecem à superstição (para os religiosos protestantes e para os filósofos). No *Emílio*, Rousseau descreve uma sua concepção de que a valorização dos rituais pode induzir o culto à superstição, ao orgulho e ao fanatismo, de forma que não representem a verdadeira fé:

Não confundamos o cerimonial da religião com a religião. O culto que Deus pede é o do coração e este, quando sincero, é sempre uniforme. É de uma vaidade maluca imaginar que Deus se interesse tanto pela forma da vestimenta do padre, pela ordem das palavras que ele pronuncia, pelos gestos que faz no altar, por todas as suas genuflexões.⁴

Da mesma forma que o socinianismo, os calvinistas reduzem ao máximo a quantidade de ritos em seus cultos e, via de regra, os mantém apenas em caráter figurativo e social. Não há qualquer valor transcendental. Neste sentido, a crítica calvinista e filosófica de Rousseau atinge também o cristianismo ortodoxo grego, tal como veremos na *Nova Heloísa*. Em essência, a origem das superstições se encontra nas práticas das religiões positivas. O senhor de Wolmar, homem racionalista, rebela-se contra o absurdo destas práticas religiosas, marcadas pela superstição e pelo fanatismo, úteis para o cegamento dos fiéis, tal como descrito na *Ficção Sobre a Revelação*. Wolmar foi levado por uma má educação a se tornar ímpio e, para não sê-lo, torna-se ateu. Nesse caso, ateu não significa exatamente “aquele que não crê em Deus”, mas aquele que não acredita na revelação das religiões positivas que resultam, via de regra, em idolatria.

O sr. de Wolmar, educado no rito grego, não era feito para suportar o absurdo de um culto tão ridículo. Sua razão, por demais superior ao jugo imbecil que lhe queriam impor, sacudiu-o cedo

⁴ ROUSSEAU, J. – J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 345; O.C., Seuil, v. III, p. 205.

com desprezo e, rejeitando ao mesmo tempo tudo o que lhe vinha de uma autoridade tão suspeita, forçado a ser ímpio, tornou-se ateu.⁵

PARTE III

A vida simbólica

A tendência de submeter a religião e a fé aos critérios exclusivos da razão trouxeram, do ponto de vista político a possibilidade do convívio tolerante entre os diversos credos, pois a separação da vida civil e da vida religiosa só pode ser feito se os fundamentos da sociedade política não estiverem calcados sob o mesmo piso da sociedade de fé; se as leis religiosas (que regulam inclusive a liturgia) não forem as mesmas que as leis civis. Curiosamente, foi o próprio cristianismo que determinou o fim das religiões nacionais, criando a possibilidade de cidadãos de uma mesma nação professarem credos diferentes e, portanto, cidadãos de diferentes nações serem irmãos na mesma fé. Tais conseqüências políticas, no entanto, ficarão para outra ocasião. Neste trabalho avancemos para a concepção de vida simbólica.

A filosofia e o protestantismo, especialmente em vertentes mais radicais como os quacres e o socinianismo, ou mais moderadas como o calvinismo e o luteranismo, tenderam a empobrecer a vida simbólica ao considerarem o rito apenas como gestos, palavras e paramentos memorativos ou vazios de significado real. Assim o debate sobre *transubstanciação* e *consustanciação* não se limita a uma mera questão filosófica, a adoção das práticas durante os cultos tem implicações na psicologia profunda dos indivíduos e das comunidades. Este empobrecimento da vida simbólica expõe os indivíduos muito mais às neuroses e psicoses. Ora, não se trata de afirmar que os católicos não estão sujeitos. Uma vez que todas as religiões tornaram-se mais “anêmicas” os efeitos da participação dos ritos e dos mistérios da vida podem ser uma resposta adequada às pressões da vida. “A absolvição e a sagração comunhão for real, se o rito e o dogma expressarem plenamente a situação psicológica do indivíduo, ele pode ser curado. Mas se o rito e

⁵ ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou a Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Monteiro. São Paulo-Campinas: Hucitec – Ed. da Unicamp, 1994, p. 508; O.C., Gallimard, v. II, pp. 588 – 589.

o dogma não expressarem plenamente a situação psicológica do indivíduo, ele não pode ser curado.”⁶

Para compreendermos o fenômeno do crescimento de neuroses e psicoses nas sociedades urbanizadas e industriais, utilizemos a concepção de “vida simbólica” tal como Carl Gustav Jung a compreende e, talvez, ampliarmos um pouco seu espectro.

Jung parte da constatação que protestantes e judeus apresentam um número maior de complexos ou de manifestação de complexos⁷ e que os católicos os apresentam em número menor destes complexos provavelmente em virtude da confissão e da própria estrutura do seu culto (daí os estudos de Jung sobre a Missa). Sobre o protestantismo Jung afirma que suas divisões constantes são um sinal de vida e não vê nisso um problema. “Porém, do ponto de vista da vida simbólica é muito mais pobre, mas infelizmente, no sentido eclesial, isto não é um belo sinal de vida, porque não há dogmas e nenhum rito. Falta a vida tipicamente simbólica.”⁸

Façamos, então, uma breve digressão para melhor definirmos o sentido de “vida simbólica” antes de avançarmos para as conseqüências desta perda. O sentido de “símbolo” para Jung é bastante complexo, por isso, tentemos reduzi-lo para este trabalho esperando que não distorça muito seu sentido.

Assim, uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto “inconsciente” mais amplo quenunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão. (p. 20)

[...] esta é uma das razões por que todas as religiões empregam uma linguagem simbólica e se exprimem através de imagens. Mas este uso consciente que fazemos de símbolos é apenas um aspecto de um fato psicológico de grande importância: o homem também produz símbolos, inconsciente e espontaneamente na forma de sonhos. (p. 21)

⁶ JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 272.

⁷ Jung está baseado nas pesquisas de HENRY A. MURRAY *Explorations in Personality. A clinical and Experimental Study of Fifty Men College Age*. Editado pela clínica psicológica de Havard.

⁸ JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 272.

O sentido de simbólico, deriva claramente da concepção de *numen* tal qual expressa por Rudolf Otto, em *O Sagrado*. Para Rudolf Otto nós filósofos reduzimos o sentido de sagrado ao que é bom, o bem absoluto. No entanto, para termos o sentido do sagrado mais próximo do que expressado nas religiões devemos nos atentar para o fato de seu aspecto “numinoso”: uma certa experiência do *mysterium* que não é captável pela razão e, nem por isso, deixa de ter existência real.

O que é, por fim, “vida simbólica”? É a experiência de uma vida que vai além do massacrante cotidiano, onde somos participantes ativos do ritual da vida. A ausência de uma “válvula de escape” do cotidiano banal é uma urgência que as religiões ofereciam; talvez, a mesma vivem os povos onde sagrado e profano se harmonizam e entrecruzam, onde o universo mítico não foi banido para o campo das superstições. De toda forma, sua ausência expõe o indivíduo às neuroses. Nas palavras de Jung:

A pessoa humana precisa de vida simbólica. E precisa com urgência. Nós só vivemos coisas banais, comuns, racionais ou irracionais – que naturalmente estão dentro do campo de interesse do racionalismo, caso contrário não poderíamos chamá-las de irracionais. Mas não temos vida simbólica. Onde vivemos simbolicamente? Em parte alguma, exceto onde participamos do ritual da vida. Mas quem de muitos de nós participa do ritual da vida? Muito poucos. E quando se olha para a vida ritual da Igreja protestante é quase nula. Até mesmo a sagrada comunhão foi racionalizada. Falo isso do ponto de vista suíço: na Igreja suíça de tradição zwingliana, a sagrada comunhão não é uma comunhão, mas um memorial. Também não há missa, não há confissão, não há ritual nem vida simbólica.⁹

[...] e pelo fato de as pessoas não terem isso (vida simbólica), não conseguem sair dessa roda viva, dessa vida assustadoramente maçante e banal onde são “nada mais do que”. No rito estão próximas de Deus; são até mesmo divinas. Pensemos apenas no sacerdote da Igreja Católica que está na divindade: ele traz a si mesmo como sacrifício no altar; ele mesmo se oferece como sacrifício. Onde temos consciência de fazer isso? Em lugar nenhum! Tudo é banal, tudo é “nada mais do que”; e por isso as pessoas são neuróticas.¹⁰

⁹ JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 273

¹⁰ JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 273.

Estas coisas entram fundo e não é de admirar que as pessoas fiquem neuróticas. A vida é racional demais, não há existência simbólica em que sou outra coisa, em que desempenho um papel, o meu papel, como um ator no drama divino da vida.¹¹

Neste sentido, os rituais católicos de confissão, missa e acrescentaríamos das rezas oferece uma possibilidade de compreensão e participação no mistério da vida, mesmo em condições bem adversas que a vida pode proporcionar. A situação é tanto pior para o racionalismo extremo que banuiu definitivamente o mundo dos deuses, o universo sagrado para o campo da superstição. Ocorre que a vida simbólica, não sendo uma opção mas uma necessidade, acaba mergulhando no universo inconsciente e emerge na forma de sonhos, fantasias e visões que abalam as certezas conscientes. O indivíduo, quando mais fragilizado pelas pressões da vida, não tem como re-harmonizar o universo que se tornou caótico em torno dele.

Não há mais deuses que pudéssemos invocar em auxílio. As grandes religiões sofrem no mundo todo de crescente anemia porque os numes prestativos fugiram das matas, rios, montanhas e animais, e os homens-deuses sumiram no submundo, isto é, no inconsciente. E supomos que lá eles levem uma existência ingnomiosa entre os restos de nosso passado, enquanto nós continuamos dominados pelo grande *Déesse Raison* que é nossa ilusão dominadora.¹²

Neste sentido é que a perda da vida simbólica, seja pelo racionalismo puro e simples, ou por seu efeito de enfraquecer o aspecto numinoso dos mitos e dos ritos, expõe-nos a todos às neuroses. Sobre a relação entre mitos e ritos e as neuroses afirma Joseph Campbell:

“os mitos são os suportes mentais dos ritos; e os ritos, a ratificação física dos mitos. Absorvendo os mitos do seu grupo social e participando de seus ritos, o jovem é estruturado para se harmonizar com seu ambiente social, bem como com o natural, e transformado de um produto natural amorfo, nascido prematuramente, em um membro bem definido e competente de alguma ordem social específica e que funciona eficientemente. (p. 43)

¹¹ JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 273.

¹² JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 260.

Na obra *O poder do mito*, Campbell afirma que uma das tarefas dos mitos é justamente auxiliar o ser humano superar as etapas da vida, como por exemplo, da adolescência para a vida adulta e desta para o mistério da morte. Assim, o empobrecimento da vida simbólica retira estas orientações que os mitos e os ritos continham e deixa o indivíduo à mercê de seus fantasmas inconscientes que se projetam em forma de sombras no mundo exterior. Já na obra *Para viver os mitos*, afirma:

Um neurótico poderia ser definido, sob esse prisma, como alguém que falhou em atravessar completamente o limiar crítico de seu “segundo nascimento” de adulto. Os estímulos que deveriam evocar nele pensamentos e atos de responsabilidade evocam, em vez disso, pensamentos e atos de fuga rumo à proteção, de medo de punição, de necessidade de conselho e assim por diante. Ele precisa corrigir continuamente a espontaneidade de seus padrões de resposta e, como uma criança, tenderá a atribuir seus fracassos e seus problemas aos pais ou àquele conveniente pai substituto, ao Estado, à ordem social por cujo intermédio é protegido e mantido. Se a primeira exigência de um adulto é a de que ele deve assumir, para si mesmo, a responsabilidade pelos seus malogros, por sua vida e pelos seus atos, dentro do contexto das atuais condições do mundo em que habita, então é simplesmente um evento psicológico elementar o fato de que ninguém jamais irá se desenvolver até esse estado se estiver pensando continuamente na grande coisa que ele teria sido se apenas as condições de sua vida fossem diferentes: se os seus pais fossem menos indiferentes às suas necessidades, se a sociedade fosse menos opressiva ou se o universo fosse disposto de outra maneira.¹³

CONCLUSÕES

A legítima luta contra os desmandos que os detentores dos poderes sacerdotais exerciam – e exercem – sobre os fiéis ganhou dimensões bastante acentuados do Iluminismo para cá. Para que a luta política fosse vencida, era preciso que o núcleo do poder sacerdotal fosse enfraquecido: seu papel intermediário entre o profano e o sagrado. Assim, os cultos baseados em complexas liturgias foram perdendo espaço para a “verdadeira fé” que é a do coração. O mistério não é mais uma *transubstanciação*, mas uma *consubstanciação*.

¹³ CAMPBELL, J. *Para viver os mitos*. Trad. Anita Moraes. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 44

No entanto, um efeito colateral desta luta política foi o empobrecimento da vida simbólica e sua conseqüente exposição das pessoas à vida comum, banal, material. Sem haver nenhum mistério maior do qual somos participantes, de um ritual da vida que deve ser renovado a fim de que o caos possa ser reduzido a cosmos, até que as pressões da vida o desarmonizem novamente.

Podemos dizer, enfim, indo além do que os autores citados propuseram que é necessária uma vida simbólica, mas essa não pode ser artificial, ela deve fazer sentido de tal modo que tenha o efeito de harmonizar o caos, transmutando-o em cosmos. A mais rica experiência de vida simbólica é a fé e a vivência dos ritos e dos mitos. Lembrando do que afirma Eliade, os mitos contam apenas a verdade, aquilo que realmente aconteceu. Ora, vivendo esta experiência pelo rito (não como um memorial, mas uma vivência de fato, como no ritual da comunhão) participa-se do mesmo momento em que os entes sobrenaturais instauraram a ordem ou que perdoaram todos os pecados.

Há outra forma de vida simbólica: o divertimento em suas mais diversas formas. Contudo, se o divertimento torna-se também um banal cotidiano, massacrante e sem qualquer significado transcendental ele também se perde.

Neste caso, resta somente uma forma de vida simbólica espontânea: as neuroses. Dizemos, portanto, que as neuroses são ritos involuntários que se manifestam com mais intensidade quanto menos rica é a vida simbólica vivida pelas pessoas. Assim, podemos compreender o paradigma freudiano de que as religiões são neuroses coletivas: pois elas proporcionam a experiência do rito.

Além disso, devemos lembrar – com *O Alienista* de Machado de Assis – que as neuroses em si não são problemas e que todos nós, católicos, protestantes, budistas, ateus temos nossas neuroses. Elas funcionam como pequenos rituais que dão harmonia ao caos do mundo exterior, do profano; pequenas emanções do sagrado. Contudo, por serem involuntárias, surgem apenas por não conseguirmos um lugar para harmonizar o que está fora do lugar. Se estes complexos neuróticos tornam-se autônomos então é preciso meios de evitar que cresçam e dominem o indivíduo tornado-se psicoses.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito. Os conceitos de arquétipo em Carl Gustav Jung e Mircea Eliade. In: *Entre o mito, o sagrado e o poético: ecos de uma sinfonia*. Org. Betina Ribeiro Rodrigues da Cunha. Belo Horizonte: FAPEMIG; Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. Trad. Adail U. Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. Trad. Betty S. Flowers. São Paulo: Ed. Palas Athena, 2008.
- CAMPBELL, J. *Para viver os mitos*. Trad. Anita Moraes. São Paulo: Cultrix, 2006.
- ELIADE, M. *Ferreiros e Alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ELIADE, M. *História das crenças e idéias religiosas*. Trad. Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. (obra em três volumes)
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, M. *the sacre in the secular world*. Cultural Hermeneutics, 1, 1973.
- ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. Trad. Fernando Tomáz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica*. Trad. Araceli Elman, Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNG, C. G. (org.) *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- JUNG, C. G. *Os símbolos da transformação na missa*. Trad. Pe. Dom Mateus Raimalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNG, C. G. *Misterium coniunctiones* Trad. Waldemar Amaral. Petrópolis: Vozes, 1990.
- JUNG, C. G. *O Eu e o inconsciente*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1987.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno: à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

ROUSSEAU. J.-J. *Emílio ou da educação*. Trad. Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

ROUSSEAU. J.-J. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico e outras obras*. Trad. Marilena S. C. Berlinck *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

A consciência na teoria metapsicológica freudiana

Fátima Siqueira Caropreso

Universidade Federal de Juiz de Fora

A teoria psicanalítica freudiana se constitui recusando a definição do campo do psiquismo pela presença da consciência; no entanto, ao mesmo tempo, ela nunca deixou de considerar a consciência como sendo algo essencial e indispensável ao conhecimento da mente. A partir do momento em que Freud desvincula os conceitos de mente e consciência, surge a necessidade de explicar como esta última se relaciona com o restante do psiquismo e quais são suas condições de possibilidade. Como, para Freud, o mental é, essencialmente, o representacional, esse problema pode ser expresso como o da relação entre *consciência* e *representação*, no âmbito da reflexão sobre a natureza do psíquico que ele denominou *metapsicologia*.

A primeira e mais extensa reflexão freudiana sobre a consciência está presente no *Projeto de uma psicologia*. Nesse texto, a noção de um psiquismo inconsciente é, pela primeira vez, claramente afirmada na teoria freudiana e a questão da relação entre a consciência e a representação passa a ser focalizada. No capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*, Freud dá continuidade à reflexão sobre o problema da relação entre a consciência e a representação iniciada em 1895. O objetivo deste trabalho é fazer uma análise de como a possibilidade da consciência de um processo psíquico é concebida na teoria metapsicológica freudiana formulada no *Projeto....* e em *A interpretação dos sonhos*, dando assim

continuidade ao exame do modo como o problema da consciência se formula e se desenvolve na obra de Freud (Simanke e Caropreso, 2005; Caropreso, 2008; Caropreso 2010).

PRIMEIRA FORMULAÇÃO DO PROBLEMA: O PROJETO DE UMA PSICOLOGIA

No *Projeto*, Freud se propõe a explicar a totalidade dos processos psíquicos partindo de dois postulados principais: o *neurônio* – que seria a unidade material e funcional do sistema nervoso ou do “aparelho neuronal” – e a *quantidade* – que é definida como algo que diferencia a atividade do repouso e que está submetida às leis gerais do movimento (a lei da inércia, sobretudo). A tendência primordial do aparelho que daí decorre – o “princípio da inércia neuronal” – seria então, anular todo o aumento quantitativo, descarregando a quantidade recebida pela via mais direta possível. Essa tendência pode ser entendida como direcionada para evitar o desprazer, pois Freud identifica, nesse momento de sua teoria, o aumento no nível de excitação com o desprazer e a sua diminuição com o prazer. Se o aparelho recebesse apenas quantidades de origem externa (“quantidades exógenas”, como diz Freud), seria possível, em princípio, por meio do movimento reflexo, descarregá-las totalmente e, assim, manter o sistema livre de qualquer aumento quantitativo permanente. Mas, além das quantidades exógenas, o aparelho neuronal receberia também quantidades endógenas de origem somática, e estas não poderiam ser suprimidas apenas através do mecanismo reflexo. Embora os movimentos reflexos funcionem como um meio de descarga para essas quantidades oriundas das necessidades vitais, eles não são capazes de afastar o organismo da fonte da estimulação, como podem fazê-lo em princípio, com relação às quantidades exógenas provenientes do mundo físico; em outras palavras, as respostas reflexas não permitem, nesse caso, a “fuga do estímulo”.

O cancelamento de uma fonte interna de estímulos dependeria de uma atuação mais complexa sobre o mundo, como por exemplo, aquela necessária para a obtenção de alimento, no caso da fome. Para que a estimulação endógena pudesse cessar, seria necessário o que Freud chama de uma “ação específica”, a qual, devido à sua complexi-

dade, teria como condição certo acúmulo de quantidade no aparelho, impondo uma modificação de sua tendência fundamental originária: em vez de trabalhar para manter o nível interno de quantidade igual a zero, a tendência dominante passaria a ser mantê-lo constante no nível mínimo necessário para a ação específica. Assim, o princípio da inércia daria lugar ao que Freud denomina “tendência à constância”. No entanto, essa tendência não se oporia ao princípio de inércia; ao contrário, atuaria em seu favor, criando condições para que a quantidade endógena fosse, de fato, descarregada da forma mais eficiente.

Três sistemas de neurônios comporiam o aparelho neuronal: o primeiro seria o sistema de percepção *phi*, cuja função seria receber as quantidades de estímulo provenientes da periferia do sistema nervoso e transmiti-las, enfraquecidas e fracionadas, ao sistema vizinho *psi*; esse sistema *psi* seria um sistema de memória, onde se constituiriam as *representações*; o terceiro sistema – ômega – seria responsável pela consciência. Esses sistemas não se diferenciariam uns dos outros devido à natureza dos neurônios que os compõem, mas sim devido ao modo distinto de ação da quantidade em casa um deles. Entre os neurônios, haveria “barreiras de contato”, as quais ofereceriam certa resistência à passagem da excitação de um neurônio para outro, fazendo com que apenas as quantidades cuja intensidade fosse superior à da resistência das barreiras conseguissem passagem. Quando isso ocorresse, a barreira de contato seria “facilitada”, fazendo com que, numa segunda ocupação dos neurônios correspondentes, a resistência encontrada fosse menor, e a quantidade fluísse mais facilmente naquela direção. A facilitação diferenciada das barreiras de contato faria com que se constituíssem caminhos preferenciais no aparelho, os quais tornariam possível a memória, ensejando a repetição de processos anteriormente ocorridos. Apenas no sistema *psi* as barreiras de contato seriam capazes de oferecer resistência à passagem da excitação; no sistema de percepção *phi*, a intensidade da quantidade recebida seria superior à da resistência das barreiras de contato, de modo que, nesse sistema, essas barreiras estariam totalmente facilitadas e, portanto, incapazes de exercer qualquer função: nos termos de Freud, *phi* seria um sistema completamente permeável à quantidade. Já em *psi* – que receberia a quantidade exógena indiretamente, através de *phi* – as ocupações

seriam menos intensas, devido ao fato de que a estrutura ramificada de *phi* faria com que a corrente excitatória se distribuísse ao longo de diversos caminhos neuronais, incidindo sobre *psi* em vários pontos. Assim, a cada aumento de quantidade em *phi*, o sistema de memória seria ocupado em vários pontos com intensidade menores, em vez de ser ocupado muito intensamente em um único ponto. Assim, a quantidade que alcançasse *psi* possuiria intensidade inferior à da resistência das barreiras de contato e, por isso, para conseguir abrir passagem, uma mesma barreira teria que ser afetada pela ocupação de dois ou mais neurônios simultaneamente.

Em cada passagem da quantidade pelas barreiras de contato, a resistência oferecida seria atenuada, de modo que, numa segunda ocupação da mesma barreira, a resistência encontrada seria menor. Assim, surgiram caminhos preferenciais para o curso da excitação no sistema *psi*, os quais constituíram a base da memória. Um circuito de neurônios ocupados cujas barreiras de contato estivessem facilitadas entre si constituiria uma representação, segundo o que se pode inferir daquilo que Freud aí propõe. Na ausência de uma ocupação atual, a representação continuaria existindo, por assim dizer, em potência, dado que as facilitações assegurariam a possibilidade de uma nova ocorrência do mesmo processo, isto é, elas tornariam possível uma nova ocupação do mesmo circuito e, com isso, assegurariam a possibilidade do ressurgimento da representação.

O sistema de memória estaria conectado, de forma direta, ao interior do corpo, de modo que sobre ele incidiria também a excitação somática de origem endógena. O modo de ação da quantidade endógena seria diferente daquele da exógena e, por esse motivo, Freud é levado a dividir o sistema *psi* em dois subsistemas: “*psi* do manto”, que receberia quantidade exógena via *phi* e “*psi* do núcleo” que receberia quantidade endógena diretamente do interior do organismo. O conjunto de ocupações de *psi* do núcleo constituiria o que Freud então define como a parte constante do “eu”.

De acordo com a teoria do aparelho neuronal, a constituição das representações precederia e seria independente da consciência. As representações se constituíram no sistema de memória *psi* e apenas secundariamente, com o prosseguimento do processo até o sistema

ômega – que estaria diretamente ligado a *psi* - elas poderiam dar origem a qualidades sensoriais e, então, virem a se tornar conscientes. O sistema ômega produziria o que Freud chama de “signos de qualidade”, que seriam, então, enviados a *psi*. A produção desses signos seria condição necessária para uma representação se tornar consciente, mas não seria condição suficiente: os signos recebidos pelo sistema de memória teriam que ser antes focalizados pelo mecanismo da “atenção” – que seria uma das funções do eu – para que a representação fosse de fato apreendida conscientemente. Se essa focalização pela atenção não ocorresse, mesmo tendo sido produzidos os signos de qualidade, a representação não alcançaria a consciência.

Como Porchat (2005) analisa em detalhe, o mecanismo da atenção é definido de maneiras bastante diferentes nos diversos textos freudianos. No *Projeto*, Freud concebe a atenção como uma ocupação de signos de qualidade recebidos por *psi* do manto, uma ocupação que partiria do eu (isto é, do núcleo de *psi*) e seria condicionada biologicamente. Esse condicionamento biológico do eu, que o levaria a manter uma ocupação constante dos signos de qualidade, deve-se ao fato de que a falta dessa ocupação, em certos casos, levaria a produção de desprazer. A atenção consistiria, assim, na “segunda regra biológica” a regular os processos no aparelho neuronal, enquanto que o abandono de caminhos que conduzem ao desprazer (a “defesa primária”) consistiria na primeira dessas regras.

No caso das representações constituídas a partir de estimulação proveniente do sistema *phi*, e não a partir de estimulação endógena via *psi* do núcleo, os signos de qualidade sempre seriam produzidos: Freud postula que, de alguma forma, a produção desses signos dependeria apenas das propriedades dos estímulos perceptivos, isto é, daqueles estímulos oriundos do sistema *phi*, embora ele não consiga justificar plenamente essa dependência (Simanke e Caropreso, 2005). No caso dos processos representacionais que se originassem no interior do aparelho, a consciência dependeria das “associações linguísticas”. Freud condiciona a possibilidade de rememoração de uma representação à ligação desta com as associações da linguagem, que constituíram as *representações de palavra*. Ele argumenta que, como a consciência depende do despertar de signos de qualidade e estes últi-

mos provêm de percepções, para que uma representação ocupada pelo eu se tornasse consciente seria necessário que, de alguma forma, fosse produzida uma percepção. A solução encontrada é supor que um dos componentes da representação de palavra – a imagem cinestésica da fala – seria capaz de fornecer esse elemento perceptivo: como os movimentos necessariamente originam percepções, a ocupação das imagens de movimento das palavras faladas levaria à produção de um signo de qualidade e, assim, a *representação* de objeto a ela associada poderia tornar-se consciente.

Com isso, Freud retoma os conceitos de representação de palavra (*Wortvorstellung*) e de representação de objeto (*Objektvorstellung*) que haviam sido propostos em *Sobre a concepção das afasias* (Freud, 1891). A representação de palavra, de acordo esse último texto, formaria um complexo constituído por um intrincado processo de associações, no qual estariam presentes quatro elementos: a imagem acústica, a imagem cinestésica da fala, a imagem visual da leitura e a imagem cinestésica da escrita. A representação de objeto seria também um complexo associativo constituído por diversos tipos de imagens sensoriais. A ligação associativa entre esses dois tipos de representações se daria sempre entre a imagem acústica da representação de palavra e, normalmente, a imagem visual da representação de objeto.

No *Projeto*, ao se questionar sobre a possibilidade de uma representação ocupada pelo eu tornar-se consciente, Freud retorna a esses conceitos. Ele formula a hipótese de que, quando a ocupação de uma representação de objeto seguisse para a imagem acústica da palavra – e, daí, para sua imagem cinestésica –, produzir-se-ia uma percepção que levaria ao despertar de um signo de qualidade, com o que a representação de objeto poderia tornar-se consciente. Dessa forma, com a constituição das representações de palavra, os processos que ocorressem em *psi* estimulados a partir do interior do aparelho poderiam alcançar a consciência, e não mais apenas aqueles incitados por uma estimulação exógena, surgindo, assim, a possibilidade da rememoração consciente. Portanto, enquanto houvesse apenas representações de objeto no aparelho, os processos representacionais que aí ocorressem seriam inevitavelmente inconscientes, com exceção das percepções e das alucinações. Nestas, a consciência seria *imediata*, ou seja, decorreria

única e diretamente das propriedades das percepções ou dos processos que são tomados por percepções. Com a linguagem, surgiria uma segunda forma de consciência uma consciência *mediata*, isto é, intermediada pelos signos linguísticos.

Sendo assim, antes da constituição das associações linguísticas, o pensamento consciente só seria possível se consistisse em uma *ação*, pois só assim haveria percepções associadas a processos internos – nesse caso, ocupação de representações de movimento. Embora ele não explicita claramente como, a partir de certo momento, o pensamento consciente e a ação poderiam diferenciar-se, é possível inferir que isso se tornaria possível com a constituição das associações da linguagem, as quais permitiram que as ações fossem conscientemente lembradas e, conseqüentemente, que não fosse mais imprescindível agir para pensar.

Como vimos, antes da constituição das associações linguísticas, as representações-objeto não teriam nenhuma possibilidade de se tornarem conscientes. Na ocasião da sua constituição, elas poderiam ter sido ou não conscientes, o que dependeria de os signos de qualidade por elas despertados terem sido ou não focalizados pelo mecanismo da atenção do eu. No entanto, mesmo se tivessem sido conscientes na ocasião de sua percepção, elas se tornariam, logo em seguida, inconscientes e permaneceriam sem acesso à consciência até que se associassem a palavras. Portanto, a inconsciência seria, teoricamente, o estado originário de pelo menos algumas representações. Já é possível pensarmos na possibilidade de parte das representações permanecerem “insuscetíveis de consciência” por não se associarem a representações de palavra. De fato, essa última hipótese é explicitada e desenvolvida no artigo metapsicológico *O inconsciente*, de 1915.

Em suma, segundo a teoria apresentada no *Projeto*, o campo da consciência seria mais restrito que o da memória, e apenas uma parte das representações seria acessível à consciência. Esta última, por sua vez, se define como algo que pode ou não vir a se acrescentar a uma parte das representações, desde que cumpridas certas condições. Antes da constituição das associações linguísticas, a única forma de consciência possível decorreria diretamente das propriedades da percepção – ou seja, seria uma *consciência imediata*. A constituição das representações de palavra traria consigo a possibilidade de uma segunda for-

ma de consciência, intermediada pelos signos lingüísticos. Como uma parte das representações de objeto possivelmente não chegaria a ser associada a representações de palavra, poderia haver representações que permanecessem desde sempre “insuscetíveis de consciência”.

A distinção entre as representações suscetíveis e as insuscetíveis de consciência se limitaria, então, ao fato das primeiras serem representações de objeto associadas a palavras e das últimas serem representações de objeto às quais falta essa associação. Tanto as representações suscetíveis quanto as insuscetíveis de consciência seriam, no funcionamento psíquico normal, governadas pelo *processo secundário*. Sendo assim, os processos psíquicos suscetíveis e aqueles insuscetíveis de consciência não possuiriam propriedades intrínsecas diferentes; apenas a presença ou ausência de vínculos com palavras os distinguiria. Portanto, se, no *Projeto*, encontra-se já a hipótese de um inconsciente dinâmico, constituído por processos inconscientes e psiquicamente ativos, não há ainda nesse texto a concepção do inconsciente como um sistema, a qual só irá começar a tomar forma na *Carta 52* (Freud, 1950) e em *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900).

CONSCIÊNCIA E REPRESENTAÇÃO EM *A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS*

O esquema do aparelho psíquico proposto por Freud no capítulo 7 do livro *A interpretação dos sonhos* (1900) restringe-se a representar a relação dos processos psíquicos com a percepção e a motricidade, além das relações internas entre os sistemas. A relação entre psíquico e o somático não está ali representada, portanto, se comparado com o aparelho neuronal de 1895, o aparelho psíquico do capítulo 7 corresponderia somente a *phi*, *psi* do manto e ômega.

Freud coloca em um dos extremos do esquema, a percepção e, no extremo oposto, a motricidade, e reafirma que o reflexo permanece sendo o modelo elementar de toda a operação psíquica. A primeira diferenciação estabelecida no aparelho psíquico é entre a percepção e a memória: estas devem ser funções de dois sistemas diferentes, argumenta o autor, devido às mesmas razões já apontadas no *Projeto*, a saber, as exigências contraditórias e incompatíveis que ambas as funções colocam. Enquanto a percepção requer uma capacidade receptiva

sempre igual, a memória requer a conservação de traços duradouros. A percepção fica sendo, então, função do primeiro sistema que compõe o aparelho, e a memória dos sistemas que se lhe sucedem.

A memória não apenas conserva o conteúdo das percepções, como também associa esses conteúdos de acordo com determinadas leis. Freud continua a concebê-la da mesma maneira que no *Projeto*, isto é, como modificações permanentes resultantes da excitação recebida, as quais se produziriam *entre* os elementos dos sistemas e não nos próprios elementos, tendo como consequência a constituição de caminhos preferenciais para a passagem da excitação. Levando-se isso em conta, pode-se dizer que a representação continua a ser pensada como consistindo em um processo associativo.

Freud retoma, em 1900, a ideia que havia sido apontada na Carta 52 (1896) como a tese “essencialmente nova de sua teoria”: a de que haveria vários sistemas de memória nos quais o mesmo conteúdo estaria transcrito e associado de maneira diferente. Na Carta 52, Freud afirmara não saber quantos sistemas deveria haver – no mínimo três, diz ele, provavelmente mais. No esquema do capítulo 7, outros sistemas de memória são incluídos entre o sistema da percepção e o inconsciente. Na seção B deste capítulo, Freud afirma que os dois últimos sistemas mnêmicos – entre os quais se instalaria uma “censura” – seriam o Inconsciente (Ics) e o Pré-consciente (Pcs). Este último estaria ligado à consciência e governaria o acesso à motricidade voluntária. Esses “sistemas”, na verdade, seriam maneiras de representar no modelo do aparelho dois tipos de processos. No início da seção F, Freud afirma:

Se as consideramos com maior atenção, as elucidações psicológicas da seção anterior não nos sugerem a suposição da existência de dois sistemas perto do extremo motor do aparelho, mas sim de dois processos ou de dois modos no decurso da excitação. Para nós dá mesma; sempre devemos estar dispostos a abandonar nossas representações auxiliares quando nos acreditamos em condições de substituí-las por alguma outra coisa que se aproxime mais da realidade desconhecida. (Freud 1900, p. 578)

Esses dois processos, que corresponderiam aos sistemas pré-consciente e inconsciente, seriam os processos primários e os secundários, que já haviam sido apresentados no *Projeto*.. Apesar da repre-

sentação dos sistemas como localidades diferentes (a representação tópica) ser uma representação considerada menos rigorosa, pois o que esta em questão são processos que se sobrepõem e não processos que ocorrem em lugares distintos, ela deve continuar sendo utilizada, argumenta Freud, uma vez que figura de maneira mais simples e compreensível a distinção pretendida.

Os sistemas pré-conscientes e inconsciente estabelecem uma diferenciação clara entre os processos suscetíveis e os insuscetíveis de consciência. Os processos secundários (ou seja, o pré-consciente), por incluírem entre suas associações representações de palavra, seriam suscetíveis de se tornarem conscientes. Os processos primários, ao contrário, seriam insuscetíveis de consciência por dois motivos: em primeiro lugar, por permanecerem, ao menos na normalidade, sob inibição do pré-consciente e, portanto, impedidos de acederem à consciência pela via alucinatoria; em segundo lugar, por não incluírem representações-palavra entre suas associações, o que não lhes permitiria alcançar a consciência pela via normal do pensamento.

No *Projeto*, como vimos, já estava presente a ideia de um psíquico inconsciente e insuscetível de se tornar consciente devido à ausência de vínculos com representações de palavra. A principal novidade do capítulo 7 em relação a isso parece ser a hipótese de que essas representações inconscientes formariam o conteúdo dos processos primários e, portanto, possuiriam propriedades distintas daquelas do psíquico que tem acesso à consciência (atemporalidade, ausência de contradição, mobilidade das ocupações, substituição da realidade exterior pela psíquica). Para representar essas propriedades distintivas, como Freud esclarece mais tarde, no texto *Nota sobre o conceito de inconsciente na psicanálise* (Freud, 1912), é introduzida a concepção dos *sistemas* inconsciente e pré-consciente. Freud também esclarece, no capítulo 7, que tipo de representações comporia o psíquico insuscetível de consciência: não apenas o reprimido – ou seja, representações que foram incorporadas ao sistema pré-consciente, mas acabaram sendo excluídas desse sistema por terem se tornado desprazerosas –, como também moções de desejo que não chegaram a ser incorporadas ao processo secundário, devido ao estabelecimento tardio desse processo, e que, portanto, foram inconscientes desde sempre.

Embora não esteja representada nos esquemas da seção B, Freud diz que a “percepção-consciência” seria a operação psíquica de um sistema particular, ao qual ele atribui a designação abreviada Cs. Esse sistema se situaria ao lado do Pcs – seria o último sistema, o mais próximo da extremidade motora do aparelho – e suas características mecânicas seriam semelhantes às do sistema de percepção (P): ele apresentaria sempre as mesmas capacidades receptivas, isto é, seria um sistema no qual nenhuma modificação causada pelos processos que aí ocorressem se conservaria permanentemente. Freud define, então, a consciência como “um órgão sensorial para a concepção (*Auffassung*) de qualidades psíquicas” (Freud, 1900, p.578), cuja função seria direcionar a “atenção” que atua no Pcs. Parte da energia de ocupação móvel de que esse último sistema disporia seria usada como “atenção”, enquanto outra parte seria usada para inibir e direcionar os demais processos. Ao dar origem a qualidades, de alguma forma que não nos é explicada, o sistema consciente atrairia a atenção pré-consciente, e esta “sobre-ocuparia” aqueles processos dos quais proviesse a excitação da consciência; daí, decorreria a tomada de consciência de um processo representacional. No *Projeto*, quem perceberia seria o eu, pois a atenção é uma função que lhe era ali atribuída; agora, no capítulo 7, essa função é transferida ao Pcs, que seria, então, o agente da percepção consciente.

Assim como acontecia no *Projeto*, uma coisa é um processo despertar qualidade, outra é ele ser, de fato, percebido conscientemente. Para que uma representação fosse de fato conscientemente percebida, seria preciso que a qualidade por ela despertada fosse focalizada pelo mecanismo da atenção. Quanto a isso, Freud esclarece apenas o papel que a consciência exerceria no aparelho e as condições que os processos psíquicos inconscientes teriam que satisfazer para se tornarem aptos a despertar a consciência. O modo de funcionamento do sistema Cs propriamente dito permanece bastante obscuro, como ocorre frequentemente com as formulações sobre a consciência, nos diversos momentos de sua obra freudiana.

Freud prossegue afirmando que “o aparelho psíquico – que, com o órgão sensorial dos sistemas P, está voltado para o mundo exterior –, é ele mesmo mundo exterior para o órgão sensorial da Cs, cuja justificação teológica repousa nessa circunstância” (Freud, 1900, p. 583).

Inicialmente, apenas as excitações provindas de P e aquelas relacionadas ao prazer e ao desprazer seriam capazes de se tornarem conscientes. Essa excitação proveniente de P teria que passar por um complexo processamento antes de se converter em sensação consciente: ela teria que percorrer toda a extensão do aparelho e passar pelo Pcs, sistema que submeteria todo conteúdo perceptivo a ainda novas elaborações. Portanto, as percepções não despertariam diretamente a consciência, e todo processo que se tornasse consciente teria uma etapa prévia inconsciente. Dessa forma, a consciência continuaria sendo posterior à memória e continuaria sendo concebida como algo que se pode acrescentar ou não a uma representação dependendo de certas condições. Freud argumenta novamente, assim como fizera no *Projeto*, que a consciência “não é um reflexo supérfluo do processo psíquico consumado” (Freud, 1900, p. 583).

As sensações de prazer e desprazer, ao direcionarem tanto os processos associativos quanto a percepção dos objetos externos, contribuiriam para a sobrevivência do indivíduo, pois permitiriam a fuga do que lhe representa perigo e a aproximação ao que lhe é benefício. Esse direcionamento da atenção exercido pela consciência teria, então, uma função imprescindível no desenrolar dos processos psíquicos. Parece ser nesse sentido que se justifica a afirmação de Freud de que a consciência não é um reflexo supérfluo dos demais processos psíquicos: ela desempenharia, em última instância, uma função adaptativa. Desde o *Projeto*, Freud deixara claro que a regulação exercida pelas sensações de prazer e desprazer, assim como a atenção às percepções, seria indispensável à sobrevivência.

Segundo as hipóteses do capítulo 7, as percepções poderiam surgir no aparelho por duas vias distintas: a partir da recepção de excitação de origem exógena ou a partir da ocupação do sistema P por excitação proveniente do interior do aparelho, isto é, dos sistemas de memória. O fluxo de excitação que percorreria o aparelho do sistema P até a via motora é chamado por Freud de “progressivo”, e a excitação que o percorreria no sentido inverso – ou seja, dos sistemas de memória ao sistema P – caminharía, portanto, em sentido “regressivo” – de fato, como se sabe, todo o modelo espacial do aparelho psíquico na seção B do capítulo 7 foi montado, em primeira instância, para dar con-

ta do problema clínica e o teórico da *regressão*. Na vigília, a excitação em sentido progressivo predomina, embora também pudesse ocorrer nesse estado fluxos regressivos, pois uma das etapas da rememoração comum consistiria na ocupação regressiva do sistema P, como veremos. No estado de sono, ao contrário, devido ao cessar quase total da corrente progressiva, à redução parcial da atividade inibitória do Pcs – isto próximas à percepção, o fluxo regressivo se tornaria bem mais intenso e, conseqüentemente, a ocupação do sistema P poderia produzir alucinações.

Esse percurso regressivo da excitação teria como resultado a transformação dos pensamentos em imagens sensoriais; ou seja, por meio desse processo, os pensamentos seriam transpostos em percepções e, como toda percepção, seriam capazes de alcançar a consciência e atrair sobre si a atenção pré-consciente. A reativação alucinatória das representações poderia ocorrer também durante a vigília, ou seja, mesmo na presença de um intenso fluxo progressivo de excitação, mas somente em condições patológicas (psicoses). Esses processos regressivos que conduzem à alucinação, tal como ocorre nos sonhos e nas psicoses, restaurariam o modo de atividade primário do aparelho: em primeiro lugar, devido ao seu caráter alucinatório e, em segundo lugar, por submeterem o material representacional aos princípios formais primários, isto é, aqueles vigentes nos primeiros e mais antigos sistemas de memória. Nesse sentido é que Freud diz que a “regressão tópica” é também, ao mesmo tempo, uma “regressão temporal” e uma “regressão formal”.

Desse modo, a consciência, originalmente, consistiria apenas em sensações de prazer e desprazer e em percepções, sendo que estas últimas poderiam surgir no aparelho por dois caminhos distintos (recepção de estímulos externos e alucinações). Freud continua a sustentar a ideia de que, com a associação dos processos psíquicos às palavras, surgiria um novo tipo de consciência, intermediado pelas associações linguísticas e que, antes da constituição das representações de palavra, os processos psíquicos seriam regulados automaticamente pelas sensações de prazer e desprazer. Com a associação desses processos a palavras, eles se tornariam até certo ponto independentes dessa regulação imposta pelas sensações de prazer e desprazer. Ao comentar

o papel dos signos linguísticos nos processos associativos, Freud diz explicitamente que é a associação com as representações de palavra que tornaria possível o acesso, por parte da ocupação pré-consciente, a representações desprazerosas, o que aperfeiçoaria o modo de operação do aparelho, pois instauraria uma regulação dos processos mais fina do que aquela do processo primário, exercida apenas pelas sensações de prazer e desprazer.

No entanto, ao contrário do que ocorre no *Projeto*, Freud não procura especificar no capítulo 7 por que a palavra é capaz de produzir a consciência. Mesmo assim, há uma afirmação na seção B que, somada a uma ideia presente na *Carta 52*, permite formular uma hipótese a esse respeito. Nessa carta, Freud diz que a consciência do pensamento está ligada à “reanimação alucinatória” da representação de palavra; no capítulo 7, por sua vez, ele afirma que “o recordar intencional e outros processos parciais de nosso pensamento normal correspondem a uma marcha pra trás (*Ruckschreiten*) dentro do aparelho psíquico” (Freud, 1900, p. 536). De acordo com a teoria do aparelho psíquico que é aí apresentada, pela via regressiva, um pensamento se tornaria percepção, e esse seria o mecanismo responsável pela ativação alucinatória de uma imagem perceptiva. Se o que permite a consciência do pensamento – a rememoração da representação – é sua associação com palavras, e se a rememoração ocorre pela via regressiva, as palavras seriam, nesse processo, transpostas em percepções e, como todas as percepções, poderiam alcançar a consciência e atrair sobre si a atenção. Sendo assim, a consciência do pensamento seria possibilitada pela reativação alucinatória da representação de palavra, como diz Freud na *Carta 52*. O termo “alucinatório” significaria aí apenas que o processo se daria pelo mesmo caminho da alucinação. Essa reativação da palavra teria que ser pouco intensa para não se confundir com uma nova percepção, ou seja, dar origem a uma alucinação de fato. Em suma, tratar-se-ia de uma reativação alucinatória controlada pelo processo secundário.

No entanto, essa hipótese sobre o mecanismo pelo qual as associações linguísticas poderiam despertar a consciência difere daquela apresentada no *Projeto* e torna problemático entender por que apenas a palavra possibilitaria a consciência do pensamento. Em 1895, como vimos, Freud havia formulado a hipótese de que a palavra seria ca-

paz de produzir signos de qualidade devido ao seu elemento cinestésico. A ocupação desse último, como todo movimento, produziria uma percepção e, portanto, como qualquer outra percepção, seria capaz de produzir signos de qualidade devido ao seu elemento cinestésico. A ocupação desse último, como todo movimento, produziria uma percepção e, portanto, como qualquer outra percepção, seria capaz de despertar signos de qualidade e atrair sobre si a atenção. Essa hipótese do *Projeto* é incompatível com a ideia de que é a reanimação alucinatória da palavra que permite a rememoração, pois, no aparelho psíquico do capítulo 7, a percepção produzida pelos movimentos – no caso, pela ocupação da imagem cinestésica da palavra – não se daria pela via regressiva, mas sim pela via progressiva. A ideia de que é por meio da sua ativação alucinatória que a palavra torna percepção e desperta a consciência parece tornar dispensável também a própria suposição de que só a palavra seria capaz de fazê-lo. Não parece haver, em princípio, nenhum impedimento para que uma imagem visual, por exemplo, se tornasse consciente a partir desse mesmo processo. Nos artigos metapsicológicos de 1915, Freud levanta essa questão, a qual é retomada em *O eu e o isso* (1923).

Uma vez que a percepção só alcançaria a consciência após passar por todos os sistemas que separam os dois extremos do aparelho, podemos dizer que a informação sensorial exógena só se tornaria consciente após passar por um longo processamento e por sucessivas reorganizações. A rememoração teria uma primeira etapa regressiva (do Pcs a P), na qual as palavras seriam transpostas em percepções, e uma segunda etapa progressiva (de P a Cs), por meio da qual a percepção se tornaria consciente. Assim, a percepção ordinária – isto é, aquela produzida pela recepção de estímulos exógenos – se daria por um processo progressivo, e a rememoração possuiria duas etapas: uma regressiva e outra progressiva, da mesma forma que a alucinação. A diferença entre a rememoração e a alucinação seria apenas quantitativa ou de intensidade, uma concepção que já vem dos primeiros trabalhos de Freud sobre a histeria e as neuroses (Simanke, 2009).

No capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*, Freud sugere a existência de uma censura entre os sistemas Cs e Pcs, semelhante àquela que haveria entre este último sistema e o Ics. Ele afirma o seguinte

com referência ao sistema pré-consciente: “suas excitações – certamente obedecendo também a certas regras e, talvez, só depois de superar uma nova censura, mas sem consideração pelo sistema Ics – podem alcançar a consciência” (Freud, 1900, p. 582). Essa censura entraria em ação acima de certo limite quantitativo, de modo que pensamentos de pouca intensidade se subtrairiam à sua ação. Com essa hipótese, o autor parece estar supondo que, mesmo entre os processos que envolvessem palavras, haveria alguns que não poderiam se tornar conscientes devido a sua baixa intensidade e outros que seriam barrados pela censura entre Pcs e Cs, o que, de certa forma, implica que haveria um “insuscetível de consciência” dentro pré-consciente. Dois fatores fariam com que um processo pré-consciente fosse capaz de despertar a consciência: estar associado a palavras e possuir uma intensidade acima de certo limiar. No entanto, esses processos “capazes de despertarem a consciência” só a despertariam de fato se não fossem barrados pela censura existente entre o Pcs e o Cs. Sendo assim, com exceção das percepções e das sensações de prazer e desprazer, apenas aqueles processos que estivessem associados a palavras, que possuíssem certa intensidade e que não fossem barrados pela censura poderiam se tornar conscientes. No artigo *O inconsciente*, Freud retoma essa hipótese da existência de uma censura entre Pcs e Cs e no artigo metapsicológico *A repressão*, ele esclarece que seriam justamente os derivados do reprimido que estariam submetidos a essa censura (Caropreso, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto no *Projeto*, como no capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*, a representação é pensada como um fato de memória, ao qual, a consciência pode ou não vir a se acrescentar. Em ambos os textos, Freud postula um sistema diferenciado que seria especificamente responsável pela produção de qualidades sensoriais. Estas últimas seriam condição necessária para que uma representação viesse a ser conscientemente percebida, mas elas não seriam condição suficiente, uma vez que, para isso, seria necessária a sua focalização pelo mecanismo da “atenção”. Este, por sua vez, é pensado como uma função do ego no *Projeto* e como uma função do pré-consciente no capítulo 7. **Já no**

Projeto, Freud reconhece que a possibilidade da rememoração de uma representação – a consciência que chamamos de “mediata” – dependeria das associações linguísticas.

No *Projeto*, a possibilidade de uma parte das representações permanecer sem acesso à consciência por não estar associada a palavras já está contemplada, mas, ali, apenas a presença ou não de vínculo com as palavras diferenciaria a representação suscetível e a insuscetível de consciência. Essa diferenciação torna-se mais complexa no capítulo 7, com a hipótese de que o psíquico suscetível e o insuscetível de consciência consistiriam em tipos de processos diferentes, o que faria com que eles apresentassem características peculiares. No capítulo 7, Freud sustenta que não bastaria uma representação estar associada a palavras para que ela pudesse se tornar consciente: além dessa associação, seria necessário ainda que a representação possuísse intensidade superior a certo nível e que não fosse barrada pela censura atuante entre os sistemas pré-consciente e consciente.

Em seus outros textos metapsicológicos, Freud continua desenvolvendo suas hipóteses sobre a relação entre a consciência e a representação, o que abordaremos em textos posteriores

REFERÊNCIAS

- Caropreso, F. (2008). *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: Edufscar e Fapesp.
- Caropreso, F. (2010). *Freud e a natureza do psíquico*. São Paulo: AnnaBlume e Fapesp
- Freud, S. (1891). Zur Auffassung der Aphasien: eine Kritische Studie. Leipzig: Franz Deuticke.
- Freud, S. (1950 [1895]). “Projeto de uma Psicologia”. In: *Notas a “Projeto de uma Psicologia” – as origens utilitaristas da Psicanálise*. (O.F.Gabbi Jr., Trad. e Org.) Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- Freud, S. (1950). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. (J. L. Etcheverry, trad., 2ª ed., Vol.1, pp.211-322) In: *Sigmund Freud Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores,1998.
- Freud, S.(1900). Die Traumdeutung. In: *Sigmund Freud Studienausgabe*. Frankfurt, Fischer, 1982.

Freud, S. (1912). Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse. In: *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol.3, pp.25-36) Frankfurt: Fischer, 1982.

Freud, S. (1915). Die Verdrängung. In: *Sigmund Freud Studienausgabe*. (Vol.3, pp. 103-118). Frankfurt: Fischer,1982.

Freud, S. (1915). Das Unbewusste . In: *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol. 3, pp. 119-162) Frankfurt, Fischer, 1982.

Freud, S. (1923). El yo y el ello. (J. L. Etcheverry, trad.). In: *Sigmund Freud Obras Completas*. (Vol. 19, pp.1-66) Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.

Porchat, P. (2005). *Freud e o teste de realidade*. São Paulo: Casa do psicólogo e Fapesp.

Simanke, R. e Caropreso, F (2005). O conceito de consciência no *Projeto de uma psicologia* de Freud e suas implicações metapsicológicas. *Transformação: Revista de Filosofia*, 28(1),85-108.

Simanke, R.T. (2009). *A formação da teoria freudiana das psicoses*. São Paulo: Loyola.

“Conceitos e formação das coletividades de Freud a Lacan”

Willian Mac-Cormick Maron

Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

INTRODUÇÃO

Como se formam as coletividades? Nossa proposta neste trabalho é diferenciar as formas de coletividades e suas descargas pulsionais em relação ao líder e ao segregado, alcançando uma formalização sobre as coeltividades. A leitura freudiana nos fornece uma problematização já que Freud não é muito didático em uma caracterização e diferenciação conceitual das coletividades, entre grupo e massa, já que o dispositivo freudiano pode ser aplicado tanto a uma instituição quanto a uma multidão. Mas que ambos os casos o foco principal é a estrutura de liderança e a circulação libidinal entre os membros destas coletividades. Avançaremos a partir da problematização dos conceitos de grupo e de massa nos textos freudianos *“Totem e Tabu”* e *“A psicologia das massas e análises do Eu”*. Para tal, utilizaremos a obra de Eugene Enriquez *“Da horda ao estado”* que comenta o texto *“Totem e Tabu”* salientando a importância da renúncia pulsional para a constituição de uma coletividade. O livro de Juan Bautista Ritvo *“Sujeto, Masa, Comunidad”*, torna-se pilar da pesquisa pois tenta diferenciar de uma forma didática o que é um grupo, uma massa, uma instituição, uma multidão a partir da teoria freudolacanianana inserindo conceito do segregado como um *Phármakon*. Assim desejo alcançar uma formalização capaz de ser utilizada nas relações grupais pois partiríamos de um mesmo dispositivo

conceitual aplicável e apenas distintas tanto pelos encaminhamentos pulsionais e a relação com o líder quanto em relação ao segregado.

DESENVOLVIMENTO

Ao iniciarmos o tópico é importante que façamos uma revisão sobre os termos trazidos e utilizados por Freud. Primeiramente com o texto *Totem e Tabu* e em seguida com os textos *A psicologia de Grupo e análise do Ego* e *Moisés e o Monoteísmo*. *Totem e Tabu* nos apresenta o mito da horda primeva como uma metáfora para o início mítico da civilização, da configuração familiar como a cena de um crime. Para Enriquez (1990, p.30), o parricídio seria o ‘*Big Bang*’, o ato fundador da civilização. Da mesma forma, o nascimento de um grupo seria correlativo a um crime cometido em comum, ou seja, o assassinato do pai pelos irmãos como descrito por Freud. Para Enriquez (1990, p. 34), “o nascimento do grupo é inconcebível sem o surgimento correlativo de sentimentos”. Tais irmãos, não seriam irmãos, senão em sua impotência em comum, o que os torna semelhantes, mas não é o bastante para torná-los irmãos. Como diz Enriquez (1990, p.31) “essa impotência poderia atizar a rivalidade entre eles, que são os excluídos da palavra e da sexualidade, a fim de tentar tomar o lugar do pai, ou pelo menos de se situar no lugar preferido, ao qual o pai cede uma parcela de seu poder”. Assim, preparando o complô, uma conspiração essencial e fundante do grupo, eles se descobrem como irmãos, se identificam uns com os outros, exprimem sua solidariedade e reconhecem o vínculo libidinal.

Em seu texto *A psicologia de Grupo e análise do Ego*, Freud introduz suas ideias iniciais partindo de um estudo crítico sobre as obras de Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (2008) e de William McDougall¹ *The Group Mind* (1920). A tradução da palavra francesa “*foule*” utilizada pelo precursor Le Bon em sua obra, objetivamente é “multidão” e foi utilizada para pensar os problemas da coletividade em geral. O termo utilizado por McDougall é a palavra inglesa “*group*”, ou seja, “grupo”. Mas é relevante salientar que a palavra alemã utilizada por Freud neste estudo é “*Massen*” e não “*Gruppe*”, que na sua tradução direta quer dizer massas, mas que também equivaleria a grupos dentro do contexto que desenvolve em sua obra. Freud opta por trabalhar em

¹ No exemplar utilizado como referência, consta apenas o ano da primeira edição datada de 1920.

seu estudo os exemplos do exército e da igreja. Assim Freud nos apresenta um problema, sendo que não distingue uma estrutura grupal de uma massa ou de uma instituição. É relevante diferenciar os tipos de coletividades partindo do fato que Freud dá um tratamento genérico em relação à massa, grupo, horda etc.

Falaremos aqui então sobre alguns tipos de coletividades, as diferenciaremos e as conceituaremos de acordo com avanços conquistados em nossa pesquisa. Qual é a diferença entre uma massa e um grupo? É essencial que entendamos estes fenômenos sob a categoria de identificação, porém postulamos que suas lógicas de formação, seus dispositivos conceituais e suas relações libidinais são visivelmente diferentes.

Ritvo (2011) nos oferece subsídios para refletirmos sobre as coletividades e, conseqüentemente, o local de surgimento e inserção do líder. O primeiro ponto que destaco de sua obra é que a segregação aparece como fundadora, originária das coletividades, primeiramente da fraternidade (2011, p.13-14). E para embasar tal afirmação assinalo, dentre outros, algumas questões sobre as coletividades como: a) A sociedade se funda na segregação, ou seja, na expulsão de algo interno que é posto e colocado para fora; b) O mito freudiano de *Totem e Tabu* é importante, pois articula o laço social no crime e na culpa conseqüente; c) O mito coloca o pai no topo, pai obscuro e feroz, enclausurável no terreno do imaginário e constrói uma função de ocupante a princípio vazia - como um significante-, mas ocupável por qualquer um que reúna certos requisitos; d) A irmandade, ou seja, a relação de igualdade se nutre e constitui desde uma desigualdade inicial que implica a excepcionalidade da figura mítica.

Ritvo (2011, p.15-16) então tenta simplificar apresentando uma fórmula das coletividades que busca acolher o conceito de segregação a qual transcrevo: "Basta que dois quaisquer se identifiquem com um terceiro instituído no líder (...) para que surja inevitavelmente um quarto, segregado". A fórmula de Ritvo, apresentada neste momento de sua obra, nos sugere uma problematização. Tanto para Ritvo - a partir dessa afirmação-, quanto para Freud, poderíamos pressupor a segregação como conseqüência das formações coletivas, ou seja, haveria inicialmente uma identificação para então gerar um excluído. Desde Lacan (e desde o próprio Ritvo em passagens posteriores do seu livro), podemos ver

que a segregação ou a exclusão não são objetivos ou consequências de uma formação coletiva, mas sim são constituintes destas mesmas formações. Ou seja, a segregação já está presente no momento da identificação e é fator constituinte e fundador das coletividades. Para Ritvo, além da segregação, toda forma de coletividade se funda e sempre parte de uma relação ternária, ou seja, da articulação entre três elementos.

Conforme vemos em Jacques Lacan (1998) em seu texto *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*, a lógica do grupo pelo sofisma do ternário A-B-C² é necessária para instituir da coletividade. Neste texto de 1945, Lacan articula dois momentos da identificação: 1) do indivíduo e 2) do grupo. Importante destacarmos que o problema de Lacan no texto em questão refere-se ao sujeito e sua identificação individual que se dá a partir de uma relação de grupo. A lógica grupal é a que me permite acolher o fenômeno da identificação individual. Não há identificação individual sem fenômeno de grupo. Esta lógica grupal estaria formulada a partir da modulação de tempo em três momentos distintos.

Para Lacan (1998, p. 211 [212]), a verdade do sofisma é vista como referência temporalizada de si para o outro: a asserção subjetiva antecipatória como forma fundamental de uma lógica coletiva. Assim, citamos a história dos três prisioneiros que ganham uma oportunidade de se libertarem a partir de um desafio proposto pelo diretor do presídio. O diretor apresenta aos prisioneiros cinco discos, três brancos e dois pretos. Cada disco é fixado nas costas de cada um dos prisioneiros sem que os mesmos saibam qual foi a cor escolhida. Sendo que o primeiro que adivinhar a cor de seu próprio disco e souber explicar de uma forma lógica e coerente à conclusão a qual chegou estará livre da prisão. Para isso, os três prisioneiros são colocados em uma cela comum onde eles podem ver os discos nas costas dos outros dois companheiros, mas não podem se ver e nem falarem entre si.

Ao constatarem que os discos dos outros prisioneiros são brancos, concluem então que seu próprio disco também o é, sem o ter visto. Assim os três prisioneiros saem ao mesmo tempo da cela se denomi-

² Raciocínio lógico e aparentemente válido, mas beirando o absurdo, o que não o exime de qualquer coerência ou validade. Compreender o tempo lógico é entender a formação de uma lógica coletiva e dos grupos por uma via ternária (com três elementos). Este sofisma é o que Lacan (1998, pág. 199 [200]) cita como “um exemplo significativo para resolver as formas de uma função lógica no momento histórico em que seu problema se apresenta ao exame filosófico”.

nando brancos. É preciso que o sujeito passe por três momentos de modulação de tempo para elaboração de uma resposta (LACAN, 1998, p. 204 [205]):

- O instante de olhar: Momento de síntese;
- O tempo para compreender: Produção de sentido;
- O momento para concluir: O sujeito de uma certeza antecipada, que conclui por si.

Lacan trata da identificação do indivíduo a partir de uma identificação de grupo e da lógica das formações coletivas. Afirma-se que o reconhecimento de si parte do reconhecimento que os outros fazem deste indivíduo, onde os sujeitos estão indefinidos, a não ser por sua reciprocidade³, ou seja, há um reconhecimento no outro por uma via dialética.

Dois sujeitos devem reconhecer um ao outro, o que introduz a forma do outro como tal, isto é, como pura reciprocidade, porquanto um só se reconhece no outro e só descobre o atributo que é seu na equivalência do tempo próprio de ambos (LACAN, 1998, p. 207 [208]).

O conceito de reciprocidade pressupõe que a identificação se daria a partir de um movimento de ida e vinda em relação ao outro, e que tão somente por esta dialética seria possível uma identificação do indivíduo. A limitação deste conceito se institui, propriamente pelo fato no qual negligencia a lógica do segregado, do resto. É justamente o conceito do segregado, do excluído que possibilita uma delimitação de uma coletividade, não necessariamente entre um dentro e um fora, mas sim, entre um “nós” e um “os outros”.

Para o processo de identificação pelo conceito de reciprocidade, seria necessário apenas um jogo dialético interno. A partir desta lógica seria possível pressupor um mundo apenas de irmãos, onde não há segregados nem excluídos. Um mundo ideal, pois todos nos identificaríamos por pura reciprocidade dentro de uma modulação lógica do tempo.

³ Em 1945, ano do texto em questão, Lacan se embasaria na dialética do senhor-escravo em Hegel para formular seu conceito de reciprocidade. Isto explicaria a inexistência na noção de resto ou segregado.

Para Ritvo a potência de tempo consiste em sua capacidade de condensação, ou seja, “a resistência ao tempo e assim à simultaneidade de elementos concorrentes se antecipa em um tipo de simultaneidade fracassada, em uma quase simultaneidade” (RITVO, 2011, p.136). Assim temos caracterizado que a identificação de um sujeito dentro de um grupo só torna-se possível dentro dos três momentos do tempo lógico lacaniano. Portanto a possibilidade de um sujeito como efeito de uma antecipação em relação aos outros, se estabelece na dialética do reconhecimento de si a partir do reconhecimento que o outro faz do primeiro. De tal forma a saída dos prisioneiros, assim como a identificação, é – como já citamos - uma verdade que cada qual deve chegar por si mesmo, mas não sem os outros.

O reconhecimento de si se dá, quase que invariavelmente, a partir do olhar do outro. O outro é espelho (côncavo ou convexo), lente pela qual vejo o mundo e me vejo. Antes de ser um Eu, eu era o outro e, logo depois de expulsá-lo, um não-outro. Não há uma individuação sem, de alguma forma, se alienar anteriormente, ou seja, não há uma identificação individual sem uma lógica grupal como constituinte.

A partir de aqui, é primordial que façamos uma diferenciação didática entre grupo, instituição e outras formas de sociabilidade como a massa, nas quais a segregação é o conceito que serve de base para a formação das coletividades.

A leitura dos textos de Juan Bautista Ritvo nos leva para algumas delimitações mais pontuais e objetivas sobre as coletividades. Para Ritvo (2011, p.30) um grupo é um conjunto de agentes determinados funcionalmente, é anônimo, não possui data de fundação e goza de um limiar mínimo de estabilidade. Uma instituição, mesmo que especulativa, possui uma data de fundação e recebe um nome próprio. Entra-se e sai-se dela voluntariamente e mantém o mínimo de estabilidade que a protege de forças dissipadoras. Outras formas de sociabilidade como a massa necessitam de um contato momentâneo, sua integração é menor e a dissipação muito maior. É o que chamamos multidões.

É possível, a partir da leitura de Ritvo, esboçar uma nova distinção entre os tipos de coletividades nas quais podemos separar em dois conjuntos menores: O grupo e a massa. Dentro do conjunto *grupo* constariam as organizações empresariais e instituições. Dentro do con-

junto *massa* constariam a multidão e o fenômeno populista. Optamos por utilizar o trabalho de Ritvo para diferenciar estes tipos de coletividades, pois o autor leva em consideração todo o trajeto freudiano e sua relação vertical e horizontal de identificação. Considera também a identificação do indivíduo e do grupo a partir de uma reciprocidade dentro de um tempo lógico proposto por Lacan e o que mais nos interessa, Ritvo introduz o conceito de segregado.

Estas distinções propostas por Ritvo nos apontam para diferentes relações, investimentos libidinais e questões pulsionais que preencham o interior de uma coletividade e devem ser mais bem investigadas. Além disso, nos ajuda a entender a possibilidade de esboçar uma formalização que possa ser aplicada tanto em um grupo, como em uma massa e que veremos mais adiante. Entretanto, dentre os tipos de coletividades elencados acima, destacaremos e nos aprofundaremos nos fenômenos coletivos que nos auxiliarão a isolar e analisar o conceito principal para sua formação.

O conceito de exclusão ou de segregado nos serve como a possibilidade de alguns desdobramentos de um mesmo problema: o problema da constituição das coletividades. Os três textos freudianos já nos apresentam, de certa forma, uma premissa de que os vínculos comunitários e coletivos se dão a partir de uma exclusão de um de seus membros.

Em *Totem e Tabu* destacamos a exclusão do pai da horda, lugar de soberania tirânica, a mesma soberania contra a qual o Estado de direito poder-se-ia se constituir. É importante salientar a função fantasmática do mito freudiano - mesmo que não dito- presente dentro do interior social em forma de *totemismo*. Por este princípio do texto, não se entende o político a partir de um sistema e normas, mas sim a partir da estrutura das fantasias sociais onde o trauma é originário e revivido pelo totemismo.

Em *Psicologia de Grupos* podemos ver um lugar de exclusão a partir da figura do supereu social, onde os sujeitos vão reconstituir o seu eu através da internalização de um traço unário.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, o lugar do poder é ocupado por um corpo estranho no interior de uma estrutura comunitária. Aparece como um trauma fundamental a ser rechaçado, quase como uma inversão de *Totem e Tabu*. Este texto nos mostra uma problemática im-

portante para a continuidade de nosso trabalho. Como é possível que o lugar do líder, seja um lugar vazio, ou ocupado por um estrangeiro?

O exemplo retirado a partir do texto freudiano *Moisés e o Mono-teísmo* mostra a história de um povo que se constitui a partir de sua relação com o estrangeiro, o diferente, e outrora, um não-nós. Assim vislumbramos de nossa pesquisa que a concepção de uma coletividade, se faz, invariavelmente também em relação a um segregado.

A segregação também aparece de forma tímida no texto de Jacques Lacan (1998, p.208 [209]) *O tempo lógico* quando é inserida a questão da indeterminação mantida por um quarto elemento, um observador ou alguém que está excluído, de certa forma, da situação (no caso o diretor da prisão em relação aos três prisioneiros). Mas é em seu *Seminário XVII – O avesso da psicanálise* (1992, p.120) que Lacan deixa claro que a única origem da fraternidade, como das relações coletivas é a segregação ao salientar que “as energias que empregamos em sermos todos irmãos provam bem evidentemente que não o somos”.

Ritvo, apropriando-se deste conceito, atribui para este quarto elemento uma importância na formação das coletividades, o articulando ao conceito de *phármakon* e do segregado. Vemos que “na história não há sujeitos coletivos senão massas, dotadas de uma estrutura, burocrática e carismática; massas que subsistem (e perecem) em virtude da segregação que é correlativa da identificação” (RITVO, 2011, p.43).

Segundo Ritvo (2011, p.36), para avançarmos, é importante diferenciar primeiramente os conceitos de segregação, discriminação e extermínio. A discriminação pode ser confundida com a segregação, mas o discriminado é posto a parte e não expulso. A segregação é condição de possibilidade do extermínio, mas também não se confunde com ela. A segregação é a condição da generalidade e esta é a condição do bloqueio e proliferação das singularidades.

O segundo ponto importante de sua obra é que esta segregação se dá sempre em relação a um *Phármakon* (quando objeto) ou *Phármakos* (quando indivíduo), que são o que chamamos pejorativamente no ocidente de “bodes expiatórios” (RITVO, 2011, p.20). São os portadores do veneno e do antídoto do grupo no qual fazem os membros deste grupo se identificarem na culpa que a segregação dos mesmos produz. Assim é aquele ou aquilo que precisa ser expulso para purifi-

car, e que fatalmente permanece também no lugar de onde foi expulso, agora sob a forma de culpa ou piedade, em uma notória similaridade ao texto freudiano *Totem e Tabu*.

Em Ritvo (2011, p.21), o *phármakos* pode ser pensado sob a forma de quatro grandes metáforas: 1) O demoníaco (diferente do diabólico), aquele que se refere às oposições binárias; 2) O fundamento (*Grund*) como um fundo. Um fundo sem fundo como um abismo (*Abgrund*); 3) Como um parasitário, um hospede indesejado que se apropria sem dar nada em troca; 4) Como objeto pequeno *a* de Lacan, que é o máximo possível de separação com a Coisa, habitáculo do gozo, e com a eminência do próximo, cuja presença angustia.

O *Phármakon* é um quarto excluído, segregado, elemento fundante de uma coletividade que até então, a partir do texto lacaniano *O Tempo Lógico* seria ternária. Portanto, sobre a fundação da coletividade como ternária, Ritvo (2011) questiona e responde:

Neste caso, o que pode haver em comum entre os homens? Que significado pode assumir a assim chamada coletividade? Em virtude da mesma disparidade subjetiva – as diversas e não intercambiáveis funções dos sujeitos quando não constituem uma mera generalidade –, a existência da reciprocidade e da transparência nas relações, convertem uma não relação ao começo de uma relação ternária no sentido estritamente *Peirciano* do vocabulário: a relação ordinal de um com os outros dois e não de A com B e de B com C, o que implica, como é bem conhecido, uma tripla relação ternária entre três elementos e não uma dupla relação binária entre três elementos (RITVO, 2011, p. 56).

E conclui que, para que esta relação ternária ocorra, – como vimos em Lacan – se faz necessário que um dos termos envolvidos seja uma incógnita, com a possibilidade de adquirir diversos valores através dos quais o terceiro se desdobre, cada vez que a incógnita seja despejada (esvaziada), em uma quarta, uma quinta e assim sucessivamente, deixando em cada caso a marca de uma progressão de uma cadeia⁴

⁴ Para Lacan (1998, p. 506 [503]) “é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação, de que ele é capaz neste momento... Impõe-se, portanto, a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante”.

significante : S1, S2, S3, S4, S5... Ou seja, o surgimento de um quarto elemento é o que possibilita o desenvolvimento de uma cadeia significativa e de relações de troca.

Assim, o esvaziamento desta incógnita permite o efeito de transmissão em que os sujeitos, através do *Outro*⁵, transferem entre si o dom⁶ do que não se têm. Esta incógnita para Ritvo (2011, p. 55) estaria relacionada ao surgimento do Outro na relação. Falamos aqui sobre a importância da articulação do Outro como incógnita e local de transferência para a fundação de coletividades. Um Outro irreduzível se faz (ou aparece) entre os sujeitos e assim os que falam estão tomados por uma troca incessante de posições que se movimentam, condensam, transportam, diferem, interferem, como o autor denomina “*a dança das subjetividades*”.

Ritvo, a partir de sua leitura de Freud e Lacan nos lembra de que as fontes de criação e de destruição são uma e a mesma. Assim evidenciamos a ambiguidade, a dualidade pulsional nos fenômenos de massa e em sua criação.

A pulsão de morte que age no silêncio da vida tem, na obra deste, um papel duplo, como anunciado pelo mito de Empédocles: ele destrói o indivíduo para formar totalidades indiferenciadas - traduzido ao termo dos não mitomorfos, para formar massas - mas ao mesmo tempo faz resistência frente a mesma totalização massiva de Eros, para preservar a individuação, o impensável sem o recurso da ação negativa. Quer dizer, a massificação - que baseia a sua estrutura sobre a libido homossexual como um fator de coesão inconcebível sem a segregação - exerce uma censura eficaz à proliferação de diferenças singulares e sexuais - a massificação condena ligações assimétricas entre os sexos - e é precisamente o retorno da multiplicidade diferencial no momento em que os laços sociais estão rachados, o que traduz o aspecto duplo das pulsões destrutivas (RITVO, 2011, p. 59).

⁵ Como veremos a frente, em Lacan, no seu Seminário IX, o Outro não é um sujeito, mas sim um lugar ao qual nos esforçamos por transferir o saber do sujeito. É o depositário dos representantes representativos dessa suposição de saber, e é isso que chamamos de inconsciente. (LACAN, 2003, Lição de 15 de Novembro de 1961, p. 24).

⁶ Este “dom” que se institui a partir de um vazio, instaurando a possibilidade de troca. Onde, a princípio, não há nada a se trocar, a se barganhar, mas legitima a possibilidade. Como visto na formalização: $A \rightarrow \{ \}$

Assim, o fenômeno de massa acarretaria na formação de totalidades indiferenciadas, buscando homogeneidade e tentando reduzir as diferenças entre os indivíduos. Em contrapartida, para Ritvo (2011, p. 69) estaria, no outro oposto, o que conhecemos como uma estrutura coletiva grupal, a massa fascista, a que ouve a voz hipnótica do líder, que censura qualquer escuta perturbadora. Onde tudo se inscreve, nos momentos de êxito das estratégias massificantes, em uma linha reta e de igual densidade.

Não há uma formação coletiva sem a segregação. Desde discretamente Freud e mais diretamente Lacan, trabalhamos constituição das coletividades a partir de algum tipo de exclusão. Para Žižek (*in* BUTLER, 2011, p. 118) sempre haverá exclusões; alguma forma de exclusão é a condição necessária da identidade subjetiva.

A partir de Freud, além de uma exclusão, quanto mais inibidos em sua satisfação não diretamente sexual em relação às pessoas do clã, ou seja, em uma relação comunitária totêmica, mais duradoura seria a relação e a identificação entre os pares. Vem à tona o que chamamos de renúncias e saídas pulsionais, ou seja, como o indivíduo, a coletividade e o líder dão vazão a tal e intensa energia pulsional. E o que isso causaria em relação à alienação, aos mecanismos pulsionais - como os da repressão e sublimação, por exemplo - e libidinais que invadem os grupos e que identificam os membros aos líderes destas coletividades?

Freud em seu texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte* de 1915, afirma que “a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar”, os quais possuem como características o fato de serem “semelhantes em todos os homens” e de objetivarem a “satisfação de certas necessidades primeiras.” O Ser Humano em si é raramente, em sua totalidade, bom ou mau. Assim, esses impulsos para Freud, também “não são nem bons nem maus. Classificamos esses impulsos, bem como suas expressões, dessa maneira, segundo sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana” (FREUD, 2006b, p. 290-291). Por tal, se faz necessário transcrever na íntegra a passagem que nos importa no momento: A premissa freudiana de que a renúncia pulsional é o fator constituinte das coletividades.

A civilização foi alcançada através da renúncia à satisfação instintual, exigindo ela, por sua vez, a mesma renúncia de cada recém-chegado. No decorrer da vida de um indivíduo há uma substituição constante da compulsão externa pela interna. As influências da civilização provocam, por uma mescla de elementos eróticos, uma sempre crescente transformação das tendências egoístas em tendências altruístas e sociais. Em última instância, pode-se supor que toda compulsão interna que se faz sentir no desenvolvimento dos seres humanos foi originalmente - isto é, na história da humanidade - apenas uma compulsão externa. Os que nascem hoje trazem consigo, como organização herdada, certo grau de tendência (disposição) para a transformação dos instintos egoístas em sociais, sendo essa disposição facilmente estimulada a provocar esse resultado. Outra parte dessa transformação instintual tem de ser realizada durante a vida do próprio indivíduo. Assim, o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história cultural de seus ancestrais (FREUD, 2006b, p. 292).

Neste trecho vemos que a renúncia pulsional se constitui na substituição de uma compulsão externa por uma interna. Trata-se de uma substituição que ocorre desde a primeira identificação por incorporação no banquete totêmico descrito por Freud em *Totem e Tabu*. No texto, após o assassinato do pai, os irmãos se reúnem e instituem leis totêmicas proibitivas para fixar a ideia de que “nem tudo é permitido, pois justamente o pai está morto”.

Não se renuncia totalmente às pulsões, pois as coletividades necessitam de um mínimo de vínculo pulsional que precisa ordenado, apaziguado em pulsões parciais. Para Daniel Perez, estes renúncias pulsionais podem ser ordenados de duas maneiras:

1. De modo a conduzir a saídas sublimatórias e favorecer a circulação dos desejos por outras vias, recriando o circuito pulsional e a variedade de objetos de satisfação parcial. Isto permitiria conviver com a instabilidade entre os conflitos e os consensos em uma sociedade do usufruto;
2. De um modo decididamente repressivo, e então a saída será perversa. Neste caso, os mecanismos de repressão e controle pulsional exigem que o indivíduo deva renunciar à sua satisfação pulsional em relações de identificação fechadas onde aquilo que é excluído, o inimigo, é reduzido

a resto, a escória, a excremento e, portanto, pode ser eliminado, e não só, eliminado sistematicamente (PEREZ, 2013, p. 127-128).

Esses dois modos de saídas pulsionais (sublimatório e perverso) são os dois extremos de um leque de possibilidades a partir das quais estas oportunidades se articulam como modos de encaminhamento e satisfação pulsional em sociedades institucionalmente organizadas. Assim, os projetos políticos como modos de entender o encaminhamento e a satisfação pulsional podem propor modelos institucionais mais ou menos sublimatórios ou repressivos (PEREZ, 2013, p. 127-128).

CONCLUSÃO

Após nosso percurso podemos ensaiar uma formalização⁷ que poderia ser utilizada nas relações grupais, pois partiríamos de um mesmo dispositivo conceitual. Esta formalização seria aplicável para todas as formas de coletividade e apenas distinta em consideração aos encaminhamentos pulsionais e a relação com o excluído. Assim chegamos a uma formalização constituinte das coletividades a partir do que temos visto em nossa pesquisa que consiste em:

$$\begin{bmatrix} L(S) \\ \vdots \\ A \cong B \end{bmatrix} \neq C$$

The diagram consists of a vertical column of three elements enclosed in large square brackets. The top element is 'L(S)', the middle is a vertical ellipsis '⋮', and the bottom is 'A ≅ B'. To the right of the brackets is a symbol 'C' with a '≠' sign between them. A curved arrow starts from the top of the bracketed column and points to the 'C' symbol.

Partimos de uma posição de equivalência entre (A) e (B) em uma relação de identificação ao Líder - (L), - que também é o significante do líder, (S) - apontando para um quarto excluído ou segregado. Este (C) aparece como um lugar de exclusão e delimita uma relação imaginária. A questão gira em torno de como se processa a saída pulsional de uma coletividade em relação ao segregado (C). Neste ponto há uma potencialidade de saídas repressivas ou sublimatórias dependendo propria-

⁷ Formalização desenvolvida inicialmente a partir do trabalho do Prof. Dr. Daniel Omar Perez em encontros de leitura dos seminários lacanianos na PUC-PR (11/10/2013).

mente da circulação pulsional dentro do coletivo e dos traços do líder. Em nossa formalização, a posição do líder (como um significante) e do segregado (como um estrangeiro) podem ser intercambiáveis de acordo com as relações pulsionais e com o desejo que circulam dentro das coletividades. É importante ressaltar que para Freud o líder, ele mesmo é este estrangeiro. Como o exemplo de Moisés, que era um egípcio e assim, sempre esteve fora da identidade judaica. Ele a funda, e só pode fundá-la a partir propriamente do fato de que ele, antes de ser o legislador e o guia dos judeus, se constitui inicialmente como um não-judeu. Portanto, a visão freudiana de Moisés como um líder, o apresenta como alguém de dentro e, ao mesmo tempo de fora – tema já abordado por Said (2004, p.48) -, como dinâmico em um trajeto expulsão e inclusão.

O esquema dentro dos colchetes delimita uma coletividade fechada que existe em relação a um quarto - ou outro esquema de coletividade em espelhamento - excluído (C). Busca-se sobre ele uma relação hegemônica - onde apenas o mantenho excluído -, ou visando uma homogeneidade - onde atuo em sua aniquilação, extermínio – ou, até mesmo, o aceitando como um sujeito, onde não nego o desejo do outro. Esse fato nos permite pensar em uma forma de coletividade e, conseqüentemente uma convivência em sociedade, onde a diferença identitária em relação ao (C) possa ser recebida em um circuito pulsional que possibilite e dê conta das satisfações parciais e assim que uma identidade não apenas se articule a partir da negação do desejo do outro e tente destruí-lo.

O coletivo não é a soma dos indivíduos, mas o indivíduo - dentre outras possibilidades de constituição - é um produto que surge de uma coletividade. Há sempre uma relação libidinal dentro do grupo. A questão é como se processa o encaminhamento desta descarga pulsional. Quando há um encaminhamento por um sistema repressivo, podemos ver uma saída perversa. Quando temos um encaminhamento sublimatório desta descarga conseguimos perceber, desta sublimação, o surgimento de novas subjetividades.

Este encaminhamento, ou destino pulsional se dará, invariavelmente, dependendo do traço do líder ou de uma estrutura de liderança deste grupo/massa podendo obter dois resultados distintos: 1) visando uma satisfação absoluta – saída pulsional perversa. 2) Buscando satisfação parcial – saída pulsional sublimatória (gerando novas subjetividades).

Parece-nos que neste momento da coletividade, assume-se a estrutura e o traço do líder (incorporado), na qual as saídas pulsionais se dão de formas variadas mesmo dispondo do mesmo dispositivo conceitual que pode ser acolhido em nossa formalização.

Alcançamos, portanto, alguns conceitos importantes sobre a visão da psicanálise para a formação das coletividades. Em Freud a formação coletiva é indissociável de uma renúncia pulsional. Sua articulação pela via da identificação se dá em duas direções: na vertical, em direção ao líder e na horizontal, em relação aos pares. Em Lacan, as identificações coletivas se dão por sua lógica do grupo em seu texto *O tempo lógico*, e se fixa pelo conceito de reciprocidade. Ritvo faz uma releitura de Freud e Lacan dando ênfase à relação ao segregado e ao *phármakon* como fatores constituintes das coletividades. A pesquisa afirma a condição de segregação e exclusão inerente às coletividades desde sua constituição. Desenvolvemos uma análise sobre as saídas das descargas pulsionais que podem ser repressivas (como forma de impedimento e punição sobre um indivíduo) ou sublimatórias (como uma saída criativa e/ou uma construção de subjetividades).

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. ; LACLAU, E. ; ŽIŽEK, S. *Contingencia, hegemonia, universalidade: diálogos contemporâneos em la izquierda*. 2a ed. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- ENRIQUEZ, E. *Da horda ao estado: Psicanálise do vínculo social*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FREUD, S. (1913). Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006a.
- FREUD, S. (1915). As Pulsões e suas Vicissitudes/Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006b.
- FREUD, S. (1921). *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Hamburg. Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. 2010.
- FREUD, S. (1921). Psicologia de Grupo e a Análise do Ego. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006d.

FREUD, S. (1921). *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. In: *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 15. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. (1937) Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006e.

LACAN, J. *O Seminário. Livro IX. A identificação*. – (inédito) 1961-1962a; Tradução Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. *Le Séminaire. Livre IX. L'Identification*. – 1961-1962b. Publication hors commerce Document interne à L'Association freudienne internationale et destine à ses membres.

LACAN, J. *O Seminário. Livro XVII: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.

LACAN, J. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.

LE BON, G. *Psicologia das Multidões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MCDUGALL, W. *The Group Mind*. Oxford, USA: Bibliolife, 1920.

PEREZ, D. O. A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política. In CASTELO BRANCO, G. (org.) *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

RITVO, J. *Sujeto, Masa, Comunidad: La razón conjetural y la economía del resto*. 1ª Ed. Santa Fé: Mar por Medio Editores, 2011.

SAID, E. *Freud e os não-europeus*; Tradução Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo: 2004.

ŽIŽEK, S. *Em defesa das causas perdidas*; tradução Maria Beatriz de Medina. – São Paulo: Boitempo, 2011.

Ciência do homem e psicanálise em Heidegger

Eder Soares Santos

Universidade Estadual de Londrina

1 – INDICAÇÕES PARA UMA CIÊNCIA DO HOMEM

Não é minha intenção com essa apresentação sugerir nenhuma solução para os problemas a serem aqui levantados. Espero com ela apenas instigar outras questões que me ajudaram a continuar investigando o tema da filosofia e da psicanálise no pensamento de Heidegger.

Heidegger apresenta uma série de indicativos nos *Seminários de Zollikon* de como ele imagina poder-se-ia constituir uma ciência do homem. Isso fica bastante evidente nos diálogos mantidos com Merdad Boss durante seus dez anos de encontros pessoais e acadêmicos. É possível perceber duas linhas de preocupação nessa tentativa de apresentar algumas balizas que deveriam convergir ao final para uma terapia daseinsanalítica: a) Por um lado Boss está interessado em que Heidegger aponte os caminhos para a construção de uma ciência do psíquico e b) por outro lado, Heidegger aponta para a constituição dos fundamentos de uma ciência do homem em geral.

Porém, Heidegger diz mais sobre como não deveria ser uma ciência do homem do que seu caminho para a construção positiva dessa ciência. Veremos mais adiante como Boss tenta transformar essas indicações numa “ciência positiva”, a Daseinsanalyse.

1. A característica geral das ciências que lidam com o homem (psicologia, antropologia, psicopatologia) é tomá-lo como um objeto simplesmente à mão, como algo dado e verificável por meio da experiência (Cf. HEIDEGGER, 1994, p. 197 [p.176 tradução]). Assim o traço predominante das ciências em geral seria a objetificação e verificação e não a *compreensão* do ser homem, ou seja, o homem *qua* homem, o mostrar como e o que é o homem como homem.

Negativamente, o primeiro a se fazer seria não buscar uma determinação exaustiva do humano no sentido de poder pré-determiná-lo a todo o momento. Positivamente, seria compreender o ser do homem como homem.

2. Compreender exige uma ontologia. Porém, uma que sirva como guia para a fundamentação de uma ciência do homem, e não uma que fosse a reveladora da essência do homem. Isso quer dizer que para Heidegger a “ontologia fundamental é aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia”, porém “nenhuma delas [ontologia fundamental ou regional] pode revelar o fundamento – muito menos a Ontologia Regional da Psiquiatria [ao estilo de Binswager] como uma pesquisa que se movimenta no âmbito da essência do homem” (HEIDEGGER, 1994, p. 238 [p. 206])

3. Desse modo, o próximo passo, é não confundir a compreensão do ser com uma determinação do Dasein enquanto ente, por exemplo, falar de um Dasein psicótico. Isso não faz sentido, pois impede de se pensar adequadamente o Dasein enquanto Dasein e o problema psíquico enquanto algo pontual de um ente específico, assim “a compreensão não é uma determinação que diz respeito apenas à temática da Ontologia Fundamental, mas sim a compreensão do ser é a determinação fundamental do Dasein como tal” (HEIDEGGER, 1994, p. 236 [p. 205])

4. Por consequência, não se trata de se construir uma psicopatologia do Dasein, ou uma análise do Dasein, enquanto fundamento para uma pesquisa regional. Trata-se de se fazer uma análise do ser-homem (Mensch-sein), isto é, “procurar a essência da possibilidade do ser-homem, disto é que a Medicina carece” (idem, p. 243 [p. 211]), afastando-se de procurar

os fundamentos no sentido genético-causal oferecendo ao homem um valor científico pre-determinante que obriga a nos afastarmos da questão do que é o ser homem e de como ele se faz presente. (cf. idem)

5. A ciência natural, para Heidegger, não consegue dar provas da simples presença do homem em si-mesmo, pois “segundo o princípio metodológico da ciência natural algo só é se for provado. A simples presença deveria, pois, ser provada antes de tudo, do contrário nem se pode começar a provar algo determinado, singular é simplesmente presente”. (idem, p. 246 [p. 213-14]). O método da ciência natural não alcança o ser-homem nem a diferença que há entre *ser* enquanto questão ontológica e *homem* enquanto factual, ôntico.

6. Surge aqui o problema da passagem do ontológico para o ôntico e vice-versa. Heidegger, por exemplo, critica Binswanger por ter ontificado a ontologia fundamental, fazendo confusão no uso dos conceitos. Para ele “Binswanger confunde o ontológico do projeto de mundo com o ente desvelado, possível, e que se mostra de algum modo no projeto de mundo, isto é, com o ôntico” (idem, p. 253 [p. 218]). Nesse tipo de confusão, “ontológico” e “ôntico” aparecem divididos como se acima do ôntico pairasse o ontológico, porém, reforça Heidegger, “não há nenhum para cima e para baixo, pois não se trata de algo dividido. Pois a diferença ontológica não é a separação, ela é exatamente o contrário”. (idem, pp. 254-55 [p. 219])

7. O que se indica aí é que a ontologia fundamental é inacessível ao fazer da ciência natural com vistas a sua aplicação num plano ôntico. E Heidegger esclarece ainda que “quando eu [Heidegger] digo que é inacessível à ciência, continua sendo indispensável para a ciência”. (idem, p. 255 [p. 220])

8. Assim, utilizar-se dos existenciais da ontologia fundamental para descrever os estados ônticos do ser-homem, não levam a uma resolução dos problemas factuais do homem. Heidegger nos confirmar isso quando diz que “os existenciais não são, pois, nenhum ponto de partida para a visão daseinsanalítica na Psiquiatria”. (idem, p. 255 [p. 220])

9. A ciência, portanto, não deve incorporar ou transformar a sua pesquisa num ontologia fundamental, mas ela “tem a possibilidade de observar as estruturas ontológicas a partir de si [ou seja, da própria ciência], mas não de apreendê-la e pensá-las como tais”. (idem, p. 255 [p. 220])

10. O assunto parece estar liquidado nesse ponto e o projeto de uma ciência do homem baseado na ontologia fundamental heideggeriana não parece ter futuro. Todavia, logo na sequência desses argumentos Heidegger diz que “na relação entre interpretação ôntica e Ontologia (...) se descobrem novos existenciais a partir da experiência ôntica” (idem, p. 259 [p. 222]). E assim seria possível pensar “a Daseinsanalyse como ciência ôntica” (...) “uma ciência inteiramente nova”. (idem)

11. Quais seriam, então, os requisitos para essa nova ciência? O que Heidegger pensa aí por ciência? Nos *Seminários de Zollikon*, ele define que “ciência significa a ordenação sistemática de interpretação de experiências”. E que “toda ciência está ligada rigorosamente ao seu campo, mas nem todo rigor é exatidão no sentido de calcular”. (idem, p. 259 [p. 222])

12. Ciência, para ele, vai ser compreendida como colocar algo à luz (cf. idem p. 203 [p. 181]). Por exemplo, menciona Heidegger, a seu tempo Galilei colocou à luz que “a natureza é a ininterrupta conexão de movimentos de ponto de massa” (idem p. 265 [p. 225]). Da mesma forma, então, a ciência da Daseinsanalyse deveria colocar à luz o projeto do ser-no-mundo. Assim se para Galilei o decisivo era a calculabilidade da natureza inanimada, na Daseinsanalyse, vai dizer o filósofo, o decisivo é o homem em sua questionabilidade e o seu poder existir no mundo contemporâneo. (cf. idem, p. 265 [p. 226]) A pergunta que atravessa nos mentes, a partir dessa conclusão, não pode deixar de ser outra: como lidar/tratar de problemas humanos, como os psíquicos, tendo essa indicação heideggeriana como base? Ainda não temos a resposta, mas é possível avançar mais um pouco nessas indicações.

13. Assim, por exemplo, uma psicoterapia Daseinsanalítica não deve tomar o homem como algo a ser objetificado, pois isso seria apenas a manipulação de um objeto, algo puramente técnico, que nunca resultaria num ser humano mais sadio. (cf. idem p. 270 [p. 229])

14. O homem não mais tratado como objeto a ser mensurado e calculado deveria ser tomado como “estado-de-abertura [Offenständigkeit], um estar-aberto para a percepção da presença e de algo que está presente (...) O homem, que existe como abertura, é sempre abertura para a interpelação da presença de algo”. (idem, p. 272 [p. 230])

15. Ocorre a necessidade de uma nova questão: a Daseinsanalyse é uma análise do Dasein ou do homem? Ou ainda, do Dasein ou do ser-homem? Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger diz que “o Dasein deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si. Além disso, o Dasein deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao que vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela”. (idem, p. 204 [p. 182])

“Homem” é o ente passível de determinação enquanto objeto mensurável e calculável da ciência moderna.

“Ser-homem” é um estar-aberto para a percepção da presença e de algo que está presente, isto é, é um estar aberto para a solicitação da presença, é um corresponder constantemente temática e atematicamente a esta ou àquela solicitação. (cf. p. 273 [230])

16. Por consequência, a Daseinsanalyse deveria ser uma análise do ser-homem e serviria de modelo ôntico para a constituição de uma ciência do homem – melhor dizendo de uma ciência do ser-homem – conforme o Dasein (daseinsgemäss). “Conforme o Dasein” significa, nas palavras do próprio Heidegger, “ciência ôntica do homem, que é assim ou assim, experiência este ente assim e assim à luz do ser-homem, cujo caráter fundamental é determinado ontologicamente como Dasein”. (Idem, p. 280 [p. 235])

17. A constituição da Daseinsanalyse como análise do ser-homem conforme o Dasein ainda não é, a meu ver, a construção de uma terapia analítica do homem em seus problemas cotidianos. Essa constituição orienta a ação no tratamento e é “(...) nesse sentido de ser (Dasein), ente assim e assim, o homem sadio e doente é experienciado, observado e tratado, em cada caso isolado, à luz do projeto do ser-homem como Dasein”. (idem, p. 280 [p. 235])

18. A terapia aqui, então, exigiria, para além da compreensão do ser-homem conforme o Dasein, também o abandono do projeto moderno de homem e da ciência natural, pois torna-se necessário: a) desistir do projeto de ente como ser-vivo pura e simplesmente dotado de razão, como sujeito na relação sujeito-objeto, como ser vivo auto-producente; ou seja, b) que o pesquisador faça “a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para o ser-homem como Dasein” (idem, p. 280 [p. 236]) e c) que o próprio pesquisador experiencie a si mesmo como Dasein, como ek-sistente e determine toda a realidade humana a partir daí. (cf. idem, p. 280 [p. 236])

19. Heidegger não apresenta claramente qual é o “caminho para”, o método, para essa espécie de “ascese”. Pelo contrário, aponta para as dificuldades em se segui-lo como caminho. Ele diz: “o deixar-ser do ente (homem) à luz do Dasein é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aquele que está familiarizado com o projeto do Dasein, devendo ser constantemente examinado de novo”. (idem, p. 281 [p. 236])

20. O ponto de partida que Heidegger oferece para a construção desse “método” é totalmente negativo: “o próprio método de pesquisa ‘conforme o Dasein’ não é fenomenológico, mas, sim, depende e é regido pela fenomenologia no sentido da hermenêutica do Dasein” (...) “Os (próprios) fenômenos ontológicos não devem ser ‘vistos’ imediatamente da mesma maneira como as manifestações ônticas”. (idem, p. 281 [p. 236])

2. TENTATIVAS DE CONSTRUÇÃO DE UMA DASEINSANALYSE ENQUANTO CIÊNCIA DO HOMEM

Há, uma pelo menos, duas tentativas bastante proeminentes em se construir uma terapia da alma/psíquico com base na filosofia de Heidegger. Uma delas é a Daseinsanalyse psiquiátrica de Binswanger que recebeu críticas diretas do próprio Heidegger. E a outra é a Daseinsanalyse proposta por Merdad Boss, que teve contribuições diretas e decisivas também do próprio Heidegger.

Quanto á primeira tentativa, Heidegger reconhece os méritos de Binswanger em propor uma teoria psicopatológica do humano baseada no seu livro *Ser e Tempo*. E talvez seja essa tentativa mal-sucedida, do ponto de vista de Heidegger, que animará o filósofo e Boss a proporem uma ciência do homem mais adequada à ontologia fundamental do Dasein.

Uma das críticas mais incisivas de Heidegger a Binswanger é a de ter confundido o essencial do projeto de *Ser e Tempo* e de ter feito, por consequência, um mau uso dos existenciais da ontologia fundamental. Na tentativa de fundamentação da Daseinsanalyse psiquiátrica Binswanger reintroduz um dos elementos centrais que a filosofia heideggeriana procura expurgar da filosofia, a saber a subjetividade do sujeito. Binswanger teria tratado o Dasein como “isolado em si como representação antropológica do homem como *sujeito*” (idem, p. 237 [p. 206]). Como consequência, isso fez com que se passasse “a ver na interpretação ontológica fundamental o Dasein apenas uma caracterização ampliada e mais conveniente da subjetividade do sujeito”. (idem, p. 237 [p. 206])

Quanto ao mau uso dos existenciais da ontologia fundamental, Binswanger teria separado o ôntico do ontológico em campos diferentes e transformado os existenciais em conceitos factuais para emprego em problemas pontuais. Por isso, para Heidegger, “a ‘Daseinsanalyse’ de Binswangr de acordo com seu caráter fundamental é uma interpretação ôntica, isto é, uma interpretação existencial do respectivo Dasein factual” (idem, p. 259 [p.222]). O problema não reside em se ter feito uma intepretação ôntica, mas sim em se ter subsumido o ontológico ao ôntico. Assim, por exemplo, uma distorção que Binswanger come-

te é compreender o conceito de “cuidado” que é o “nome da constituição ek-stático-temporal do traço fundamental do Dasein, a saber, como compreensão o ser” com o “amor”, tornando o Dasein um sujeito isolado; tornando o “amor” uma mera determinação antropológica do Dasein¹. (Cf. idem, p. 151 [p. 142])

Por outro lado, ciente das confusões e distorções causadas pela tentativa de Binswanger, Boss procurará apresentar uma Daseinsanalyse mais conforme a compreensão adequada da ontologia fundamental. Porém, já de saída, poder-se-ia perguntar e suspeitar se Boss não acentua demais as tintas da sua teoria na compreensão ontológica do homem, subsumindo os problemas fácticos à explicação ontológica conforme o Dasein.

Segundo Becker (1997) há três direções para se interpretar a Daseinsanalyse de Boss; 1) a Daseinsanalyse tem sua coluna de sustentação na psicanálise de Freud e na ontologia fundamental de Heidegger, tendo ambas o mesmo peso. 2) a Daseinsanalyse projeta uma iluminação nova sobre psicanálise freudiana por meio da luz filosófica trazida por Heidegger. E 3) a Daseinsanalyse de Boss transforma a psicanálise de Freud na ontologia fundamental de Heidegger. (Cf. BECKER, 1997, p. 40)

A Daseinsanalyse de Boss em sua forma está diretamente ligada à filosofia de Heidegger e quanto aos problemas psíquicos relacionada à psicanálise de Freud. No entanto, para Boss a “Daseinsanalyse não é nem filosofia nem um procedimento psicoterapêutico, mas sim um método de pesquisa empírico novo ou um modo de observação empírico novo” (Boss apud Becker, 1997, p. 41). O que se intenciona com esse “método” novo de pesquisa é fundar uma ciência do homem capaz de criar uma nova direção para a terapia e para os procedimentos de cura.

Não entraremos em detalhe sobre o *Esboço (Grundriss)* que Boss desenvolve para a criação de uma Daseinsanalyse que sirva para a medicina e a psicologia/psicanálise. Interessa para esse momento apontar para alguns problemas filosóficos que sua proposta tem de enfrentar.

É possível, salienta Becker, distinguir três grandes campos de problemas na proposta de Boss:

¹ Ver LOPARIC

1) A Daseinsanalyse de Boss assume os problemas filosóficos de Heidegger com o ônus da nova linguagem filosófica criada pelo filósofo;

2) Boss não traz grandes considerações e desenvolvimentos sobre o problema ôntico/ontológico já apontados por Heidegger ao criticar Binswanger;

3) Boss traz para o interior da Daseinsanalyse os problemas da elaboração de uma filosofia especulativa presentes no projeto de uma ontologia fundamental que são diretamente transportados para o projeto de fundamentar uma teoria médica-psiquiátrica para o seio de um procedimento terapêutico.

Nesse sentido das transposições, Boss parece ter substituído os conceitos da psicanálise tradicional freudiana pelos conceitos da ontologia fundamental, tentando não apenas contrapor, mas também dar novas interpretações a esses conceitos. Não será possível desenvolver essa questão agora, mas a título de indicação dessas substituições destacam-se: ao invés do conceito de psíquico dever-se-ia utilizar o conceito de ser-no-mundo, ao invés de consciência o de ser-em-estado-de-abertura (*Offenständig-sein*), ao invés de inconsciente psíquico o de velamento de si (*Verborgenheit*), ao invés de pulsão psicológica o das possibilidades de relação com o mundo compartilhado e o ambiente.

Aqui algumas questões se impõem: Em que medida pensar uma nova ciência, a Daseinsanalyse, em contraposição e em resposta à herança teórica de uma outra “ciência”, a psicanálise de Freud, pode resolver o problema da construção de uma ciência do homem? Em que medida a Daseinsanalyse não responde mais à necessidade de se combater o domínio da ciência natural nos assuntos sobre o psíquico no homem do que à necessidade de resolução concreta dos problemas desse homem? Não teria a Daseinsanalyse avançado mais e melhor na caracterização do ser-homem conforme o Dasein do que na resolução dos problemas do homem?

Ainda não tenho condições de oferecer boas respostas a essas questões. Porém, parece-me que as tentativas, tanto de Binswanger como as de Boss, não conseguiram ainda superar ou mesmo dar conta das indicações negativas para a construção de uma ciência do homem.

Gostaria, para terminar, de mostrar que Heidegger tem bem claro quais os campos de atuação da Daseinsanalyse e da analítica do Dasein e que eles não devem ser confundidos ou sobrepostos.

Para Heidegger, estar em diálogo com alguém, estar no *setting* analítico ou não, ou analisar um sonho de alguém não é fazer analítica do Dasein. Mas refletir, por exemplo, sobre os sonhos em geral isso sim permitiria a reflexão alcançar o âmbito de uma ontologia do Dasein. O que deve ficar claro é que “a Daseinsanalyse é ôntica, a analítica do Dasein é ontológica”. (idem, p 161 [p. 150])

REFERÊNCIAS

BECKER, Gregor. *Philosophische Probleme der Daseinsanalyse von Medard Boss und ihre praktische Anwendung*. Marburg: Tectum Verlag, 1997.

BOSS, Medard. *Psychoanalysis and Daseinsanalyse*. New York: Basic Books, 1963.

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare*. Editor Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

Destinos da psicologia profunda: O inconsciente entre o niilismo terapêutico e as neurociências

Rodrigo Barros Gewehr

Universidade Federal de Alagoas

INTRODUÇÃO

Ao longo de um estágio realizado no hospital psiquiátrico Sainte-Anne, em Paris, tive a oportunidade de acompanhar o trabalho do psiquiatra assistente no setor 16, pavilhão K. Os atendimentos variavam entre os pacientes internados, muitas vezes em estados agudos, e outros que eram acompanhados após a saída de internação. Em geral, os casos se reuniam todos em torno de tentativas de suicídio mal-sucedidas que terminavam em internamento, por vezes repetidos.

Para além das discussões de caso, debatemos inúmeras vezes acerca do lugar que a psicanálise ocupa no discurso *psi* contemporâneo, bem como sobre seu real valor terapêutico; e se este tema resta em grande medida condenado a reelaborações contínuas, é certo, como afirma Alain Badiou, que toda tentativa de erradicar o valor da psicanálise faz parte de um movimento obscurantista contemporâneo que opera no sentido de minimizar o potencial contido em Darwin, Marx e Freud¹.

Na conjuntura atual, todavia, para mantermos a fundamental impertinência da Psicanálise será cada vez mais necessário uma reavaliação constante de seus direcionamentos. Dentre eles, um dos que

¹ A. Badiou. De l'obscurantisme contemporain, In: Le Monde, Le Monde-débats, Paris, 08/05/2010.

se mostra bastante amplo e que vem se fortalecendo é a relação com as neurociências. De fato, em meio à ascendência das neurociências, os psicanalistas acabaram por ficar algo isolados, mantendo uma atitude de desconfiança ativa mas que vem cedendo pouco a pouco a tentativas mais ou menos assimilacionistas de estabelecer paralelos entre os dois campos de pesquisa em questão. Tudo isso faz parte de um contexto social inelutável, que é ao mesmo tempo fonte e base de pesquisas importantes, mas também pode ser a origem de uma nova forma de niilismo terapêutico, ou no mínimo de uma crise de identidade do saber psicanalítico.

Como veremos, as tentativas atuais de a psicanálise propor um diálogo com as neurociências acabam numa relação bastante assimétrica, na qual a psicanálise fornece um modelo comparativo ao proposto pelos neurocientistas, bem como salienta a importância destes estudos para a confirmação de certas proposições freudianas, todavia sem poder demonstrar com precisão no que ela poderia contribuir com as pesquisas no campo da cognição, da imageria, e da psicofarmacologia.

Em 2007, um número especial da Revista Francesa de Psicanálise colocava em questão justamente esta interface. Num espírito de franco diálogo, no qual a ideia de uma “neuropsicanálise” era seriamente cogitada, dois pontos foram ressaltados com ênfase: em primeiro lugar, trata-se de interrogar não somente as repercussões das neurociências sobre a psicanálise, mas também de saber “como a psicanálise pode enriquecer a reflexão sobre os efeitos e consequências das alterações do funcionamento cerebral sobre o funcionamento psíquico²”. Em segundo lugar, o coletivo de autores tinha em mente o objetivo de salientar que o ideal do Homem-máquina, que estaria na base de um primeiro tempo das neurociências, embora ilusão recorrente, seria fruto de uma simplificação não mais condizente com as pesquisas contemporâneas em neurociência e que, por conseguinte, num meio onde a complexidade causal se faz valer, a psicanálise poderia encontrar também seu espaço.

² Tradução livre de « Comment la psychanalyse peut-elle enrichir la réflexion sur les effets et les conséquences des altérations du fonctionnement cérébral sur le fonctionnement psychique ? » M. Bertrand & A. Louppe. Argument, In : Revue Française de Psychanalyse, vol. 71, Paris : PUF, 2007/2, p. 326.

Cabe interrogar, entretanto, se este movimento de “assimilação” não acaba por retirar da psicanálise, e da psicologia profunda³ como um todo, seu aspecto propriamente revolucionário, sua postura de crítica radical a todo saber que desresponsabilize o ser humano por sua psicopatologia, por seu posicionamento diante de um *pathos* que o singulariza.

Em recente conferência na Escola Normal Superior (18/01/10), a especialista sueca em bioética Kathinka Evers, da Universidade de Upsala, fez questão de salientar a importância histórica de Sigmund Freud no desenvolvimento das neurociências, insistindo na atualidade da noção de inconsciente. Este, todavia, visto como oposto de consciência. Ora, sabemos pela longa trajetória da obra freudiana que a psicanálise se funda justamente num ultrapassamento desta posição, refundando o inconsciente como uma instância provida de estrutura, dinâmica e economia particulares. Tratar o inconsciente como algo puramente descritivo não seria retornar a um momento pré-freudiano? E neste movimento, o que resta do inconsciente tal qual pensado por Schopenhauer, Nietzsche, Dostoiévski, Freud, Jung? Será que este modelo de inconsciente da psicologia profunda possui ainda vitalidade ou foi apenas um passo na pré-história da ciência da mente?

Estas questões, por certo, não passam despercebidas ao olhar atento do psicanalista, e a própria tentativa de se buscar uma conciliação mostra a um só tempo o interesse por esse vasto campo de saber, mas também a angústia que tais questões suscitam; angústia essa que não necessariamente aparece sob formas definidas e questões objetivas, mas que conduz a um movimento de atração/repulsa generalizado, nem sempre livre de posições ideológicas.

O que está em jogo nisso tudo não é simplesmente o estatuto de verdade da psicanálise, mais sim uma determinada visão de Homem e de Mundo, e enquanto esta problemática não for levantada em termos precisos, as tentativas de diálogo transdisciplinar correm o risco de desembocar num assimilacionismo da psicanálise ao discurso da ciência.

³ O termo em alemão, Tiefenpsychologie, é usado por Freud em vários textos, de A história do movimento psicanalítico, de 1914, à Psicanálise e medicina, de 1925, passando pelas Conferências de introdução à Psicanálise, de 1915 e Além do princípio de prazer, de 1920. Em 1914, em sua contribuição à história do movimento psicanalítico, Freud faz uma equivalência entre psicanálise e psicologia profunda.

1 PSICOFÁRMACOS E OS LIMITES DA CLÍNICA

Em um documentário de vulgarização da Psicanálise, Elisabeth Kapnist e Elisabeth Roudinesco⁴ explicitaram de forma bastante contundente o contexto médico da época de Freud, mostrando quanto a doença mental estava envolvida por uma aura de descrédito e de desconsideração por parte da ciência médica. Freud mesmo, em seus primeiros textos sobre a histeria, mostrou que psicopatologia era encarada como fingimento e relegada aos porões de asilos. Nesse clima de niilismo terapêutico “...a histérica foi vista como simuladora, da mesma forma que ao longo dos últimos séculos ela foi considerada e julgada como bruxa ou possessa⁵”. O sofrimento psicopatológico estava, com efeito, preso entre o obscurantismo religioso da Idade Média e a desrazão cartesiana.

Freud, no entanto, tendo passado algum tempo em estágio clínico no Sâlpêtrière, entre outubro de 1885 e março de 1886, foi certamente tomado por um ambiente de inspiração revolucionária, no qual os fundamentos da psiquiatria moderna estavam sendo implantados desde Philippe Pinel. De fato, há menos de um século Pinel havia lançado as bases iniciais da nosografia das doenças mentais, bem como de uma nova forma tratamento (“tratamento moral”), iniciando assim um movimento de “humanização” no atendimento aos doentes mentais⁶.

⁴ E. Roudinesco et E. Kapnist, Sigmund Freud : l'invention de la psychanalyse, Arte, Paris, 1997 (film).

⁵ Tradução livre de : « Durant ces dernières décennies, l'hystérique a été regardée comme une simulatrice, de la même façon qu'au cours des siècles derniers elle avait été considérée et jugée comme une sorcière ou une possédée » S. Freud (1886). Rapport sur mes études à Paris et Berlin (1886), poursuivies grâce à une bourse accordée par le fonds du jubilé de l'université (octobre 1885 – mars 1886), Revue française de psychanalyse, Paris : PUF, tome XX, n. 1-2, janvier - juin 1956, p. 303.

⁶ A célebre, e mítica, cena de Pinel livrando os doentes das correntes esconde por certo uma visão demasiadamente simplista do contexto de opressões e exclusão a que os doentes estavam submetidos, mas sinaliza, por outro lado, o interesse crescente e a transformação gradativa da doença mental em objeto de interesse científico, não necessariamente em interesse terapêutico ou humanitário. Michel Foucault foi um dos autores a desfazer o mito que girava em torno da figura de Pinel e sua liberação dos alienados (ver M. Foucault. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris: Plon, 1961). Isso entretanto, não diminui sua importância histórica, sobretudo no que tange ao Tratado médico-psicológico da alienação mental.

Além deste, pode-se citar também Jean Etienne Esquirol, reformador da legislação sobre tratamento mental e mentor da lei que criou os asilos de alienados; e sobretudo Jean Martin Charcot, responsável pela re-valorização da histeria como doença a ser descrita e cuidada⁷. Nesse ambiente, a formação de Freud ganha novo rumo: de neurologista de laboratório, o vienense retorna a seu país como defensor da hipnose e clínico decidido a divulgar as ideias de seu mestre francês.

A psicanálise contribui significativamente para estabelecer um outro ponto de vista sobre a histeria, e a psicopatologia como um todo, recusando a velha distinção entre normal e patológico, embasada em critérios qualitativos velhos do tempo de Descartes, na qual razão e loucura eram tidos como opostos. A patologia entra em cena, aqui, como um fator quantitativo que flexibiliza as fronteiras entre razão e desrazão, mostrando, pelo contrário, que há razão no desarrazoado, bem como desrazão naquilo que cremos racional. O ponto de vista muda, e o foco agora se dá nas intensidades, bem como na correlação entre instâncias psíquicas de ordem universal (pré-história da noção de estrutura na Psicanálise).

Ocorre porém que, com o desenvolvimento das neurociências, da farmacologia, bem como com o avanço de psicologias de base cognitivista, o lugar da psicanálise no cenário de atenção ao sofrimento psicopatológico vem se alterando rapidamente, não somente pelo fato de novas técnicas proporem diferentes modos de atenção, mas também por um reposicionamento da equação sofrimento-significação; sintoma-pathos. Outro fator que entra em cena são os chamados “destratores da psicanálise”, críticos bastante severos, por vezes raivosos, que se dedicam a tentativas sistemáticas de desacreditar os fundamentos do trabalho de Freud. Temos aqui o famoso livro negro da Psicanálise⁸ e mais recentemente o livro de Michel Onfray⁹, que foi alvo de uma viva troca de animosidades. Some-se a isso, ainda, certo isolamento das instituições psicanalíticas no que tange à vulgarização deste saber, e teremos alguns traços gerais com os quais compor a paisagem psicanalítica contemporânea.

⁷ S. Freud (1953). *Hystérie* (1888), Cahiers confrontation, Paris : Aubier, n. 7, printemps 1982.

⁸ Catherine Meyer. *Le livre noir de la psychanalyse : vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris : Editions des Arènes, 2005.

⁹ M. Onfray. *Le crépuscule d'une idole : l'affabulation freudienne*, Paris : B. Gasset, 2010.

Mas como esse isolamento e este contexto se expressam na prática? Que espécie de mal-estar eles geram?

Os atendimentos no Hospital Sainte-Anne se desenvolviam por vezes num setting repleto de dificuldades, desde questões de expressão linguística, ligadas ao elevado número de imigrantes, até a incomunicabilidade das crises agudas. Impressionou-me, todavia, para além da escuta diferenciada que o psiquiatra dispensava aos pacientes, o quanto a medicação agia como moeda de troca, como barganha, como estofa transferencial.

Foram várias as situações em que médico e paciente, movidos por uma relação desencontrada ao longo da sessão – marcada por perguntas respondidas laconicamente ou por discursos refratários às intervenções – acabavam por encontrar uma linguagem comum no momento em que o médico colocava a questão de praxe, sempre repetida ao final de cada encontro: você precisa de uma receita? (sobretudo nos atendimentos a pacientes externos. Aos pacientes internados o estudo da medicação também era parte da consulta, mas noutros termos).

Ora, diante desta pergunta o diálogo se estabelecia, havia engajamento da parte do paciente e alívio da parte do médico. O atendimento muitas vezes parecia se resumir a esta parte final, como se toda a conversa anterior fizesse parte de uma introdução necessária, mas acessória. E de fato, diante de alguns casos, era mesmo de se perguntar se toda aquela intervenção pela fala fazia algum sentido terapêutico para além de uma talvez abstrata consideração com a personalidade daquele que estava ali diante de nós, visivelmente marcado por sofrimentos desestabilizantes.

Um dos casos que acompanhei, de uma jovem de 18 anos com várias internações e múltiplas tentativas de suicídio, foi emblemático nesse sentido: a presença dela no hospital gerava angústia no médico e na equipe. A paciente era conhecida pelo estado de confusão e desordem que gerava naquele serviço. Depois de quase três meses de internamento, a paciente foi transferida para uma outra clínica, na região central da França, e a sensação de alívio do médico não passava despercebida.

Debatemos este caso algumas vezes, e o psiquiatra repetia com resignação que nada havia a ser feito, que nem mesmo uma suplência pôde ser construída com aquela paciente e que muito dificilmente ela sairia do circuito de internamentos repetidos. Apesar de suas tenta-

tivas de avançar no caso, uma transferência de caráter erotomaniaco dirigida ao médico fazia com que os atendimentos flutuassem, às vezes rapidamente, entre um ambiente aprazível e uma recusa abrupta a continuar a sessão. Mais de uma vez essa paciente respondeu às recusas do médico em assumir a posição transferencial que lhe era destinada com passagens ao ato bastante violentas, incluindo uma *mise en scène* de suicídio.

Entre outros exemplos, esse caso acabava tendo seu manejo limitado à questão dos medicamentos. Como se a palavra chegasse a um limite, ou que seu efeito simbólico se tornasse esvaziado. Podemos, claro, pensar ou mesmo suspeitar das habilidades do terapeuta, mas isso me soa apressado. Diante de casos extremos como esse, a postura do médico pode até parecer desimplicada: ela porta, entretanto, um realismo cortante, e fere nosso narcisismo; fere o romantismo com o qual muitas vezes nos dirigimos ao sofrimento psíquico.

Uma questão porém fica no ar: a que limite estamos confrontados neste caso? Trata-se de um limite do tratamento específico? Ou seria antes um limite da tratabilidade em si? Neste caso, estão as neurociências mais aptas a aproximar-se destas fronteiras? Ou haveria, da parte da psicanálise, um esgotamento que reclama o repensar da teoria?

Em todo caso, fazer valer o sujeito não é por si só garantia de que este sujeito possa tomar a responsabilidade por sua vida e por seu desejo. Se estes limites forçam a progressão da teoria, mostram também algumas cristalizações da mesma. Diante de um impasse da clínica, é preciso avançar na construção teórica, avançando a noção de psiquismo: ora, aqui se soma ao impasse clínico um outro, de ordem teórica, pois o psiquismo resta como um insondado, como um pressuposto que tomamos como algo dado, mas que guarda a um só tempo um caráter de rebeldia e de revelação.

2 IMPASSES DA PSICOLOGIA PROFUNDA

Se a psicanálise é portadora de “um saber objetivo sobre a subjetividade¹⁰”, como afirma André Green, ela está forçosamente obrigada

¹⁰ A. Green. Méconnaissance de l'inconscient, In : R. Dorey (direction). L'inconscient et la science, Paris : Dunod, 1991, p. 152.

a debater em termos objetivos o que faz de sua concepção de psique a mais acertada. É neste ponto que as dificuldades se somam e que a resposta da psicanálise, ou dos psicanalistas, acaba sendo muitas vezes contraditória ou dogmática.

Nesse sentido, por vezes o discurso psicanalítico se constrói na forma de um duplo vínculo: de um lado, contra as tentativas de objetivação da psique perpetradas pelas neurociências, a psicanálise se lança a análises minuciosas das fantasias inerentes às tentativas de objetivar o sujeito do inconsciente. Na mesma linha, lança-se também a uma crítica da sociedade contemporânea, a exemplo de Charles Melman¹¹, insistindo sobre o fato de que o ser humano se encontra presa de um imperativo social marcadamente alienante. A psiquiatria contemporânea – embasada em grande medida nas neurociências – seria, ainda segundo Melman, parte do problema e não da solução, uma vez que alinhada a esse imperativo social de gozo ilimitado. O sucesso dos psicofármacos estaria também ligado a esse pano de fundo narcísico, a certo movimento que implica uma aceleração das demandas e das respostas almejadas, a uma evitação do mal-estar inerente à existência. Por outro lado, e aí o duplo vínculo, a psicanálise lança mão do discurso científico para fazer frente aos impasses a que chega na clínica, bem como no intuito de se situar no quadro dos saberes e fazeres *psi*.

Com efeito, podemos ler André Green afirmar que a ciência prefere evitar a frequentação duvidosa de saberes que, a exemplo da psicanálise, apontam seu desconhecimento do inconsciente, ou sua desconsideração por fatores subjetivos na produção do conhecimento. De acordo com este psicanalista, a ciência luta contra todo questionamento ao sujeito ideal que ela põe em prática nos seus dispositivos de pesquisa: “Todo questionamento desta concepção de sujeito deve ser combatida pelo fato de depreciar a imagem de homem que a ciência conseguiu avaliar por meio do sucesso de seus empreendimentos, sujeito esse que a ciência gostaria de fazer de modelo para todo o psiquismo¹²”. Por certo que esta pretensão científica se vê constantemente

¹¹ C. Melman. *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd’hui*, Toulouse, Erès, 2009. C. Melman. *L’homme sans gravité, jouir à tout prix*, Paris : Denoël, 2002.

¹² Tradução livre de : « Toute mise en cause de cette conception du sujet doit être combattue parce qu’elle ternit l’image de l’homme que la science a réussi à faire avaliser à travers le succès des ses entreprises et dont elle voudrait qu’il serve de modèle pour tout le psychisme » A. Green. *Méconnaissance de l’inconscient*, Op. cit, 1991, p. 160.

confrontada a limites, e a psicanálise seria o discurso por excelência a representar uma das fronteiras do absolutismo científico. Ao mostrar o quanto o sujeito está necessariamente implicado em cada mínimo gesto desprezioso, ao salientar o lugar das moções inconscientes em nossas escolhas, a psicanálise coloca em xeque o ideal de um sujeito epistêmico universal.

Entretanto, como salientado acima, há também um movimento de aproximação com as neurociências, e a tentativa de aliar a psicanálise ao discurso científico. Assim, mais atualmente, podemos ler: “A psicanálise, recusando-se a se informar melhor sobre a função antidepressiva de uma substância serotoninérgica ou a ação ansiolítica de um benzodiazepínico, priva-se de um imenso campo para sua pesquisa, bem como de importantes pesquisas teóricas e terapêuticas¹³”.

Certamente cairíamos na insensatez se simplesmente virássemos as costas para os avanços da ciência, e esta nunca foi a postura de Freud, que desde o início fundou sua disciplina dentro de um espírito científico, que o digam o seu “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895, e a onipresença de Darwin ao longo de sua obra. Como salienta Augustin Jeanneau: “é preciso jamais ter tido sob seus cuidados doentes graves, por um longo período e em número suficiente, para pensar que um esquizofrênico – não todos, mas a maioria – teria se beneficiado igualmente de uma aspirina adequadamente administrada ou da molécula de haloperidol prescrita numa posologia exata¹⁴”.

Aqui volto ao psiquiatra do Hospital Sainte-Anne para dizer que, embora sua atitude possa parecer ganha pelo derrotismo, há nela simplesmente a constatação de que a contenção química é por vezes o melhor que se pode oferecer, mesmo que o melhor seja ainda algo bastante duvidoso e nos remeta à época de Pinel, todavia numa roupagem nova, molecular, técnica, propícia a uma sociedade de controle.

¹³ Tradução livre de : « La psychanalyse, refusant d'en savoir davantage sur la fonction antidépressive d'une substance sérotoninergique ou l'action anxiolytique d'une benzodiazépine, se prive en proportion d'un immense champ de référence pour sa recherche, et d'importantes perspectives théoriques et thérapeutiques » Augustin Jeanneau. *Entre psychopharmacologie et métapsychologie*, In : *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 71, Paris : PUF, 2007/2, p.389.

¹⁴ Tradução livre de : « C'est qu'il faut n'avoir jamais été en charge de malades graves pendant un temps prolongé et en nombre suffisant, pour penser qu'un schizophrène –, pas tous, mais la plupart –, aurait aussi bien bénéficié d'une aspirine adroitement prescrite que de la molécule d'halopéridol administrée à la posologie exacte » Idem, p. 391.

Levar isso em consideração é importante para não cairmos num psicologismo extremista. Todavia, pensando ainda no ponto de vista dinâmico da psique, no aspecto econômico do sintoma, no seu lugar na lógica de vida da pessoa, há que se interrogar até que ponto essa contenção química não representa também uma nova forma de niilismo terapêutico. Além disso, se levarmos em conta o entrelaçamento entre conhecimento científico e política (no entanto sem reduzir um ao outro, como fazem algumas teorias contemporâneas), posicionamentos como os de Charles Melman – que fazem um elo entre os usos e costumes da sociedade atual e as formas de tratamento do sofrimento psíquico – tornam-se pontos de crítica bastante atuais, no entanto limitados.

Se na base das neurociências, para além do pragmatismo de suas intervenções, jaz uma visão de Homem e de Mundo, cabe à psicologia profunda se questionar até que ponto ela pode aderir a esta perspectiva, sem que isso signifique a negação de seus próprios fundamentos. Já vimos que nas neurociências a ideia de inconsciente, por exemplo, tende a retornar a uma definição descritiva (inconsciente como aquilo que não é ou não está consciente). Ideias como as de “inconsciente cognitivo” ou de “neurônios-espelho” põem em xeque as tentativas de aproximação entre psicanálise e neurociências, ou ao menos tornam essa aproximação assimétrica¹⁵. É certo que encontramos exemplos de aproximações, no sentido de que alguns autores salientam a relação entre o modelo psicodinâmico de Freud e as novas descobertas

¹⁵ Outro exemplo desta assimetria : entre 2000 e 2010, as publicações da Associação Americana de Psiquiatria (APA), todas elas juntas, citam o termo “psicanálise” em apenas 38 títulos, nenhum deles de artigo científico, e noventa por cento em resenhas de livros. Neste mesmo período, o termo “psique” aparece 4 vezes, também em resenhas e sendo em 2004 sua aparição mais recente. Por outro lado, tendo como base o mesmo intervalo de tempo, podemos ver o termo “cérebro” figurando em 457 títulos. A palavra “inconsciente”, por sua vez, aparece 5 vezes, nenhuma delas em artigos técnicos. (Fonte: The neuropsychiatry and clinical neurosciences - <http://neuro.psychiatryonline.org>). Um exemplo europeu: no European archives of psychiatry and clinical neurosciences, em uma pesquisa do mesmo gênero da anterior, todavia um pouco mais extensa em tempo, o termo “psicanálise” aparece em 8 referências, “psique” em 13, “inconsciente” em 11 artigos e “cérebro” em 718 (Fonte: <http://www.springerlink.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/>). Compreendo que esta metodologia é superficial para se apreender o problema, no entanto estes dados mostram uma tendência geral, tendência essa que aponta que o interesse crescente da psicanálise pelas neurociências não é pago com a mesma moeda...

das neurociências, mas é certo também que outros autores conseguem pensar essas mesmas descobertas, e com elas uma determinada visão de funcionamento mental, sem a necessidade de recorrer às conceituações freudianas.

Uma vez que as neurociências são também capazes de criar modelos explicativos para o sofrimento mental, por que seria preciso a psicanálise e seu modelo calcado num empirismo frágil? Como decidir, neste ponto, se o modelo freudiano é necessário para a valorização do sujeito ou se o sujeito pode ter sua via de expressão mesmo dentro de uma outra forma de tratamento, digamos de caráter cognitivista?

Este impasse não passa despercebido à psicanálise contemporânea, e a resposta é frequentemente a de que não se pode reduzir a vida psíquica ao funcionamento orgânico, que não se pode compreender a lógica de vida de alguém através de metáforas sinápticas: “em suma, o argumento de nossa démarche seria o inverso de um aprisionamento da pulsão na materialidade reducionista da substância química. Pelo contrário, trata-se de afirmar a extensão da ideia de trabalho psíquico proposta por Freud como sendo a natureza da pulsão, trabalho que faz desta um resultado, liberando-a das servitudes orgânicas e permitindo-lhe o acesso ao registro autônomo das leis da vida psíquica¹⁶”.

Ora, a psique aparece, aqui, e em outros casos também¹⁷, como contraponto, como baliza contra a tendência de fazer do psiquismo uma secreção do cérebro. O problema é que esta psique entra em cena meio de súbito, sem aviso prévio, ou como hipótese *ad hoc*, o que gera a desconfiança quanto à validade deste argumento. Com efeito, cabe perguntar se a ideia mesmo de psique não entra já em oposição com as neurociências, ou se, por outro lado, a ideia de psique não estaria sendo usada pela psicanálise como uma espécie de formação reativa, no sentido de que a psique serviria para neutralizar a percepção de-

¹⁶ Tradução livre de : « Au total, l'argument de notre démarche serait l'inverse d'un enfermement de la pulsion dans la matérialité réductrice de la substance chimique, mais au contraire de donner toute sa portée à l'idée de travail psychique proposée par Freud comme nature de la pulsion, qui fait d'elle un résultat, la libérant des servitudes organiques et lui donnant accès au registre autonome des lois de la vie psychique ». Augustin Jeanneau. Entre psychopharmacologie et métapsychologie, In : Revue Française de Psychanalyse, Op. cit., 2007/2, p. 392/393.

¹⁷ Ver, por exemplo, Nicolas Georgieff. Psychanalyse et neurosciences du lien : nouvelles conditions pour une rencontre entre psychanalyse et neurosciences, In : Revue Française de Psychanalyse, vol. 71, Paris : PUF, 2007/2, p. 501 – 516.

sagradável de que a aproximação com as neurociência conduz a um reducionismo orgânico patente.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS DESTINOS DA PSICOLOGIA PROFUNDA

Mas o que é esta psique se ela não pode ser reduzida ao cérebro? O que a fundamenta e o que torna seu funcionamento em certa medida independente ao dos neurônios e sinapses e moléculas químicas? Este impasse nos leva uma vez mais ao centro de um problema tão antigo quanto a filosofia, qual seja, a questão da dialética psique – corpo. E não é de espantar que atualmente esta questão volte à baila, numa época em que poderíamos crer que tais dualismos arcaicos estariam vencidos.

Pelo contrário, estas categorias se re-editam de diferentes maneiras, o que não significa que sejam tomadas em toda sua radicalidade. À antiga dualidade metafísica, estudos contemporâneos propõem um deslizamento sutil, mas significativo, no qual psique torna-se sinônimo de emocional. A própria equivalência proposta entre psique e mente é por si só algo questionável e ideológico. Sabemos que o problema da psique na metafísica – pensemos, por exemplo, no Fédon, de Platão – tem uma dimensão bastante diferente de uma simples redução desta aos afetos.

Este problema, porém, foi abandonado aos domínios da religião (salvo raras exceções, notadamente Carl Gustav Jung) e com isso um vasto terreno de investigação da psicologia foi foracluído, ou incluído em termos pré-estabelecidos, fixos, marcados pela leitura freudiana sobre a origem da religião. Noutros termos, parte da psicologia profunda ficou presa entre duas recusas, entre dois reducionismos: o biológico e o religioso. Se por um lado a psique não pode ser reduzida à materialidade das sinapses, por outro também seria equivocado não olhar para as fronteiras metafísicas do psiquismo. Muito esforço se empenhou para salientar as distinções entre o funcionamento psíquico e o funcionamento fisiológico, mas ainda cabe maior investigação acerca da relação entre a psicologia e a religião, e não em termos fixos como a chave interpretativa freudiana acabou estabelecendo.

Entre um epifenômeno do cérebro e a substância metafísica das religiões, a psique se vê presa de um não-lugar, ou no mínimo de tendências reducionistas acentuadas, sejam elas materialistas ou idealistas. Entretanto, cabe lembrar a advertência de Jung: “Por um lado, a relação estreita que existe entre a psique e o cérebro não prova de forma alguma que a psique seja apenas um epifenômeno, uma aparição secundária que se encontra numa relação de dependência aos processos bioquímicos que se desenvolvem no substrato orgânico. Por outro lado, todavia, nós conhecemos bastante bem o quanto a função psíquica pode ser perturbada pelos avatares que atingem o cérebro¹⁸”.

O problema está enunciado aqui de modo bastante claro; e vinte anos antes, em 1928, Jung se exprimia de modo ainda mais enfático: “Uma psicologia que considere o psíquico como epifenômeno deveria antes chamar-se fisiologia do cérebro, e contentar-se do espólio extraordinariamente pobre que uma tal psicofisiologia pode render¹⁹”. Embora o psiquismo esteja inelutavelmente ligado ao cérebro, ele é tomado como fenômeno independente, em certa medida autônomo, e essa visão não é exclusiva à Jung: ela pertence ao fundamento mesmo da psicologia profunda.

Ocorre, porém, que para sustentar essa autonomia da vida psíquica, abriu-se mão de interrogar suas consequências mais desagradáveis, uma delas sendo certamente a proximidade com a religião. Assim, toda uma estratégia de “limpeza” foi realizada para que a psicologia profunda não fosse confundida com uma démarche metafísica. Não é à toa que a psicologia junguiana foi tão amplamente relegada ao esquecimento nos corredores universitários, muito embora ela esteja longe de ser uma afirmação pura e simples da Psique dos filósofos e dos religiosos.

¹⁸ Tradução livre de : « D’une part, la relation étroite existant entre la psyché et le cerveau ne prouve nullement que la psyché ne soit qu’un épiphénomène, une apparition secondaire qui se trouve dans un lien de dépendance causale par rapport aux processus biochimiques qui se déroulent dans le substrat organique ; pourtant, d’autre part, nous ne savons que trop combien la fonction psychique peut être perturbée par des avatars qui atteignent le cerveau » C. G. Jung (1957). *Présent et avenir*, Paris : Buchet/Chastel, 2008, p. 45.

¹⁹ Tradução livre de « Une psychologie qui considère le psychique comme un épiphénomène devrait plutôt s’appeler physiologie cérébrale et se contenter du butin extraordinairement pauvre qui procure une telle psychophysiologie » C. G. Jung (1928). *L’énergétique psychique*, 5^e éd, Genève : Georg Editeur, 1993, p. 24.

A mesma atitude que a psicanálise teve para com a psicologia analítica – ou seja, de recalque – as neurociências têm para com a psicologia profunda, ainda que termos como inconsciente ou mesmo recalque apareçam vez por outra, embora numa configuração que os torna declaradamente fenômenos cerebrais²⁰, e não mais os componentes de um aparelho psíquico movido por pulsões de vida e de morte, por uma psicodinâmica. A propósito, e não despropositadamente, tentativas de aproximação entre Psicanálise e Neurociência focam-se sobremaneira nos trabalhos iniciais de Freud, evitando cuidadosamente discutir temas como *Eros* e *Thanatos*²¹.

O “psiquismo-cérebro”, nos termos de Monah Winograd²², não é apenas uma evitação do problema epistemológico maior que reside nessa dualidade, ele é também uma negação da densidade que Freud, Jung e tantos outros pioneiros da psicologia profunda afrontaram, e que pode bem ser resumida na famosa frase de Hugo von Hoffmann-

²⁰ “Procedural learning based within the dorsal striatum of sub cortical nuclei would seem to relate most closely to the Freudian construct of the topographical unconscious, although even declarative memories can at face value pass below the threshold of consciousness while remaining relatively easily accessible to willed retrieval. None of the multiple, neuroscience-defined learning systems correspond clearly with the Freudian dynamic unconscious. Nevertheless, we will see that activity in affective neural systems as well as psychological stress can both preferentially predispose to use of procedural or habit learning systems for learning, which generally occur outside of consciousness. Thus, the dynamic unconscious and repression, if they are related to any of the currently known memory systems, probably map to interactions across the systems for affective and procedural learning, although any claims to the existence and nature of this correspondence are highly preliminary and speculative” (Bradley Peterson. *Clinical Neuroscience Research*, n. 4, Swiftwater (Pennsylvania): ARNMD, 2005, p. 360). Este é um exemplo, certamente não o único, de como os termos freudianos vêm sendo transpostos de um campo ao outro. Seria isso assimilação, ou um esvaziamento dos conceitos?

²¹ Ver a esse respeito M. Winograd. *Matéria pensante: a fertilidade do encontro entre psicanálise e neurociência*, *Arquivos brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro: UFRJ, vol. 56, n. 1, 2004; bem como toda a edição da *Revue française de psychanalyse*, edição de 2007/2, intitulada *Neurosciences et Psychanalyse*. O conceito de pulsão de vida não é citado e o de pulsão de morte aparece de forma marginal em apenas dois artigos: “La pensée neurophysiologique de S. Freud peut-elle aider au dialogue entre psychanalyse et neuroscience?”, de Gérard Pirlot, e “La neuropsychanalyse dans le texte. Le Congrès de 2006 “Amour et désir dans l’attachement”, de la société internationale de neuro-psychanalyse », de Marianne Robert.

²² M. Winograd. *Matéria pensante: a fertilidade do encontro entre psicanálise e neurociência*, Op. cit., 2004.

thal em sua obra *Entrevista sobre a poesia*: “Não possuímos nosso eu: é partir do exterior que ele sopra em nossa direção, foge por longo tempo e depois nos retorna em um suspiro²³.”

É certo que Freud teria preferido escapar dessas metáforas poéticas, bem como do próprio recurso a termos psicológicos. Como ele mesmo nos diz em *Além do princípio do prazer*, muito da confusão a que estão destinadas as descrições da psicanálise estariam resolvidas se no lugar de termos psicológicos pudessem ser utilizados termos da fisiologia e da química²⁴.

O sonho de Freud vem se realizando pouco a pouco, muito embora isso esteja sendo motivo de pesadelos para a psicanálise, e com razão. Se se tratasse apenas de uma questão de diferentes linguagens, de diferentes metáforas, isso não geraria tamanho desconforto. Ocorre, porém, que nas entrelinhas desse embate de campos de saber, reina um mal-estar: estaria o psíquico, no fim das contas e para além de toda a política de boa vizinhança entre psicanálise e neurociências, sendo pouco a pouco assimilado a um fenômeno cerebral, cognitivo, químico? E se assim for, os modelos da neurociência tornarão obsoletos os modelos propostos pela psicanálise?

À força de muito querer se assimilar, ou assemelhar, ao campo científico, a psicanálise assumiu ou o lugar de um discurso de exceção, o de um discurso capaz de julgar as ilusões da ciência e da sociedade contemporânea (respondendo às críticas sobre sua cientificidade com um questionamento da cientificidade em si mesma)²⁵; ou então o de uma ciência que busca seu lugar no campo que lhe é de direito. Nos dois casos, a psicanálise deu as costas ao outro polo do problema, representado por algumas tradições filosóficas, religiosas e místicas. Isso, no entanto, tem gerado um contínuo esvaziamento da noção de psique.

²³ Tradução livre de : « Nous ne possédons pas notre moi : c'est du dehors qu'il souffle vers nous, il nous fuit pour longtemps, puis nous revient dans un souffle ». H. von Hofmannsthal. *Lettre de Lord Chandos et autres textes sur la poésie*, Paris : Gallimard, 1992.

²⁴ S. Freud (2010). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot & Rivages. (Originalmente publicado em 1920).

²⁵ Ver, por exemplo, os textos de Charles Melman citados acima, e também G. Pommier. À raton, raton et demi! Les conditions d'objectivité d'un fait subjectif, *Journal français de psychiatrie*, n. 30, Paris : Erès, 2007/3.

A hipótese que lanço neste ponto, e que serve de pórtico embora seja, momentaneamente, minha conclusão, é que toda tentativa de diálogo com as neurociências será infrutífera, quiçá neutralizadora para a psicologia profunda, enquanto se mantiver o debate sobre a psique em termos que valorizem seu aspecto biológico negando a significação contida nos símbolos religiosos. É como se uma das fronteiras da psique tivesse sido simplesmente dada por compreendida, e nosso único problema estivesse na necessidade de estabelecer a relação entre psique e organismo, ou melhor dizendo, como se nossa única tarefa fosse a de mostra como o psiquismo é parte inerente do funcionamento orgânico, uma extensão deste. Isso leva a uma espécie de esquecimento. Isso nos desobriga de uma investigação muito mais árdua, implícita em toda simbologia das religiões e mitologias. No entanto, à custa de evitar fervorosamente a metafísica, não estaríamos nos condenando a um apequenamento?

Noutros termos, enquanto a psicologia profunda não integrar elementos até aqui pouco considerados (como por exemplo a ideia de inconsciente impessoal de Jung, e toda a reformulação na estrutura psíquica a que ele nos convoca), dificilmente ela evitará sua derrocada, e rapidamente entrará nos anais da história como um exemplo do período romântico da psicologia, todavia caído em desuso.

Que novas formas de obscurantismo teremos que enfrentar nesse caso? A psicologia profunda já demonstrou que o inconsciente pode até ser reprimido, mas jamais contido indefinidamente.

REFERÊNCIAS

- Badiou, A. (2010). De l'obscurantisme contemporain. In *Le Monde*. Le Monde-débats. Paris, 08/05/2010.
- Bertrand, M. & Louppe, A. (2007/2) Argument. In *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. 71. Paris : PUF.
- European archives of psychiatry and clinical neurosciences*. <http://www.springer-link.com.rproxy.sc.univ-paris-diderot.fr/>.
- Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon.
- Freud, S. (1956). Rapport sur mes études à Paris et Berlin (1886), poursuivies grâce à une bourse accordée par le fonds du jubilé de l'université (octobre

1885 – mars 1886). *Revue française de psychanalyse*. Paris : PUF, tome XX, n. 1-2, janvier - juin. (Originalmente publicado em 1886).

Freud, S. (1996a). *A história do movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1914).

Freud, S. (1996b). *Conferências de introdução à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1915).

Freud, S. (2010). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot & Rivages. (Originalmente publicado em 1920).

Freud, S. (1996c). *Psicanálise e medicina*. Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925).

Freud, S. (1982). Hystérie (1888). *Cahiers confrontation*. Paris : Aubier, n. 7, printemps. (Originalmente publicado em 1953).

Georgieff, N (2007/2). Psychanalyse et neurosciences du lien : nouvelles conditions pour une rencontre entre psychanalyse et neurosciences. *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. 71, Paris : PUF.

Green, A. (1991). Méconnaissance de l'inconscient. In Dorey, R. (direction). *L'inconscient et la science*. Paris : Dunod.

Jeanneau, A. (2007/2). Entre psychopharmacologie et métapsychologie. *Revue Française de Psychanalyse*. Vol. 71, Paris : PUF.

Jung, C. G. (1993). *L'énergétique psychique* (5a éd). Genève : Georg Editeur. (Originalmente publicado em 1928).

Jung, C. G. (2008). *Présent et avenir*. Paris : Buchet/Chastel. (Originalmente publicado em 1957).

Melman, C. (2002). *L'homme sans gravité, jouir à tout prix*. Paris : Denoël.

Melman, C. (2009). *La nouvelle économie psychique. La façon de penser et de jouir aujourd'hui*. Toulouse : Erès.

Meyer, C. (2005). *Le livre noir de la psychanalyse : vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris : Editions des Arènes.

Onfray, M. (2010). *Le crépuscule d'une idole : l'affabulation freudienne*. Paris : B. Gasset.

Peterson, B. (2005). Clinical neuroscience and imaging studies of core psychoanalytic constructs. *Clinical Neuroscience Research*. n. 4, Swiftwater (Pennsylvania): ARNMD.

Pommier, G. (2007/3). À raton, raton et demi! Les conditions d'objectivité d'un fait subjectif. *Journal français de psychiatrie*. n. 30. Paris : Erès.

Roudinesco, E et Kapnist, E. (1997). *Sigmund Freud : l'invention de la psychanalyse*. Arte : Paris, (film).

The neuropsychiatry and clinical neurosciences. <http://neuro.psychiatryonline.org>.

Von Hofmannsthal, H. (1992). *Lettre de Lord Chandos et autres textes sur la poésie*. Paris : Gallimard.

Winograd, M. (2004). Matéria pensante: a fertilidade do encontro entre psicanálise e neurociência. *Arquivos brasileiros de Psicologia*. Vol. 56, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ.

Lacan entre Politzer e Lévi-Strauss: Estratégias para pensar inconsciente e desejo sem psicologismo*

Léa Silveira

Universidade Federal de Lavras

*... nous sommes ainsi entres dans une époque de la pensée ou
la conscience qui doute des choses est devenue elle-même douteuse.”*
Paul Ricoeur

A pergunta que eu gostaria de colocar com este trabalho pode ser introduzida a partir da leitura de duas citações, uma de Georges Politzer e a outra de Jacques Lacan:

“(...) o inconsciente é inseparável dos procedimentos fundamentais da psicologia abstrata e (...), longe de constituir, na psicanálise, um progresso, indica precisamente uma regressão: o abandono da inspiração concreta e a volta aos procedimentos clássicos.”¹

* A apresentação deste trabalho no XVI Encontro Nacional da Anpof contou com auxílio Fapemig. Na ocasião, os colegas do GT Filosofia e Psicanálise, Suely Aires e José Miguel Bairrão, me dirigiram importantes sugestões. A eles expressei minha gratidão pelos comentários. Parte deste texto foi apresentada na *5th International Conference for Philosophy and Psychoanalysis of the International Society for Psychoanalysis and Philosophy* (novembro de 2012, Santiago-Chile) com o título “Recognition: Lacan’s strategy for thinking desire without psychology” e auxílio CAPES.

¹ POLITZER, G., *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. (Trad.: Marcos Marcolino e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva) Piracicaba: Editora UNIMEP, 1928/1998, p. 153.

“Nenhuma experiência terá contribuído mais do que a psicanálise para manifestá-lo [que a imagem tem a função de instaurar uma relação fundamental da realidade do homem com seu organismo] e a necessidade de repetição que ela mostra como efeito do complexo – embora a doutrina o exprima na noção inerte e impensável de inconsciente – expressa isso com bastante clareza.”²

O que há de comum entre essas duas declarações? Existiria algum solo, um território em alguma media compartilhado, a partir do qual ambas as refutações do conceito de inconsciente recebem a esperada e devida justificativa?

Embora o nome de Politzer quase não apareça nem na obra escrita nem nos seminários de Lacan, trata-se de um nome capaz de iluminar amplos aspectos da motivação filosófica por detrás do desenvolvimento teórico visível na letra e na fala do psicanalista³.

Cumprido, pois, inicialmente, tentar reconstituir, ainda que brevemente, alguns elementos importantes do argumento de Politzer.

A *Crítica dos fundamentos da Psicologia*, publicada em 1928 (*op. cit.*), tem lugar de destaque na história das ideias psicológicas em, no mínimo, dois sentidos: é tanto uma das principais raízes da reflexão epistemológica sobre a psicologia moderna quanto a obra fundadora da filosofia francesa da psicanálise⁴, representando a origem da inspiração de leituras que tomam por ponto de partida uma separação radical entre a metapsicologia e a clínica (ou a dimensão do sentido) e, como o são as leituras empreendidas por R. Dalbiez e P. Ricouer, por exemplo. Ela constituiria apenas uma pequena parte de um amplo e ambicioso projeto de refundação da psicologia – projeto que partiria,

² J. Lacan, “Propos sur la causalité psychique”, em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1946/1966, p. 182.

³ Essa ideia foi desenvolvida em diferentes aspectos e extensões, inicialmente, por B. Prado Jr., “Georges Politzer: Sessenta anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia”, em: PRADO Jr., Bento (org.) *Filosofia da psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, 1990; e, em seguida por R. Simanke, *Metapsicologia lacaniana - Os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002 (tese de doutorado defendida em 1997); e por O. Gabbi Jr., “Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: O caso da psicanálise”, em: POLITZER, G., *op. cit.* Encontra-se ainda indicada em E. Roudinesco, *História da psicanálise na França: A batalha dos cem anos*. (Trad.: Vera Ribeiro) Volume 2: 1925 – 1985. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986/1988, pp. 72-82, e em D. Macey, *Lacan in contexts*. Londres, Nova York: Verso (1988)

⁴ Cf. B. Prado Jr., *op. cit.*, p. 18.

por um lado, de uma crítica aguda e mordaz ao estatuto epistemológico dessa ciência e, por outro, da apresentação de uma proposta qualificada de “psicologia concreta” –, mas que acabou sendo abandonado pelo autor⁵.

O único volume que chegou a ser publicado tem por subtítulo “A Psicologia e a Psicanálise” e apresenta como eixo central a defesa de que Freud teria inaugurado, com o método psicanalítico, a própria possibilidade de uma psicologia concreta na medida em que tomou o sentido por objeto de investigação, tendo, em contrapartida, formulado uma hipótese, aquela relacionada à existência do inconsciente, que não passaria da construção de especulações sempre devedoras de implicações metafísicas carentes de fundamentação porquanto se comprometeriam necessariamente com o substancialismo inerente ao mito da vida interior. Assim, para Politzer, se por um lado a psicanálise freudiana se vale de ferramentas teóricas inadequadas – a metapsicologia –, por outro ela alcança indicar que o *alvo* correto na abordagem teórico-clínica do indivíduo deve ser o sentido e o contexto, aspectos que o autor procurava circunscrever em torno da noção de “drama”.

Ao eger para objeto de sua análise a obra freudiana *A interpretação dos sonhos* (1900), Politzer considera ser o fenômeno do sonho, ele mesmo, refratário aos princípios do que ele chama de psicologia clássica. Tais princípios, vinculados sobretudo à psicofísica: como expressão maior da tentativa da psicologia de nascer como ciência moderna, seriam responsáveis por uma situação paradoxal, a ser sanada pela proposta concreta: quanto mais se aproxima de explicações, mais a psicologia perde de vista seu objeto; quanto mais se aproxima de seu objeto, mais perde de vista a explicação. Esses princípios são:

1. A abstração: o psicólogo *abstrai do relato* fornecido pelo indivíduo a respeito do fenômeno a ser estudado; em vez de tomar o próprio relato como dado concreto, o psicólogo direciona o relato para algo além dele.

⁵ Esse abandono ocorre paralelamente à adoção de uma nova atitude diante da obra freudiana: Politzer passa a recusar, não mais apenas a metapsicologia, mas a psicanálise como um todo (cf. B. Prado Jr, *op. cit.*, p. 12), chegando a acusá-la de servir a interesses nazistas (Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 79). Os motivos do abandono do projeto parecem controversos: Roudinesco o vincula a uma adesão à doutrina marxista (p. 79) enquanto menciona que Lefebvre e Pascal Ory o consideraram obediência a ordens do Partido Comunista Francês (p. 78).

2. O formalismo: aquilo a que se conduz o relato são elementos discriminados segundo critérios do pesquisador e não do fato psicológico, impondo-se a este uma forma arbitrária e aprisionada em termos fornecidos *ad hoc*.
3. O realismo: os elementos recortados por abstração e formalismo são projetados em uma mitológica substância interior e então supostos entidades psíquicas reais.
4. O “postulado da convencionalidade da significação”⁶: a dupla suposição de que a significação das palavras é a mesma para todas as consciências – os significados estariam todos dados, cabendo à intuição individual apenas captá-los – e de que o vivido equivale ao pensado, havendo sempre um relato adequado a todo comportamento⁷.

Quanto aos três primeiros princípios, convém ressaltar que o correlato de sua conjunção – o “paradoxo epistemológico” da psicologia – é o que Politzer chama de perspectiva da “terceira pessoa”, nomeando assim o fato das teorias da psicologia clássica tentarem abordar e explicitar fenômenos pessoais mediante causas impessoais. Diz o autor, nesse sentido:

“A psicologia clássica esforça-se para poder considerar a mesma coisa duas vezes em terceira pessoa: projeta o exterior no interior, de onde procura depois, mas em vão, fazê-la sair. Desdobra o mundo para fazer dele, uma ilusão e, em seguida, procura fazer dessa ilusão uma realidade.”⁸

Ao contrário, defende Politzer, os fatos psicológicos devem ser: homogêneos ao “eu”⁹, segmentos da vida do indivíduo¹⁰, pessoais e atualmente pessoais¹¹; de modo que o único verdadeiro fato psicológico é o ato. É o ato aquilo que não pode ser discriminado do próprio eu, sendo concebível apenas como intervenção deste, exibindo assim con-

⁶ G. Politzer, *op. cit.*, p. 94.

⁷ *Idem*, p. 150.

⁸ *Idem*, p. 64.

⁹ *Idem*, p. 66.

¹⁰ *Idem*, p. 67.

¹¹ *Idem*, p. 77.

dições que não podem ser cumpridas por suposições tais como ideia, vontade, emoção etc. Quando a psicologia se pergunta, então, onde reside a realidade concreta de seu campo, é no ato que ela a encontra e se, em alguma medida, a psicologia clássica chega a propor um drama, trata-se de um drama impessoal, protagonizado por entidades mitológicas que explicariam a vida como aparência, reflexo ou epifenômeno de uma “verdade” anterior e incomensurável à expressão do relato pelo indivíduo¹².

É por causa do cenário de diretrizes assim construído que as observações iniciais de Politzer sobre *A interpretação dos sonhos* dizem respeito ao primeiro capítulo da obra. Pois nele Freud apresenta um minucioso apanhado das teorias até então disponíveis sobre o sonho para, em menor ou maior grau, começar a desenhar o lugar onde situará sua própria teoria. O caso é que a maior parte desses estudos mencionados por Freud ou recusam totalmente o sentido ao sonho ou concedem-no, muito embora em absoluta restrição a um sentido *causado* pela fisiologia, a originalidade da proposta freudiana consistindo, como se sabe, em defender a existência, no sonho, de um sentido propriamente psicológico que se delimita em torno da realização de um desejo¹³. Para Politzer, as teorias elencadas no primeiro capítulo, ao simplesmente adotarem a linguagem da abstração, não seriam, a rigor, teorias do sonho, enquanto Freud, como já mencionado, teria, a contrapelo, aberto o caminho para a psicologia concreta, residindo aí a inspiração fundamental da psicanálise.

Tal abertura estaria relacionada sobretudo ao tratamento que Freud dispensa ao relato fornecido pelo sujeito sobre seu sonho. Segundo Politzer, no que tange à psicologia, um relato qualquer pode ser abordado de duas maneiras: 1^a. ao modo da psicologia clássica, que abstrai alguns de seus termos formalizando-os sob a tese de que eles existem psiquicamente como representações ou ideias para então projetá-los na especulação de uma vida interior; 2^a. ao modo da psicanálise, para a qual o relato é apenas o contexto que manifesta um sentido a ser alcançado por meio de interpretação¹⁴. Trabalhando o relato subjetivo dessa segunda maneira, Freud teria conduzido o sonho

¹² *Idem*, p. 68.

¹³ S. Freud, *A interpretação dos sonhos*, vol. 1, São Paulo: L&PM, 2012.

¹⁴ *Idem*, p. 101.

à condição de fato psicológico porque, ao tomá-lo como a realização de um desejo, desvela sua dimensão de “ato”¹⁵ que, como tal, reivindica um agente. Politzer, recorrendo agora à noção de drama, apresenta assim o modo pelo qual Freud analisa o “sonho modelo”, que é o famoso “sonho da injeção de Irma”:

“O conteúdo manifesto é decomposto nos seus elementos e Freud anota os pensamentos despertados por cada um deles, respectivamente. A cada passo do relato surgem pensamentos que esclarecem a significação dos elementos do conteúdo manifesto, de tal forma que, se confrontarmos esses pensamentos com o conteúdo manifesto, este é para aqueles como uma peça de teatro é para seu tema, no sentido preciso que os primeiros expressam a ideia do desejo e o segundo, o palco em que este se realiza.”¹⁶

É no método interpretativo que se localiza, então, a tendência fértil da psicanálise, aquele aspecto com o qual ela teria contribuído para o avanço da psicologia rumo ao concreto, orientando-nos “em direção a uma psicologia sem vida interior”¹⁷.

A despeito disso – e agora em sentido contrário –, Politzer argumenta que o capítulo sete de *A interpretação dos sonhos*, com seu vocabulário voltado para termos como excitação, aparelho e processo, teria situado novamente o sonho num abstracionismo equivalente àquele das teorias fisiologistas criticadas por Freud no primeiro capítulo. Eis o cerne de seu diagnóstico para *A psicologia dos processos oníricos*¹⁸ defendida pelo psicanalista:

“Freud comete o erro clássico: decompõe o ato do sujeito em elementos que estão, todos, abaixo do nível do ‘eu’ e quer, a seguir, reconstituir o pessoal com o impessoal – ou, caso se prefira, faz hipóteses de estrutura, quando as hipóteses de estrutura lhe são proibidas, e as constrói conforme o esquema realista, isto é, projetando na ‘realidade humana’, sob sua forma geral, o que só pode ser inserido para esclarecer o ato do sujeito.”¹⁹

¹⁵ *Idem*, p. 77.

¹⁶ *Idem*, p. 74.

¹⁷ *Idem*, p. 101.

¹⁸ É o título do capítulo sete: *Sobre a psicologia dos processos oníricos*. S. Freud, *A interpretação dos sonhos*, vol. 2, São Paulo: L&PM, 2012.

¹⁹ *Idem*, pp. 117-8.

Se os processos inconscientes estipulados no capítulo sete são autônomos, descritos em terceira pessoa à luz de uma mera “mecânica biológica”²⁰ e têm lugar à revelia do ‘eu’, não podem, a seu ver, ser psicologicamente reais pois não seriam, exatamente, atos de um sujeito²¹. Por causa disso, que Politzer considera ser um recuo, Freud mereceria, ele mesmo, a crítica que endereçara a seus adversários²².

O problema para Politzer, sob outro ângulo, é o modo pelo qual a distinção entre conteúdo manifesto e conteúdo latente produz a hipótese do inconsciente no registro d’*A interpretação dos sonhos*²³. Se a interpretação revela os pensamentos que *estiveram* em jogo no sonho efetivamente sonhado como pensamentos do sujeito que sonhou, apesar de só serem por ele reconhecidos à custa de penoso esforço, então dificilmente se poderia evitar a conclusão – que é, com efeito, a de Freud – de que tais pensamentos atestam um regime de funcionamento psíquico inconsciente. Eis como Politzer formula o raciocínio de Freud a esse respeito: “*Como o conteúdo latente é real e, por outro lado, o que é consciente não é senão o conteúdo disfarçado, faz-se necessário admitir que a forma de existência do conteúdo latente é ‘inconsciente, e que a consciência só é dada às representações sob certas condições’.*”²⁴ Para ele, no entanto, a diferença entre o conteúdo latente e o conteúdo manifesto – assim como as lacunas da memória após a hipnose – não prova diretamente, ao contrário do que defende Freud, a existência do inconsciente; essa prova careceria de algo mais para se consolidar e esse algo mais consistiria justamente no procedimento realista sub-reptício que projeta, para uma lembrança ou pensamento julgados indisponíveis e manifestos ao sujeito posteriormente à análise, um modo substancialista de existência em um misterioso terreno psicológico. O pressuposto exclusivamente metafísico da existência real de entidades psíquicas seria, então, o passo oculto, talvez inclusive para o próprio Freud, de seu argumento para a defesa do inconsciente:

²⁰ *Idem*, p. 125.

²¹ *Idem*, p. 123. Essa exigência pela consideração do sujeito do ato também repercutirá profundamente em Lacan e em sua noção de “sujeito do inconsciente”.

²² *Idem*, p. 124.

²³ *Idem*, p. 106.

²⁴ *Idem*, p. 109.

“A ignorância do sentido do sonho pelo sonhador”, diz Politzer, “a disponibilidade das lembranças, a desproporção entre a extensão aparente e a extensão real da memória pós-hipnótica não são propriamente provas do inconsciente; elas não impõem o inconsciente *diretamente* e só tornam legítima sua introdução graças ao realismo. Portanto, o inconsciente, aqui, não é *dado* pelos fatos puros e simples, mas pelos fatos *deformados*, no sentido de procedimentos constitutivos da psicologia clássica.”²⁵

Politzer imputa ao vocabulário freudiano a responsabilidade por essa intromissão da metafísica – resquício da psicologia racional – no cerne de um argumento que se pretende científico. A linguagem empregada por Freud tê-lo-ia impedido de enxergar que, em vez de dar um passo aquém do ‘eu’ – passo que teria sido dado no capítulo sete, hipostasiando entidades psíquicas e estabelecendo, assim, para o relato, uma proliferação de “duplos ontológicos”²⁶ que transcendem o próprio relato –, a psicologia deve deter-se na significação – naquilo que ela envolve de intencionalidade²⁷ e teleologia²⁸ – e prescindir de recursos à fisiologia ou à biologia. Decerto, os pensamentos do sonho resultantes da interpretação são em geral sofríveis para o sonhador; o sujeito tenta se esquivar da responsabilidade pelo sonho como um ato seu. Mas, que ele resista à ideia de, por exemplo, possuir um desejo incestuoso, isso não significa necessariamente, alega Politzer, que aquilo a que ele resiste seja uma ideia (ou representação)²⁹. Assim, se o inconsciente freudiano é profundamente tributário de entidades psíquicas como as *Vorstellungen*, Politzer conclui a esse respeito que ele “*só representa na psicanálise a medida da abstração que sobrevive no interior da psicologia concreta*”³⁰, psicologia concreta que ela, no entanto, teria feito viver com seu método.

Não temos com isso exatamente uma *refutação* da hipótese do inconsciente³¹, mas a identificação de quais princípios a regem acompanhada da crítica desses princípios. Ao recusá-los, não é, no entanto,

²⁵ *Idem*, p. 136.

²⁶ *Idem*, p. 142.

²⁷ No sentido de “intenção significativa” e não no sentido fenomenológico; *idem*, p. 139, 155.

²⁸ *Idem*, p. 92.

²⁹ *Idem*, p. 141.

³⁰ *Idem*, p. 131.

³¹ *Idem*, p. 153.

para uma correspondência entre experiência e consciência que Politzer se volta. Ele parece tentar fazer com que a noção de drama cumpra a função essencial de impedir um tal retorno. A consciência é, para ele, apenas uma modulação possível do ato pela qual o sujeito o reconhece, no drama, como seu ato, restando assim uma dimensão da experiência que lhe é, de saída, opaca. Politzer pretende, então, a um só tempo, preservar a ideia de que o sujeito emite comportamentos que desconhece e sustentar que essa dimensão de opacidade não exige a hipótese do inconsciente³².

Ora, estando fora de questão pôr em xeque a necessidade da explicação para os fenômenos descobertos por Freud³³, como sustentar o que é esse sentido da experiência rejeitando o inconsciente se se trata de um sentido que o sujeito inicialmente recusa no nível da consciência? A proposta de Politzer, se não elimina aquilo que deve ser explicado³⁴ – preservando o fato em sua dimensão psicológica – não parece, entretanto, chegar a explicar aquilo que não é eliminado. A bem da verdade, Politzer não parece fornecer, ao menos no que toca a esse primeiro volume, elementos que acenem alguma segurança, fundamento ou garantia de que a psicologia concreta alcançaria se desvencilhar do “paradoxo epistemológico”³⁵ por ele mesmo denunciado. Sua argumentação parece se encaminhar para a ideia de que o sentido desses comportamentos estaria enredado em uma trama de significação acessível no drama mediante interpretação. Nesse sentido, alega, por exemplo, que uma certa “montagem” estaria *atualmente* presente no sonho³⁶, embora não se encontre *imediatamente* disponível ao sujeito. As lembranças da infância estariam presentes no sonho não ao modo da incidência de representações, mas, diz Politzer, tal como “*as regras do jogo estão presentes numa partida de tênis*”. Elas não atestam a existência de coisas tais como ideias, mas apenas são instrumentos para que o sujeito reconheça um ato como seu ato³⁷. Sabemos, assim, que o psicólogo teria afinidades profundas com o crítico de teatro: o fenômeno que interessa à sua ciência exige mais um método de interpretação,

³² *Idem*, p. 111.

³³ *Idem*, p. 130.

³⁴ Como teria feito a metapsicologia freudiana (*Idem*, p. 155).

³⁵ *Idem*, p. 155.

³⁶ *Idem*, p. 148.

³⁷ *Idem*, p. 149.

como aquele empregado na abordagem crítica da dramaturgia, do que um método de observação³⁸. Isso não pode, no entanto, ser mais do que apenas um esboço de resposta cujo caráter lasso salta aos olhos. Dizer que o conflito se passa não entre representações, mas entre “maneiras de ser”³⁹, prescindindo da noção de recalque, não parece ser o caminho para uma teoria significativamente menos estéril do que aquelas mencionadas por Freud no primeiro capítulo d’*A interpretação dos sonhos* e que consideravam o fenômeno onírico, para usar o termo de Politzer, como um “balbucio” que se segue a processos exclusivamente fisiológicos. O leitor, ao final do volume, não sabe, por exemplo, que recursos o psicólogo teria a seu dispor além de sua própria intuição. Não sabe ainda sob que termos e em que extensão seria possível uma aproximação entre método de crítica teatral e método científico. Politzer não diz muito a esse respeito. A bem da verdade, sua atitude relativamente a esse ponto crucial é tanto mais vaga quanto submetida à alegação de que “a crítica não pode e não deve ultrapassar a demonstração da necessidade dessa nova orientação”⁴⁰: a nova explicação seria tarefa delegada aos “técnicos”... Não custa observar que isso significa que tampouco estava previsto, para os volumes não escritos, o desenvolvimento de uma solução.

O enigma que Politzer entrega ao leitor é, então, algo como: de que maneira certas dimensões da experiência podem ser *simultaneamente* concretas e opacas? Ao se insistir na necessidade da interpretação, na existência de significações íntimas e de experiências secretas⁴¹ e, *simultaneamente*, na eliminação da distância entre real e aparência, *pari passu*, tornar-se-ia preciso dizer *por que* o fato psicológico se afastou da vida concreta – *por que*, afinal, o fato psicológico precisa ser interpretado e ainda *como* seria possível uma interpretação que mantivesse seu resultado no mesmo nível e no mesmo território daquilo que se oferece à interpretação (já que o fato psicológico deve ser homogêneo ao “eu”). Politzer, nesse sentido, diz somente que “interpretar significa apenas ligar o fato psicológico à vida concreta do indivíduo”⁴², quando tal alegação

³⁸ *Idem*, p. 68.

³⁹ *Idem*, p. 111.

⁴⁰ *Idem*, p. 132.

⁴¹ *Idem*, p. 98.

⁴² *Idem*, p. 92.

não parece poder passar sem que se diga, previamente, *que* o fato psicológico se desligou da vida concreta e *por que* o fez. Cabe perguntar, então, se é possível “procurar”⁴³ por um sentido se esse sentido, ou ao menos as condições de sua articulação não forem prévias à procura. Se alguma dimensão do sentido for prévia, se ele se articula (e produz sintomas, sonhos etc.)⁴⁴, então é preciso tentar dizer dessa articulação. Foi o que Freud tentou fazer com sua metapsicologia e certamente é nessa direção que se justificam epistemologicamente as suas teses. Se se reconhece que tais teses são devedoras de pressupostos metafísicos cujos impasses são agora diagnosticados, trata-se então de se perguntar se seria possível abordar essa articulabilidade prévia do sentido seguindo a diretriz da crítica ao mito da vida interior e, além disso, se isso seria possível sem o recurso a uma noção de inconsciente.

*

Tudo se passa como se Lacan, a partir de um determinado momento, respondesse afirmativamente à primeira pergunta e negativamente à segunda. Ele acompanha, assim, o aspecto negativo da crítica politzeriana, ou seja, a denúncia dos estorvos em que incorre a psicologia clássica. É, com efeito, contundente a contribuição da *Crítica dos fundamentos da psicologia* no sentido de distanciar a psicanálise tanto da biologia quanto de uma referência à vida interior entendida como ficção produtora de metafísicas desnecessárias e afinal, do ponto de vista de Lacan, injustificáveis, e, ao investir, em primeiro plano, na ideia de

⁴³ *Idem*, p. 101.

⁴⁴ Ou ainda – o que seria uma formulação mais adequada a Lacan –, se o sentido se expressa retroativamente exibindo as invariáveis que põe em jogo. O tempo verbal da existência do sujeito do inconsciente é, para Lacan, o futuro anterior, o que nos impede, no contexto da psicanálise lacaniana, de tomar em sentido comum a ideia do “prévio”. É preciso ter em mente que, para ele, “*O que se realiza na minha história não é o pretérito imperfeito daquilo que era, uma vez que ele não é mais, nem mesmo o pretérito perfeito do que foi naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que estou me tornando.*” (J. Lacan, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. Em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1953/1966, p. 300) De todo modo, essa tese relativa ao tempo é antes um resultado dos problemas com que Lacan se depara do que sua motivação epistemológica de base. Apenas indico essa questão temporal aqui porque meu interesse nesse momento não é problematizar a reflexão que Lacan alcança, mas um momento genético dessa reflexão, ou seja, trata-se de uma tentativa de indicar por que ele passa de Politzer para Freud.

relato⁴⁵, ela já acenava, inclusive, para a necessidade de reforçar uma reflexão sobre a linguagem⁴⁶, reflexão que, como sabemos, será uma tônica na obra lacaniana. Ora, não são os eixos dessa contribuição também os eixos do pensamento lacaniano em toda sua extensão: tentativa de recusa da interioridade, da metafísica e do substancialismo psicologista?

A única ocorrência do nome de Politzer nos *Escritos* tem lugar no mesmo texto em que Lacan acusa a noção de inconsciente de ser “inerte e impensável” – do qual extraí o trecho que reproduzi no início deste trabalho – e atesta o reconhecimento de que as diretrizes da psicologia concreta não vão muito longe no sentido de estabelecer a positividade de um saber ou de uma teoria:

“Pois”, diz Lacan, “não percamos de vista, ao exigirmos, juntamente com ele [Politzer], que uma psicologia concreta se constitua como ciência, que, quanto a isso, ainda estamos apenas nas postulações formais. Quero dizer que ainda não pudemos estabelecer a mínima lei que pudesse guiar nossa eficiência.”⁴⁷

Quanto ao ansiado aspecto positivo é, então, em outro lugar que Lacan o encontra, não sem antes tentar avançar um projeto nitidamente inspirado nas orientações de Politzer para a construção de uma psicologia concreta e centralizado no conceito de “*imago*”; projeto que, no entanto, resultou em impasses devidos, sobretudo, exatamente à recusa da noção de inconsciente. Pois se tornara difícil sustentar que determinadas imagens pudessem incidir dissimuladamente no comportamento e na própria constituição do eu sem que isso implicasse a referência a um registro psíquico inconsciente⁴⁸.

“Registro *psíquico* inconsciente”: sob essa expressão, é possível já entrever que aquilo que faltava a Lacan – no final da década de 40 e início dos anos 50 – era precisamente a possibilidade de trabalhar uma noção de inconsciente *que não fosse psíquica* e é isso o que ele

⁴⁵ “(...) não existe dado psicológico verdadeiro além do relato efetivo” (G. Politzer, *op. cit.*, p. 157).

⁴⁶ Cf. Prado Jr., *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ J. Lacan, 1946/1966, p. 161.

⁴⁸ Cf. M. Bairrão. “Aquém do princípio da psicanálise: Lacan crítico da Psicologia”, em: *Olhar*. Revista do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, maio, vol 2, n. 3, 2000, pp 31-40.

encontra na obra de Lévi-Strauss⁴⁹. Encontra em Lévi-Strauss, ademais, não apenas diretrizes gerais, mas, convém mencionar, diretrizes já explicitamente relacionadas à sugestão de que era necessário proceder a uma releitura da psicanálise. Tais diretrizes permitirão a Lacan afirmar, por exemplo, que “*não é senão por um abuso dos termos que se confunde psíquico e inconsciente (...) e que se qualifica de psíquico um efeito do inconsciente no somático, por exemplo.*” (1957/1966, p. 514)

Muito haveria a ser dito sobre o que Lévi-Strauss permitiu a Lacan pensar – bem como sobre os limites dessa influência –, mas, no sentido de dar continuidade ao argumento principal, destacarei apenas três pontos.

O primeiro é, naturalmente, a especificidade do conceito lévi-straussiano de inconsciente, que o afasta de qualquer referência a conteúdos, afetos e representações internas, conduzindo-o à forma vazia de um conjunto de relações diferenciais. O inconsciente, diz Lévi-Strauss, em *A eficácia simbólica*,

“(...) deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Reduz-se a um termo com o qual nós designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto destas leis.”⁵⁰

O segundo ponto, como já se vê na citação que acabo de ler, é que o novo conceito de inconsciente, trazido à cena pela antropologia, destina uma ênfase à linguagem como contrapartida à derivação da interioridade psicológica.

⁴⁹ São diversos os autores que defendem a importância da influência de Lévi-Strauss sobre Lacan, embora sejam inúmeras as divergências quanto a discernir quais seriam seus pontos relevantes e quanto às suas consequências. Cf., por exemplo, J. Muller & W. Richardson, *Lacan and language – A reader's guide to Écrits*, Nova York: International Universities Press, 1982; F. Roustang, *Lacan: Do equívoco ao impasse* (Trad.: Roberto Cortes de Lacerda), Rio de Janeiro: Campus, 1986/1988; R. Simanke, *op. cit.*; Gabbi Jr., *op. cit.* e M. Zafirooulos, *Lacan et Lévi-Strauss – Ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris: PUF, 2003.

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, “A eficácia simbólica” (traduzido por Beatriz Perrone-Moisés), em: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosacnaify, 1949/2012, p 289.

O terceiro é que, enquanto corresponde à própria função simbólica, ele apresenta um inconsciente estrutural universal considerado como conjunto de leis que organizam elementos em sistemas. Lemos, no mesmo texto, que

“o inconsciente (...) é sempre vazio. Ou, mais precisamente, é tão alheio às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora – pulsões, emoções, representação, lembranças. Poder-se-ia dizer, portanto, que o subconsciente é o léxico individual no qual cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que tal vocabulário só adquire sentido, tanto para nós mesmos quanto para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza de acordo com suas leis, fazendo dele, assim, um discurso. (...) estas leis são as mesmas, em todas as ocasiões em que ele exerce sua atividade, e para todos os indivíduos (...).”⁵¹

O inconsciente estruturalista é, assim, uma espécie de campo transcendental⁵² que, sem se referir nem à consciência *nem à subjetividade*, guarda as condições formais de toda experiência significativa possível em qualquer sociedade.

À luz dessas teses a noção de inconsciente deixa de ser, para Lacan, “inerte e impensável”; com elas, torna-se possível considerá-lo como algo “estruturado como uma linguagem”⁵³ e como *discurso* – ao que Lacan acrescenta, à guisa de trabalhá-la na especificidade da psicanálise, como “discurso do Outro”⁵⁴. Assim é que, no texto programático do chamado “retorno a Freud”, *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, ele defende ser necessário submeter as noções freudianas a

⁵¹ *Ibidem*, pp. 289-90.

⁵² Cf. P. Ricoeur, “Estrutura e hermenêutica”. (Trad.: Maria Nazaré Lins Soares) Em: LIMA, L. C. (Org.) *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1963/1970; C. Lévi-Strauss, “Abertura”. Em: *O cru e o cozido*. (Trad.: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Editora Brasiliense, 1971/1991 (1971/1991, p. 20) e G. Deleuze, (1972) “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” Em: CHÂTELET, F. *História da filosofia – Idéias, doutrinas*. Vol. 8 – O século XX. (Trad.: Hilton F. Japiassú) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972/1981.

⁵³ J. Lacan, 1953/1966, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁴ J. Lacan, “Le séminaire sur ‘La lettre volée’”. Em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1955/1966, p. 16.

um esclarecimento que parta da “linguagem atual da antropologia”⁵⁵, perguntando, então a seus ouvintes: “*Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já conquista o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?*”⁵⁶

É no seio dessa costura entre linguagem e estrutura, que responde pela própria possibilidade de adotar o conceito de inconsciente, que Lacan percebe a necessidade de recorrer a outra noção, de origem terceira, para que as novas diretrizes – subordinadas aos antigos princípios politzerianos – não produzam o resultado de nada terem a dizer sobre o desejo e sobre o sujeito. Trata-se da noção de reconhecimento.

Aqui, a meu ver, ocupa lugar central a reflexão sobre a tríade necessidade, demanda, desejo, empreendida no *Seminário 5*, cujo título é *As formações do inconsciente*⁵⁷.

Lacan defende ali que a demanda se constitui quando a necessidade é conduzida à fala – ou seja, quando é preciso expressar para o outro uma condição de urgência presente no organismo. Nesse momento, o que se demanda não é apenas que seja eliminado o estado de necessidade, mas que o outro trate de subtrair aquele que demanda de sua condição de desamparo. A demanda é, diz Lacan, sempre uma demanda de amor⁵⁸. Mas, é importante observar que a expectativa de que o outro providencie a satisfação da necessidade não é a única razão para que se situe a convocação da alteridade no coração da demanda. O movimento de direcionamento ao Outro é resultado inevitável da interseção entre linguagem e organismo: que se fale, isso implica a transferência; que se fale, isso exige uma reflexão sobre o *destino* da fala.

⁵⁵ *Idem*, p. 240.

⁵⁶ *Idem*, p. 285.

⁵⁷ J. Lacan, *Le séminaire. Livre V: Les formations de l'inconscient (1957-58)*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

⁵⁸ J. Lacan, “La signification du phallus”. Em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1958/1966, p. 694; J. Lacan, 1998, *op. cit.*, pp. 381-2: “a demanda é, em seu cerne, demanda de amor – demanda disso que não é nada, nenhuma satisfação em particular, demanda disso que o sujeito traz com sua pura e simples resposta à demanda. Eis onde reside a originalidade da introdução do simbólico sob a forma da demanda. É na incondicionalidade da demanda, ou seja, no fato de que ela é demanda em meio a [*sur fond de*] demanda de amor, que se situa a originalidade da introdução da demanda relativamente à necessidade”.

A meu ver, é isso o que explica a definição de desejo que encontramos no *Seminário 5*: ele é o resultado da subtração da necessidade à demanda. Ora,

se a demanda consiste em falar a necessidade;
se a fala é, antes de mais nada, algo que reclama a presença do Outro;
e se o Outro é a própria estrutura simbólica;
então, aquilo que sobra quando subtraímos a necessidade da demanda é o puro funcionamento simbólico – mas não como um processo abstrato, e sim como um funcionamento simbólico marcado *pelo* corpo, marcado *no* corpo.

O que cabe perguntar aqui é, então, o seguinte: se o que resta quando subtraímos da demanda a necessidade é apenas um funcionamento simbólico, por que motivo isso deve ser chamado de desejo? A resposta é clara e imediata: justamente porque o desejo não é desejo de objeto, mas desejo de reconhecimento. É por isso que Lacan afirma: “(...) o desejo não tem outro objeto a não ser o significante de seu reconhecimento.”⁵⁹

Um desejo que é tão-somente desejo de reconhecimento é um desejo sem objeto, isto é, um desejo puro, ou, como diz Lacan, “(...) como desejo de reconhecimento, ele é um desejo talvez, mas, no final das contas, é um desejo de nada.”⁶⁰ Desejo de nada, inclusive na medida em que tal reconhecimento, por mais almejado que seja, é impossível de ser alcançado. Que o sujeito fosse reconhecido pelo Outro na linguagem, isso significaria:

- do ponto de vista clínico, impor ao sujeito uma posição de objeto;
- do ponto de vista epistemológico, um retorno ao psicologismo que a lição aprendida com Politzer permite perceber de imediato.

Assim, se o sujeito tem seu desejo encerrado no desejo do Outro – e aqui cabe lembrar, ainda que apenas de passagem, a dívida de Lacan para com Kojève e sua noção de desejo como supressão do objeto pela linguagem na relação com o outro e do sujeito como pura atividade de negação⁶¹ –, isso é assim não porque o Outro pudesse indicar ou

⁵⁹ J. Lacan, *Le désir et son interprétation – Séminaire 1958 - 1959*. Inédito. Consultado na versão digital da Association Freudienne Internationale, p. 501.

⁶⁰ J. Lacan, 1998, *op. cit.*, p. 327.

⁶¹ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

estabelecer quais os objetos adequados à sua satisfação, mas porque o desejo é o de ser por ele reconhecido, ainda que isso seja um projeto condenado ao fracasso.

É desse ângulo que proponho a leitura do seguinte trecho, em que Lacan diz que o *discurso* inconsciente “(...) é sustentado por aquilo que é verdadeiramente a mola última do inconsciente, e que só pode ser articulado como desejo de reconhecimento do sujeito.”⁶²

O movimento na direção da alteridade – no qual consiste o reconhecimento – é uma vocação inerente ao próprio significante, de modo que a definição do desejo como desejo de reconhecimento apresenta um resultado da adoção do conceito de inconsciente, adoção só tornada possível com a ideia, de origem estruturalista e de inspiração politzeriana, de que o inconsciente é discurso e não conteúdo mental.

Por um lado, o desejo, como desejo de reconhecimento, remete, portanto, à circulação de significantes em uma estrutura, estrutura que Lacan nomeia “grafo do desejo”⁶³ e cujos lugares são o ideal do eu, o eu, o Outro, a imagem do outro, o sujeito barrado e a fantasia. Esses lugares não estão, no grafo, a serviço de uma tentativa de estipular estruturas internas inacessíveis, tentativa expressamente recusada por Politzer, mas de formalizar o modo pelo qual a enunciação concreta da fala cruza a estrutura da linguagem constituindo uma posição subjetiva, sendo tal cruzamento concebido como *articulação prévia* e condição do sentido de toda e qualquer experiência.

Por outro lado, o desejo, como desejo de reconhecimento, não pode mais ser pensado por referência a objetos imaginários: ele não comporta realização fenomênica mediante o desfrute de um objeto porque é *condição* de todo e qualquer fenômeno. No lugar de condição, o desejo jamais se apresenta como algo condicionado.

A meu ver, é essa condução do desejo a um plano transcendental mediante a aproximação entre estrutura e reconhecimento o que torna possíveis declarações que insistem em afastá-lo de uma leitura subordinada à ideia de relação com o objeto (imaginário), tais como esta:

⁶² J. Lacan, 1998, *op. cit.*, p. 256.

⁶³ J. Lacan, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”. Em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1960/1966, p. 815.

“(…) [a análise] nos permitiu perceber a que grau de profundidade é conduzido o fato do desejo humano não estar diretamente implicado numa relação pura e simples com o objeto que o satisfaz, mas estar ligado a uma posição que o sujeito adota na presença desse objeto tanto quanto a uma posição que ele adota fora de sua relação com o objeto, de tal modo que nada jamais se esgota, pura e simplesmente, na relação com o objeto.”⁶⁴

Na teoria lacaniana, a estrutura transcendental exerce um duplo movimento de transcendência que deve ser entendido à luz das relações possíveis entre fala e linguagem:

1. O desejo organizado nesse campo de condicionamento da experiência, que é o grafo do desejo, transcende os objetos empíricos (infinitamente substituíveis).
2. Exatamente na medida em que o desejo é desejo de reconhecimento, a estrutura transcendental configurada no grafo do desejo transcende a si mesma – mediante atualizações que assumem a forma de enunciados – na busca de que suas mensagens sejam acolhidas e respondidas por um Outro que reiteradamente mostra o quanto essa expectativa é vã. (A meu ver, é isso que Lacan, afinal, chama de “castração”)

Que se trate de um campo transcendental na reflexão de Lacan sobre o desejo, se não bastasse ser essa conclusão decorrente de seus argumentos, é ele próprio quem o diz:

“Para nós, o sujeito tem que surgir do dado dos significantes que o recobrem num Outro que é o lugar transcendental destes, pelo que ele se constitui numa existência em que é possível o vetor manifestamente constituinte do campo freudiano da experiência: a saber, aquilo a que se chama o desejo.”⁶⁵

O *Seminário 5* produz, então, no que diz respeito ao desejo, dois resultados importantes: vincula o reconhecimento ao estado de desamparo constitutivo da experiência humana e desvincula desejo e objeto imaginário, conduzindo o primeiro a um plano transcendental.

⁶⁴ J. Lacan, 1998, *op. cit.*, p. 320.

⁶⁵ J. Lacan, “Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: ‘Psychanalyse et structure de la personnalité’” Em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1958/1966, pp. 655-6.

Ora,

se a mensagem é dirigida ao Outro;
se o Outro é uma estrutura simbólica;
se, ainda, essa estrutura simbólica, como defende Lacan, se inscreve no sujeito, a propósito da travessia do Édipo, mediante um significante específico que é o significante do Nome-do-Pai⁶⁶;
então o que está em pauta não é o reconhecimento do sujeito por um semelhante, mas por um significante, como lemos na fórmula “*nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante.*”⁶⁷

A meu ver, isso significa duas coisas no contexto de uma proposta de teoria psicanalítica que se pretende antipsicologista.

Primeira: que o movimento gerado pelo entrecruzamento daquilo que é enunciável com o campo das condições que tornam possível uma enunciação – isto é, o movimento gerado pela interseção entre fala e linguagem – aponta necessariamente a estrutura simbólica – ou o Outro –, e jamais o semelhante, como destino da mensagem, de modo que, para Lacan, pelo menos desde seu encontro com o estruturalismo, a verdadeira dimensão da intersubjetividade – aquela capaz de revelar a natureza do desejo – jamais foi uma dimensão imaginária. Assim, quando lemos passagens tais como a seguinte:

“Não seria a intersubjetividade aquilo que é o mais estranho ao encontro analítico? Não basta, aí, que ela desponte para que nos esquivemos, certos de que é preciso evitá-la? A experiência freudiana se congela a partir do momento em que ela surge; ela só floresce em sua ausência”⁶⁸,

é preciso discernir que a intersubjetividade à qual Lacan aí se refere – aquela que não é de relevância para a leitura do processo analítico – é a intersubjetividade imaginária. Afastá-la do jogo do desejo corresponde à defesa de que a relação com o outro não comporta ne-

⁶⁶ Cf., por exemplo, J. Lacan, *Le séminaire livre III: Les psychoses (1955-56)*, Paris: Éditions du Seuil, 1981 e J. Lacan, «D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», em: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1959/1966

⁶⁷ J. Lacan, 1960/1966, *op. cit.*, p. 819.

⁶⁸ J. Lacan, *Le transfert – Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques. (1960-61)*, Version Stecriture, p. 9.

nhuma característica de imanência justamente na medida em que toda e qualquer experiência só é experiência após a linguagem, na medida em que toda e qualquer experiência só é experiência sob as condições de uma estrutura simbólica⁶⁹.

Segunda: se aquilo que exerce a atividade de representação não é o sujeito, mas o significante, um dos modos de ler a fórmula lacaniana é enxergar que, com ela, Lacan consegue dissolver um argumento que, desde antes de Politzer, mais sustentava a recusa do conceito de inconsciente. Trata-se da ideia de que a expressão “representação inconsciente” guarda um caráter paradoxal, ideia que remonta a um diagnóstico proposto por F. Brentano⁷⁰: uma representação registra aquilo que aparece, e aquilo que aparece só pode aparecer para um consciência. Uma vez que o significante passa a ser o agente da representação, torna-se possível falar de inconsciente sem que isso remeta a uma representação que residisse no sujeito e implicasse sua consciência. Como substantivo – e não mais como algo que qualifica a representação –, o inconsciente é, não uma representação ou um conjunto de representações, mas a condição da representação⁷¹ – ou melhor, de um tipo de representação específica: a do sujeito pelo significante.

Se aproximarmos os dois pontos que acabo de comentar, vemos mais uma vez o caráter transcendental e também transcendente da noção de estrutura simbólica em Lacan: ela responde tanto pelas condições da representação quanto pelo seu destino.

*

Com essa introdução, via Kojève, da temática do reconhecimento no cerne da adoção, via Lévi-Strauss, da temática da estrutura, Lacan termina por abrir mão da centralidade da referência à primeira pessoa – algo imprescindível do ponto de vista de Politzer – porque precisa eleger o significante como um dos seus principais operadores teóricos. Em contrapartida, sem o recurso a um argumento transcen-

⁶⁹ Tal defesa culminará, no Seminário 16, na ideia da inexistência da relação sexual.

⁷⁰ E, nessa medida, conhecido por Freud. F. Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*. (Tradução de Rancurello, Terrell e McAlister). London: Routledge and Kegan Paul, 1874/1973.

⁷¹ O que poderia fornecer outra leitura para a metáfora politzeriana do jogo de tênis.

dental, a psicologia concreta almejada por Politzer talvez não tivesse como evitar um retorno a alguma espécie de intuicionismo – nos atos do sujeito, há um relato a ser apreendido, há um gesto a ser visto⁷² –, ainda que se tratasse aí de um intuicionismo relacionado à apreensão de um drama ou de “fatos psicológicos concretos”. A interlocução com Lévi-Strauss⁷³ parece ter revelado a Lacan que, se o sentido, em Politzer, apesar de concreto, ainda era individualmente secreto⁷⁴, então, a despeito da verve iconoclasta dirigida à mitologia da vida interior, sua argumentação não era, afinal, suficientemente antipsicologista.

De todo modo, é de Politzer que Lacan herda essa longeva inspiração. É em sua crítica a *A Interpretação dos sonhos* que se localiza, assim, a raiz de uma oposição fundamental de Lacan a Freud: enquanto para este toda a questão foi afirmar a existência de um inconsciente *psíquico*⁷⁵, toda a questão de Lacan foi negá-la. Por outro lado, é em Lévi-Strauss – com a eficácia simbólica⁷⁶, com a prioridade do significante sobre o significado⁷⁷, com suas sugestões diretas de que cabia transpor a reflexão estrutural para a psicanálise – que se localiza a raiz do projeto de elaborar um novo conceito de inconsciente – não mais psíquico, evidentemente – sob a reivindicação, é certo, de que assim bem se retornaria a Freud.

O que fica claro nesse cenário é que, se por um lado o significante alimenta a tensão entre objetividade e subjetividade tão característica das chamadas ciências humanas, por outro ele também foi, afinal, o termo que exatamente tornou possível, como mediador de um intenso diálogo com a noção de estrutura, uma psicanálise sem psicologismo.

⁷² G. Polizer, *op. cit.*, p. 87.

⁷³ Este, por sua vez, refere-se a Lacan na *Introdução à obra de Marcel Mauss* (Em: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia* (Tradução de Paulo Neves), São Paulo: Cosacnaify, 1950/2003, p. 20). Refere-se aí ao texto *A agressividade em psicanálise* e à tese lacaniana da alienação como forma de constituição do eu.

⁷⁴ Cf., por exemplo, Politzer, *op. cit.*, p. 92 e ainda a página 98, na qual lemos: “*Se existem significações íntimas é porque o indivíduo possui uma experiência secreta.*”

⁷⁵ Os textos mais importantes para consultar essa defesa são: S. Freud, “Sobre a psicologia dos processos oníricos”, em 1900/2012, *op. cit.*; S. Freud, “O inconsciente” (traduzido por Luiz Hanns e equipe) em: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol. 2, RJ: Imago, 1915/2006; e S. Freud, “Algumas observações sobre o conceito de inconsciente em psicanálise”, em: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, vol 1, RJ: Imago, 1914/2004.

⁷⁶ C. Lévi-Strauss, 1949/2012, *op. cit.*

⁷⁷ C. Lévi-Strauss, 1950/2003: “(...) os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado.”, p. 29.

Materialismo dialético e psicanálise: natureza e a experiência histórica na constituição humana

Mayara Pinho de Carvalho

Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

Esse não é um trabalho sobre filosofia da natureza, mas propriamente sobre uma teoria do sujeito. Isso quer dizer que pensar o conceito de natureza no interior do pensamento psicanalítico significa fazer um desenho sobre uma compreensão de uma humanidade do homem, numa tentativa inicial de pensar quais conceitos são fundamentais para a compreensão a natureza pode ser desenhado no pensamento psicanalítico. Apesar de Lacan construir uma metapsicologia que dá conta de um dualismo inaugurado por Freud, este trabalho restringe-se apenas a uma metapsicologia freudiana, pois a pesquisa sobre a metapsicologia lacaniana ainda encontra-se em fase de construção.

Um primeiro passo refere-se à construção do problema da sexualidade. No caso da psicanálise, o sujeito é sempre já marcado pelo trauma sexual, pois a entrada na esfera simbólica, a possibilidade do surgimento humano, é atravessada pela experiência sexual. A sexualidade é, então, não uma experiência propriamente empírica, mas a condição *a priori* para a constituição do sujeito, ou seja, toda e qualquer experiência é atravessada pela sexualidade, não por ela ser uma esfera de força, mas justamente por não ter uma esfera própria, marcada por uma lacuna. A ideia que atravessa a obra lacaniana é que a sexualida-

de não é apenas mais uma esfera ôntica da realidade, mas um estrato fundamental, abarcante, de toda experiência humana.

Freud elabora um tipo de argumentação em que uma teoria do sexual não existe sem referência à constituição desviante da pulsão. O interesse de Freud pela teoria sexual se dá justamente no momento em que, no processo terapêutico, há um fracasso no que correspondia ao deciframento do sentido. As consequências para a teoria psicanalítica são fundamentais: Freud não só desenvolveu uma teoria do inconsciente, como a pensou em articulação com uma teoria das pulsões. Apesar do processo de desvelamento que acontecia no consultório, as conexões que conduziriam a cura terapêutica sofriam de um obstáculo: o problema/sintoma insistia em aparecer.

Um passo fundamental na elaboração freudiana sobre a composição do aparelho psíquico, a teoria das pulsões aparece como método clínico capaz de operar sobre a composição das relações, compreendendo relações negativas de objeto. Para além de um debate sobre o pertencimento das pulsões enquanto fenômenos culturais ou parte do campo biológico, incluir a categoria de pulsão na dimensão da constituição humana abriu espaço para um problema fundamental: o da determinação e da indeterminação.

A pulsão inclui qualidades plásticas e construtivas tais como variabilidade (do objeto) e a combinatória (entre meio, meta, pressão e fonte), mas a pulsão conota também predicados coercitivos tais como pressão constante, incondicionalidade da satisfação como meta, inalterabilidade (fixação) e inexpugnabilidade. A combinação entre determinação e indeterminação da pulsão aparecera ainda no conceito de entrecruzamento pulsional, por meio do qual um único objeto determinado se presta a satisfazer diferentes pulsões indeterminadas. Mas também um único objeto indeterminado chama a ligação com múltiplas mais determinadas montagens da pulsão. Portanto, há uma identidade das pulsões que é, sobretudo, efeito da unificação ou da identificação de suas diferentes gramáticas, e que talvez não precise nos remeter a um regime ontológico positivo. (Dunker, 2013, p.143)

Em *Os Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), a proposta de Freud caminha na seguinte direção: a sexualidade produzida pelo acontecimento humano é um desvio de uma norma que não existe.

Nesse sentido preciso, não existe uma direção teológica da sexualidade; ela não serve a nenhum propósito específico, mas esta se tornou autônoma em seus objetos parciais. A pulsão, nesse sentido, é um desvio constitutivo, sem alvo e independente de seu objeto. “É provável que, de início, a pulsão sexual seja independente de seu objeto, e tampouco deve ela sua origem aos encantos deste” (Freud, 1905, p.140). Desse modo, a organização sexual humana não é genital, mas envolve a pulsão sexual formada de diversas pulsões parciais (olhar, tocar, etc).

Ainda nos *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), Freud declara que a libido é essa desorganização original e irreduzível da natureza humana, pois se há satisfação, esta não se encerra na relação com o objeto, mas o transpassa, pois sua operacionalização se dá justamente no desvio do objeto e do alvo de uma demanda. A cultura humana, desse modo, é fundamentalmente sexual, na medida em que é gerada a partir de seu excedente, que não satisfaz a nenhuma função imediata.

Outro ponto fundamental a se tratar em relação a teoria freudiana, é que a elaboração do conceito de libido não tinha por intenção fazer um registro da operação do que seria o humano, mas justamente o contrário: é da ordem do que seria irreduzível ao inumano. Desse modo, o que é próprio da teoria psicanalítica é que sua teoria do sujeito não está comprometida com a ideia de “indivíduo”, de uma categoria que se pretende neutra e própria de uma particularidade subjetiva, mas do que seriam as contradições inerentes do próprio tornar-se humano, ou seja, no próprio processo de emergência do sujeito. E, dessa forma, o sexual seria justamente essa abertura do inumano para o caminho do universal.

Desse modo, não é o sexual que nos faz propriamente humanos, mas antes o que nos faz sujeitos, ou propriamente o que possibilita a emergência do sujeito. Apesar do sexual ser uma especificidade humana, é o que o faz gravitar em torno do não-antropomórfico. A sexualidade, desse modo, não tem como finalidade fazer uma espécie de unidade corpórea, no sentido de construir um eu a partir de Um indivisível, mas o sexual é essa impossibilidade teológica, organizando-se em torno de pulsões parciais que constituem atividades próprias e circulares. A natureza humana, então, é justamente “uma cisão, e o sexual se refere a essa própria cisão”. (Zupanic, 2008, p.5)

O fundamental na obra freudiana é justamente esse não-lugar em que a sexualidade se funda, não sendo nem propriamente de uma ordem empírica, constituída a partir de rearranjos biológicos, nem tampouco advinda de organizações culturais, mas ocupando esse (não) lugar de impossibilidade de circunscrição, ou, utilizando-nos da gramática laciana, o “não existe relação sexual” (Lacan, 1971-1972), a medida que é esse excedente causal do desequilíbrio constitutivo humano.

A sexualidade, enquanto esse lugar vazio, carrega uma potência de desfiguração, no sentido de que não há uma realidade objetiva pura, mas sempre encontra-se distorcida. Esse modo de operação que caracteriza o humano a partir dessa configuração que opera o sexual faz uma dobra em relação à realidade: ao mesmo tempo que faz uma lacuna em relação a esta, ela própria é a possibilidade de ancoramento em relação à realidade. “A sexualidade é o modo como o impasse ontológico, a incompletude da realidade em si, inscreve-se na subjetividade” (Žižek, 2013, p. 433). Nesse sentido, a operação que realiza a sexualidade não é humana, mas carrega a potência do inumano, no sentido de que só operacionaliza a partir de uma realidade que é Não-Toda, que aparece enquanto inconsistente. Corresponde a esse espaço de impossibilidade de simbolização, sendo o sujeito justamente esse fracasso em relação a sua própria efetivação.

Nesse sentido, se a realidade “objetiva” fosse plenamente totalizada, constituída a partir de um sistema identitário completo, não haveria nenhum inconsciente, pois este emerge de uma fissura na realidade objetiva, e não somente que é uma questão de responsabilidade subjetividade o modo de operação problemática no seu processo de constituição. O impasse entre sujeito e realidade objetiva, e o que emerge, é parte de um impasse ontológico em que a própria realidade é constituída.

A afirmação de que não existe relação sexual é justamente de que não existe complementaridade entre os sexos. A contradição não se dá entre os sexos, mas dentro de cada um dos sexos, entre o universal e o particular de cada proposição sexual. A diferença sexual, então, não se dá somente em relação ao seu par, mas, fundamentalmente, a diferença que corta o próprio sexo.

A inspiração propriamente dialética no que refere-se a uma metapsicologia no campo psicanalítico é a evidência de que não há uma diferenciação absoluta em relação a um universal, como se houvesse uma distinção radical entre o transcendental e os particulares, mas é justamente aí que opera o materialismo psicanalítico: o universal funciona como um dos particulares, como elemento paradoxal que é a própria falta. O ponto paradoxal é que um significante não simplesmente difere de outro significante, mas dele mesmo. Desse modo, o particular não é tão somente a contrapartida do universal, mas o universal é Não-Todo, e o que lhe escapa é precisamente o particular. É esse encontro faltoso, fundamentado pela contradição, que constitui sua força motora. Nesse sentido, o particular, em relação ao universal sempre se apresenta como excesso ou falta, pois nunca há nada suficiente que preencha o universal.

A insistência de Lacan, nesse sentido, é de que o sexual é um conceito de um impasse ontológico radical, na medida em que o inconsciente está atrelado à ordem do não-realizado, pois “a realidade do inconsciente é a realidade sexual” (Lacan, 1990, p.143). O inconsciente não é uma distorção subjetiva de um mundo objetivo, mas refere-se a uma falha fundamental na própria realidade. Ou seja, não há uma divisão estrita entre sujeito e mundo, objetivo e subjetivo, visto que a própria realidade se constitui por uma incompletude ontológica. Não há propriamente o puramente subjetivo, no que Lacan define como o discurso do Outro.

A realidade em si é inerentemente enigmática para qualquer um dos dois/ ou o que está em questão no caso da anamorfose: ou vemos uma realidade consistente, como uma mancha opaca aqui e lá, ou, então, essa mancha mesma transforma-se em algo como um ser consistente, enquanto o resto da realidade se dissolveu em um borrão indistinguível. Não podemos ver as duas coisas ao mesmo tempo, mesmo se estamos lidando com a mesma realidade (Zupanic, 2008, p.15)

Para Zupanic (2008) a postura propriamente materialista da psicanálise refere-se ao fato de que: 1) o inconsciente não é uma distorção subjetiva de um mundo objetivo, mas que a própria realidade é fundamentalmente marcada por uma inconsistência fundamental, que

permite e gera suas próprias distorções subjetivas 2) o inconsciente designa uma zona da realidade objetiva onde esta é constituída como excesso de si mesma. Isso quer dizer propriamente que Lacan faz uma distinção entre estrutura de uma hiância e estrutura do inconsciente, para dizer que o recalque preenche as hiâncias da realidade. A ideia aqui é que o inconsciente faz um curto-circuito na realidade objetiva.

As distorções subjetivas não querem dizer que existe algo que pode ser objetivamente não distorcido, mas que as distorções fazem parte do que é da ordem do não ser. Não é um fragmento da realidade que sofreu algum tipo de alteração nos seus processos, mas que é um vazio inerente. A inconsistência do ser, em psicanálise, não é uma multiplicidade de objetos parciais, que se comportariam de forma caótica, mas refere-se a uma certa paralaxe da realidade (Žižek, 2008). Desse modo, se a articulação de ontologia pode ser realizada no pensamento lacaniano, esta não refere-se a uma discursividade própria de uma posição positiva, mas justamente a uma ontologia que se quer negativa, ou seja, por suportar a realidade de experiências de negação, que bloqueia o esgotamento do ser.

A TEORIA DAS PULSÕES: DETERMINAÇÃO E INDETERMINAÇÃO

A importância atribuída por Freud à energética e ao conceito de força pode ser interpretada enquanto uma tentativa de utilização da linguagem expressamente utilizada pela ciência da qual foi contemporâneo, que pensa a energia enquanto possibilidade de movimento. No entanto, o que Freud propriamente encontra nesses conceitos é a possibilidade de vinculação entre a pulsão e uma dimensão de solo irreflexivo. A introdução do ponto de vista econômico permitiu a Freud pensar certa plasticidade no interior da energia psíquica, caracterizada por sua capacidade de ser invertida, recalcada, deslocada constantemente.

Freud pensa o problema da energia livre, própria da libido, para além de ligações a determinados modos de representação. A tentativa de Freud, desse modo, é pensar as possibilidades de constituição subjetiva para além de uma manifestação reflexiva sobre representações da consciência. A sexualidade, assim, não mais submetida ao campo da reprodução, encontra-se propriamente num lugar não finalístico.

Dai porque a libido é inicialmente uma propriedade auto-erótica, inicialmente inconsciente por sua submissão aos processos primários, mas por fim torna-se perversa, pois por não ter propriamente um *télos*, encontra-se na ordem do que é desvio, fragmento.

O problema da constituição humana e, conseqüentemente, sobre o que diz respeito a uma dimensão da natureza, a partir da ideia de energética proposta por Freud, não está atrelada a um caráter positivo de sentido, mas enquanto esse espaço de negatividade. Em *Além do princípio do prazer* (1920), a introdução da dimensão do que seria uma dualidade pulsional e a introdução do conceito de morte enquanto categoria fundamental no processo de análise clínica abrem um campo de conhecimento que não somente diz respeito à constituição do aparelho psíquico, mas corresponde a uma determinada narrativa sobre a compreensão da natureza humana.

Para Freud, inicialmente o que se tem é um estado inanimado, sem dinamismo e determinado, sem qualquer tensão. No entanto, a emergência da vida aparece como uma intervenção externa, que se sobrepõe ao inanimado. A seguinte passagem revela bem essa ideia freudiana: “em algum momento, pela intervenção de forças que ainda se nos afiguram totalmente inimagináveis, foram suscitadas na matéria inanimada as propriedades da vida”. (Freud, 1920, p.267).

A influência dos trabalhos de Weisman se dá propriamente nesse sentido: a invenção de um gérmen potencialmente imortal, pois utiliza-se de corpos individuais para se perpetuar. Freud denominará isso de o narcisismo do gérmen, no sentido de se comportarem de modo narcísico. A ideia desse narcisismo do gérmen é que este gene tenta sobreviver e se reproduzir, e para isso programa os corpos nos quais está para esse fim. Além disso, há uma solidariedade genética, no sentido do gene agrupar uma população genética com a finalidade de se reproduzir.

A introdução da divisão da pulsão entre vida e morte refere-se a um tipo de reorganização da metapsicologia freudiana, pois obriga a reestruturar os elementos fundamentais que constituem o modo de operação no aparelho psíquico. Esse deslocamento que sofre com o conceito de pulsão no pensamento freudiano refere-se fundamentalmente “a distinção entre energia ligada em representações através da capacidade sintética do Eu/ energia livre inauguradora da dinâmica

psíquica” (Safatle, 2007, p.160). A morte, desse modo, aparece enquanto essa potência de desligamento, pois ela será uma “pressão inerente ao organismo vivo em direção ao restabelecimento de um estado anterior (inorgânico) abandonado devido a influências perturbadoras de forças exteriores”. (Freud, 1920, p. 38)

A tentativa de articulação do conceito de natureza no pensamento freudiano se dá nessa direção: a sexualidade enquanto essa potência de interrupção em relação às dimensões umificadoras do Eu, manifestando-se no que Freud compreende pela ideia de narcisismo. Desse modo, Schopenhauer (2000) exerce influência fortíssima no pensamento freudiano, pois se é possível fazer uma relação entre filosofia da natureza e uma metafísica da morte, é somente a partir de um além do princípio do prazer, em que Schopenhauer parece alargar a perspectiva freudiana sobre o tratamento do aparelho psíquico.

Nesse sentido, vale a pena lembrar como as explicações gerais de comportamento humano e natural a partir da dinâmica das forças, pensada enquanto figura de uma metafísica da Vontade como ser em si, é o que leva Schopenhauer a ver, na morte, um protocolo de “retorno ao ventre da natureza”(Schopenhauer 30, p.71). Pois a morte do indivíduo apenas demonstraria a perenidade das forças e da matéria em contraposição a transitoriedade dos estados e formas. (Safatle, 2007, p.162)

A morte, desse modo, aparece como essa potência de transposição da energia para além de individualizações produzidas por representações. Revela-se enquanto essa potencialidade de individualização e anulação da individualização, num deslocamento constante entre energia livre e energia ligada. Desse modo, tanto em Schopenhauer como em Freud a morte não possui esse caráter de destruição do organismo humano. No entanto, Freud dá um passo seguinte ao compreender a morte enquanto aquilo que impossibilita um “acoplamento” em relação a princípios identitários, operacionalizados enquanto unidade sintética em operação no Eu. A pulsão de morte, desse modo, aparece mais como essa figura de não submissão a configurações de ordenação. Desse modo, a natureza não é esse lugar de doação positiva de sentido, mas justamente o contrário, essa possibilidade dela se pensar não en-

quanto parte de um ciclo vital unificado, mas manifestar-se enquanto resistência a princípios delineadores de uma totalidade teleológica.

Nesse sentido, é através das intuições de Weismann que Freud poderá falar que a substância viva está dividida entre uma parte mortal e uma parte imortal. A parte mortal é o corpo propriamente dito, o corpo encarnado, submetido à morte, denominado enquanto soma. No entanto, a parte imortal está incorporada em células germinativas que são capazes de se desenvolverem em um novo indivíduo, de um novo soma. Há, desse modo, dois conjuntos distintos de células: as especializadas em reprodução e as que se desenvolvem em corpos individuais. As células germinativas, responsáveis pela reprodução, se transmitem através de uma descendência, pois é a reprodução dos seres unicelulares por simples fissão, e cada uma é capaz de dar nascimento a um corpo, de se cercar de um corpo individual, de uma soma, mas que é, de algum modo, seu fim em si mesmo. Enquanto que no corpo individual enxerta-se lateralmente sobre essa descendência.

As consequências para a teoria psicanalítica do pensamento weismanniano encontram-se na seguinte passagem:

Weismann encarando morfológicamente a substância viva, enxerga nela uma parte que está destinada a morrer — o soma, o corpo separado da substância relacionada com a sobrevivência da espécie, como a reprodução. Nós, por outro lado, lidando não com a substância viva, mas com forças que nela operam, fomos levados a distinguir duas espécies de instintos: aqueles que procuram conduzir o que é vivo à morte, e os outros, os instintos sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma renovação da vida, o que soa como um corolário dinâmico à teoria morfológica de Weismann. (Freud, 1920, p.55)

No entanto, o problema da morte torna-se essencial na distinção entre os pensamentos de Freud e Weismann, visto que este último acredita que a morte só acontece nos organismos pluricelulares, no sentido de que nos organismos unicelulares, o indivíduo e a célula reprodutora são ainda um só e o mesmo. Para Freud, a morte tem o caráter de ser uma...

Manifestação de adaptação às condições externas da vida, porque, uma vez as células do corpo tenham sido divididas em soma e plasma germinal, uma duração ilimitada da vida individual se

tornaria um luxo inteiramente sem sentido. Desde então o soma dos organismos superiores morreu a períodos fixos por razões internas, ao passo que os protistas permaneceram imortais. Não é o caso, por outro lado, de a reprodução ter sido introduzida ao mesmo tempo que a morte. Pelo contrário, trata-se de uma característica primitiva da matéria viva, como o crescimento, e a vida foi contínua desde seu início sobre a Terra”(Idem, p.55)

Desse modo, a distinção de Weismann entre soma e gérmen conduz Freud a persistir na distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte. O que quer dizer propriamente isso? Que existem dois tipos de processos que ocorrem constantemente em uma substância viva, mas que operam em direções opostas. Uma refere-se ao processo de assimilação das forças instintuais, e que Freud considera enquanto de auto-conservação. No entanto, existe um tipo de força que opera no sujeito que é da ordem da destruição. Schopenhauer é fundamental para pensar que, enquanto existe um instinto sexual que é a corporeificação da vontade de viver, enquanto que a potência mortífera é esse caráter de desintegração do vivente, e que é o verdadeiro propósito do vivente.

A argumentação freudiana segue a seguinte direção: a união de uma associação de células se tornou um meio de prolongar a vida, pois a junção de dois organismos unicelulares proporciona a preservação da vida e sua rejuvenescência. No entanto, uma comunidade de células pode sobreviver mesmo que células individuais tenham de morrer.

Podemos tentar a teoria da libido a que se chegou na psicanálise à relação mútua de células. Podemos supor que os instintos de vida ou instintos sexuais ativos em cada célula tomam as outras células como seu objeto, que parcialmente neutralizam os instintos de morte nessas células, preservando assim sua vida, ao passo que as outras células fazem o mesmo para elas e outras ainda se sacrificam no desempenho dessa função libidinal. As próprias células germinais se comportariam de maneira completamente narcisista, para empregar a expressão que estamos acostumados a utilizar a teoria das neuroses para descrever um indivíduo total que retém sua libido em seu ego e nada desembolsa dela em catexias de objeto. As células germinais exigem sua libido, a atividade de seus instinto de vida, para si mesmas, como uma reserva para sua posterior e momentosa atividade construtiva. (Freud, 1920, p. 53)

Para concluir, o problema da natureza em Freud aparece como uma natureza que não se deixa pensar a partir de figuras do ciclo vital ou de um funcionamento ordenador, mas enquanto resistência à integração a todo e qualquer princípio de determinação positiva. A utilização do conceito de pulsão, em Freud, faz parte de compreensão de um solo irreflexivo. Desse modo, a libido é uma energia que circula. Nesse sentido, se instinto da vida opera enquanto uma ligação aos objetos, a instinto de morte aparece enquanto animação do inorgânico. Esses dois instintos se encontram desde o início da vida.

A LIBERDADE ENQUANTO ACONTECIMENTO NA HISTÓRIA

A partir de uma experiência em coletividade, a história humana se produz, para além dos contingentes naturais, como uma história das ideias. Uma sociedade construída humanamente tem a especificidade de criar leis, organizar sua vida coletiva a partir de uma racionalidade. Isso já está prefigurado numa forma mínima, na autodeterminação do ser vivo, mas que aparece num processo de progressão como a capacidade do sujeito de reger o próprio comportamento a partir de razões. Tornar-se humano é, propriamente, um processo que ocorre no interior de um acultramento. Desse modo, o surgimento do homem enquanto ser ideal não acontece a partir de uma subsunção ao outro, mas é propriamente uma auto-determinação.

De certa forma, o esforço de Hegel foi o de mostrar como a relação entre natureza e história não sofre de uma completa ruptura, mas que há uma duplicação (Malabou, 2008), no qual o espírito se constitui enquanto uma segunda natureza. Esse movimento é eminentemente marcado por noções como luta e conflito, no interior de cada singularidade natural, entre determinação e indeterminação. A liberdade, desse modo, existe enquanto um direito natural, mas fundado em uma segunda natureza, parte de um processo histórico.

Desse modo, o processo de humanização diz respeito, fundamentalmente, à liberdade enquanto processo de alienação e separação em relação a alteridade. Um dos momentos mais fundamentais da constituição humana é a separação e diferenciação do ser em relação a si, e o reconhecimento de um outro exterior a eu. Para Maturana e Varela (1995), esse processo diz respeito a colocar uma limitação espacial, no sentido do ser vivo estabelecer uma membrana, e também

um limite topológico, enquanto processo de reproduzir sua própria organização. Desse modo, a inspiração psicanalítica se dá justamente nessa direção: a constituição primitiva da liberdade é contingente ao processo de falta. À medida que o ser humano estabelece uma diferenciação em relação a um externo, há uma separação fundamental, mas também há a necessidade de dependência desse mesmo.

A base da teoria da vida está aí: o ser vivo faz uma diferenciação em relação ao outro, mas precisa desse outro para manter esse mesmo processo de diferenciação. Então, o ser vivo realiza um processo muito interessante referente à sua constituição, pois para constituir-se enquanto indivíduo autônomo e livre é necessário estabelecer uma relação contínua justamente com aquilo que ele não é.

A tese de Maturana e Varela (1995) dá-se justamente nessa direção: a cognição é a incessante atividade sobre a falta. Desse modo, não é possível fazer uma diferenciação entre cognição e vida, justamente pela cognição ser esse processo de atividade sobre a falta. A especificidade da experiência humana constituída evolutivamente é que com a emergência dos organismos pluricelulares aparece também um tipo específico de organismo que é formado a partir de elementos que não possuem um *telos* específico- como é o caso da emergência da pulsão enquanto essa categoria que impulsiona o aparelho psíquico. Além disso, a natureza produziu um determinado tipo de organismo que se constitui a partir de contingências e do acaso, mas que produz atividades verdadeiramente novas na natureza.

Desse modo, longe de uma compreensão aos moldes kantianos, que toma a liberdade enquanto esse processo de supressão do sensível a partir de uma razão prática, a inspiração puramente hegeliana é compreender que a razão não se restringe ao campo do subjetivo, mas que é atravessado pela história. Não uma vontade racional subjetiva que institui um mundo livre, mas uma relação dialética mundo- subjetividade que segue os rumos da razão histórica. Nesse sentido, a liberdade é natural, no sentido de que existe uma história evolutiva, mediada pelo processo de socialização, e o aparecimento de um sujeito só é possível pela convivência com seus pares. Desse modo, não há um sujeito que antecede essa relação, mas o próprio fato de que, nas relações humanas, há essa dimensão dialética entre a alienação e diferenciação do sujeito em relação ao outro. A história humana manifesta o processo dialético entre liberdade e necessidade, e entre razão e sensibilidade.

Desse modo, uma filosofia hegeliana trata-se de uma filosofia do processo e do devir, em que a realidade se efetiva através da alienação, externalização e mediação, ou seja, a própria realidade opera a partir do processo de colocar-a-si-mesma. Uma realidade histórica não pode ser reduzida a uma realidade essencialmente física, mas forma uma espécie de segunda natureza. Há um reconhecimento de si através de uma mediação alienadora, sacrificando o que seria uma natureza primeira. O processo de aculturação é justamente esse processo da qual, por meio da disciplina, a consciência percebe que é constituída através de uma alteridade.

É necessário deixar evidente a seguinte posição: o processo de constituição humana não rompe com os acontecimentos naturais, mas faz uma espécie de sutura. Ou seja, a natureza operacionaliza a partir de outros modos quando o processo de formação humana começa a aparecer na cultura, sendo a educação um desses elementos fundamentais.

O processo histórico possibilita o progresso da educação e a história é o progresso da liberdade. Desse modo, a educação é possível a partir de um processo em que uma liberdade, que é fundamentalmente natural, torna-se liberdade a partir dos acontecimentos da história. Apesar de parecer contra-intuitivo, a liberdade é justamente o processo que decorre da dependência, fruto do processo de socialização, e torna-se auto-determinação, passando pelos processos de simbolização ancorados na linguagem. A liberdade tem uma estrutura de auto-determinação, que tem uma pré-história natural e uma estrutura circular.

A contribuição de Hegel (1995) para esse debate atual, principalmente na *Ciência da Lógica*, é que o homem, com um mínimo de liberdade, determina-se de antemão a maneira pela qual se é determinado pelo ambiente, até o nível mais elementar das percepções sensíveis. A maneira pela qual o sujeito se relaciona consigo e com o meio não é pré-determinado por um agente externo, mas no modo único que cada sujeito escolhe relacionar-se. O sujeito é, dessa forma, uma terceira instância, é puramente performativo, no sentido de que não tem um ser essencial, e de que não pode ser reduzido à interação entre entidade biológica e meio ambiente. O sujeito é, dessa forma, uma instância maior que as pré-determinações, propriedade que é puramente virtual e relacional, sem nenhuma substância que feche o campo ontológico.

REFERÊNCIAS

- Dunker, Christian. Uma gramática para a clínica psicanalítica. In: As pulsões e seus destinos, Obras incompletas: Ed: autêntica, 2013.
- Freud, Sigmund. Além do Princípio do Prazer. in Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro Imago, 1976a, [1920] Vol. XVIII.
- _____. Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In _____. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996(1905). vol. VII.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a Ciência da Lógica. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.
- Lacan, Jacques. (1972-1973). *Mais Ainda*. RJ, Zahar, 2008.
- _____. (1971-1972). ...ou pior. In: *Outros escritos*. RJ, Zahar, 2003.
- Malabou, Catherine. What should we do with our brain? New York: Perspectives in Continental Philosophy, 2008.
- Maturana R., Humberto; Varela, Francisco. A Árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Editorial Psy II, 1995.
- Safatle, Vladimir. A paixão do negativo: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP, 2006.
- Safatle, Vladimir. Grande Hotel Abismo - por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- Safatle, Vladimir. A teoria das pulsões como ontologia negativa. Revista Discursos, n.36, 2007
- Schopenhauer, Arthur. Metafísica do amor, metafísica da morte. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Žižek, Slavoj. A Visão da Paralaxe. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. 2013, Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético: São Paulo, Boitempo Editorial, 2013.
- Zupanic, Alenka. Sexualidade e ontologia. Rev. Estudos Lacan., no.2, 2008

Monoteísmo: a História do Um

Maria Cristina de Távora Sparano

Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Université de Genève (UNIGE)

“[...] deve-se antes concluir que tanto o espaço absoluto como o tempo, tal como os matemáticos os representam, são coisas reais que subsistem mesmo fora de nossa imaginação [...] O espaço newtoniano tem um fundamento empírico mas que se constituiu além da sensível, como metafísico. Devemos observar que tanto o espaço absoluto como o tempo, tal como os matemáticos os concebem são coisas reais que subsistem fora da nossa imaginação ou representação” (L. Euler, *Reflexions sur l'Espace et le Temps*. In: JAMMER, Max. *Concepts of space*, 1993, p. 130, tradução nossa).

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa investigar o significativo “um” a partir do monoteísmo religioso sob três perspectivas analíticas: imaginário, simbólico e real. Nosso ponto de partida é um cenário, cenário vazio e absoluto que poderíamos aludir ao espaço newtoniano, um quadro onde se inscrevem os sintomas, imagens do real.

A metodologia empregada para dar sentido à relação proposta, imaginária, simbólica e real tem como imagem o *triskel*: três fuzis ensarilhados que se suportam uns aos outros e que na falta de um, não sustentam os dois outros (SPARANO, 2010).

Primeiramente, este cenário é (i) histórico, onde inscrevemos o significativo “um” através da história religiosa dos três povos monote-

ístas em sua origem no oriente médio. Em seguida, no mesmo cenário, damos atenção ao aspecto (ii) antropológico dessa unidade enquadrando-a na perspectiva do pai, dos filhos, da descendência e da família. Freud ao inscrever a função do inconsciente não descuidou desse aspecto, apontando que na família está a fonte das neuroses. Podemos ver que se, por um lado, a herança cristã, por exemplo, mais do que a biológica, com seus valores, como a amizade e solidariedade, implica socialmente os membros da comunidade, por outro, do ponto de vista do conflito individual e inconsciente em relação ao pai, pode-se traduzir em sintomas. Como sintomas contemporâneos recorrentes e produzidos a partir dessa estrutura e sua complexidade social e psicológica, encontramos hoje famílias monoparentais, casamentos homoafetivos, isolamento na velhice, superprodução de bens de consumo, provocando, entre os mais jovens, muitas vezes, isolamento *hi-tech* e engajamentos políticos e sociais radicais. A consequência desses sintomas atuais assim como todo sintoma decorrente dessa estrutura apoiada na culpa histórica é crime e castigo pelo desrespeito à lei do pai. Finalmente nosso aporte é (iii) epistemológico, ao perguntarmos qual o estatuto do saber em psicanálise ao analisarmos a história do “um” e buscarmos seu fundamento no conhecimento. Lacan sugere a perspectiva fregueana onde a história do “um” está ligada ao “zero” como conjunto vazio, o que explica a falta e a busca do um e de seu sucessor sem o que não haveria a cadeia numérica e significativa do saber expressa na história do monoteísmo pelos “grandes homens” ou seus profetas. É através do simbólico que podemos falar desses sintomas, cifrá-los e fornecer à ciência uma forma de exprimi-los, matematizando-os.

A história do monoteísmo, embora inscrita em um universo histórico e antropológicamente sustentado, tem na trama dos personagens e fatos uma roupagem imaginária que aludimos ao relato bíblico. Poderíamos mesmo nos perguntar o que mais imaginário há do que o relato da própria realidade... quanto ao simbólico, o segundo elemento do nó borromeano é que é ele que permite exprimir através da linguagem lógica a função conceitual tanto do Pai como dos filhos e da descendência significadas diferentemente em cada religião, o que ressignifica os conflitos presentes nos dias de hoje atribuídos à religião. Simbólico e real entrelaçados buscam uma resposta ao que “não cessa

de não se escrever”, ou seja ao impossível, ao inabordável, uma vez que a psicanálise reconhece que cabe à ciência alojar esse saber que conta com o não sabido e para os quais todo homem de ciência dedica sua vida e pesquisa.

É certo que Lacan (2005), apoiado nessa formulação tríade de seu nó borromeano, inscreve seu quarto anel: *sinthoma*, que retorna ao Pai, aos nomes do Pai, origem de todo problema e sua relação ao zero e à falta. A psicanálise se faz assim sintoma para tornar-se operacional e gerar a possibilidade da análise.

O ESPAÇO DO IMAGINÁRIO

André Malraux (apud LIBANIO, 2002, p. 22) em 1946 profetizou: “O problema capital do fim do século será o problema religioso”, já Freud (1981a), no início do século XX, no seu clássico “Moisés e o monoteísmo”, anunciava a origem e a genealogia de uma ordem social fundada religiosamente num deus único. Nesse aspecto, à diferença de outros povos, o povo judeu num contexto muito particular honra um deus único que lhe teria passado como que um contrato, cujos seguidores testemunhariam pela eternidade num texto escrito, uma Lei. Esta sociedade (LEMIEUX, 2014), através de um contrato com a divindade torna-se “um povo” em sentido forte, porque tem agora na lei escrita o constituinte simbólico de uma sociedade e uma exterioridade que constituiu o povo judeu como o povo eleito pela divindade. Os jogos sociais que aí se desenvolvem apelam sempre à transcendência desse deus único sem representação que elegeu seu povo. Inventando o monoteísmo, o judaísmo se afirma como religião incomparável às religiões anteriores, politeístas, uma religião que não permitia a nenhum outro povo de aí se reconhecer. A sociedade, através dessa operação mental, com a participação da divindade passa a ser o “povo de Deus”. Mais tarde surgiria o cristianismo sobre aquilo que o judaísmo havia produzido de mais distintivo, a ideia de um deus único. O monoteísmo reivindicará o privilégio de se estender universalmente, anunciando aos povos que não seria mais uma religião mas que seria a religião da humanidade em geral. Do totemismo ao cristianismo, o judaísmo se afirma distintivamente como religião de um deus com seu povo eleito

e o cristianismo como a religião do Filho, referência explícita a Deus-Pai. Esse fenômeno psicossocial tem como base a repetição, assegurando a transmissão da tradição através de um contrato cujo testemunho passaria para a eternidade na forma de um texto escrito, uma Lei.

O distanciamento que essa Lei provoca em relação a seus seguidores tem um efeito diferente do da adoração aos múltiplos deuses que exigia uma identificação com os ídolos. A Lei, ao mesmo tempo que une os sujeitos, o povo de Deus, os mantém distanciados dela. A Lei carrega consigo um pragmatismo inconsciente, não acessível à introspecção, pois que não se pensa a Lei, não se questiona a Lei, age-se segundo a Lei, aplica-se a Lei.

Para Freud (apud KARSENTI, 2012), a gênese do monoteísmo está ligada à repetição, onde a unicidade divina foi recalçada e, através da repetição, sua afirmação se apresenta como portadora de um fato histórico e como lembrança revivida de um passado outrora oculto. A nova religião revela a fundação daquilo que os indivíduos não sabiam explicitamente (castração), mas que já estava presente neles. Por isso, engaja os crentes numa relação ao passado a eventos que se repetem e são revividos indefinidamente, num encadeamento que vai de Deus-Pai aos filhos, passando pelos grandes homens como Moisés, Abraão, Paulo ou Mohammed.

Para Freud (apud KARSENTI, 2012), o monoteísmo constitui-se numa obra de filiação. Para os judeus, monoteístas, diferentemente dos povos politeístas, longe de dar uma representação totêmica ao grupo, o monoteísmo se apresenta num conjunto de textos fixando um protocolo impessoal que deve ser respeitado, um *corpus* de regras escritas, diferente de uma imagem ou algum signo do divino, adotado pelos seguidores, ligando-os à divindade, numa perspectiva de distanciamento em relação ao mundo sensível. Os judeus inauguram assim uma relação única em relação à divindade, uma experiência religiosa única, instaurando no seio da prática religiosa uma relação segura à regra escrita, único suporte material legítimo para a prática deste distanciamento reiterando sua legitimação. O mesmo podemos dizer das duas outras religiões monoteístas - o cristianismo e o islamismo - em relação ao texto escrito e sua legitimação.

A tradição islâmica também se apoia na religião de um deus único e tem em Abraão, aquele que aderiu à religião natural de um único

deus. Monoteístas por excelência, os muçulmanos têm nesse deus o fundamento da natureza humana: a de estar submetido a Deus “muslin”, de onde, muçulmano, essa flutuação semântica permitiu ancorar o Islã na “submissão” como religião natural.

Segundo Meddeb e Stora (2013), em *“Histoire des relations entre juifs et musulmans, des origines à nos jours”*, na cadeia do Pai aos filhos, temos Abraão, que, assim como Moisés, instaurou a tradição do Um e sua continuidade; não através de Isac, mas de Ismael. Dizem que o Profeta Mohammed teve um golpe de gênio ao arabizar Abraão inventando a descendência abraâmica pela via de Ismael, irmão de Isac; e, reconhecendo a linha do profetismo bíblico judaico, fez assim o islamismo nascer e o judaísmo continuar a existir. O passado consultado alarga nossas referências e promove a compreensão de fatos obscuros pelas vias do relato histórico e da imaginação.

Na Bíblia (LA BIBLE, 2011) quando do episódio do sacrifício do filho por Abraão, Isac é salvo por um anjo e não pelo pai, como Ismael, que o entrega a Hagar (Gênesis, 21), escrava e mãe de Ismael, ordenando-lhes a fugirem para o deserto, forjando assim a origem de um grande povo, o povo mulçumano. Tanto Isac como Ismael conhecem o risco real de morrer; um pela sede no deserto, outro pela adaga; um pelo descaso do pai, outro pela mão do pai. Bem ou mal, é o pai quem entroniza o ser e a existência do Outro (A) que os pais, juntos ou separadamente, transmitem e que revela a ordem simbólica (SIBONY, 2013). O apoio definitivo da criança não é especialmente o pai ou a mãe, mas a existência do Outro (A) que o escuta ou não, mas que realmente existe. De um lado, Isaac; de outro, Ismael, mas que confluem na figura do filho e na figura de Abraão, o pai. O complexo familiar, seja na ordem biológica ou simbólica, culmina na submissão ao Outro (A) tão bem entendido pelo princípio semântico - “muslin”. Assim como Abraão é para os muçulmanos o verdadeiro crente, submetido a Deus, isso faz com que os grandes hebreus da Bíblia sejam muçulmanos e a única crença é a crença ao Islã e ao texto islâmico, o Corão.

Em outro episódio, Moisés intercede a Deus pelos hebreus que adoravam o veado de ouro e pede a Deus para perdoá-los (Êxodo 32,32). No Corão (LE CORAN, 2002), isso tem uma retificação (5,25), Moises, ao invés de interceder a Deus por seu povo, pede intercessão

para si e seu irmão Aarão quando o povo recusa-se a entrar na terra santa por um medo fantasioso de gigantes que aí habitavam. Moisés diz: “sou apenas mestre de mim mesmo e meu irmão, Aarão. Separe-nos desse povo cruel. [...] Afasta de mim - esse povo [...]”, numa referência aos hebreus. A referência ao povo injusto visa claramente os que receberam a Torah e aqueles que associariam o humano ao divino, os cristãos. O judaísmo é a religião da Lei, da Torah, da aliança e das 10 palavras recebidas de Deus por Moisés (Êxodo 20:20). O cristianismo é a religião da palavra e da fé como adesão ao Salvador. No Cristianismo, são os discípulos de Cristo, considerados primeiramente como seita judia, formando uma comunidade religiosa bem identificada e se opondo às autoridades judias e romanas. O critério distintivo do cristão é a fé em Cristo, Salvador dos homens e não apenas profeta, mas filho de Deus. Quanto ao Islã, é a religião da submissão e o Corão consigna a vontade de Deus, que situa e liga a essência da religião à atitude religiosa. Tanto o judaísmo como o cristianismo e o islamismo são religiões abraâmicas, considerando cada uma, a seu modo, Abraão como o pai dos crentes e a origem religiosa. O Corão é o livro santo do Islã que os muçulmanos consideram revelado por Deus a Mohammed, pelo anjo Gabriel, no curso de sua carreira profética de Meca a Medina. A aliança com os filhos de Israel é desfeita devido à infidelidade do povo, sendo substituída pelo pacto entre Deus e os novos crentes da futura comunidade muçulmana engajada no combate pelos caminhos de Deus. A causa muçulmana é uma relação ao texto, ao Corão, um texto de identidade planetária. “Muslin”, além do significado de “submetido a Deus” dá uma ideia de unidade que engloba a tudo e a todos, não reconhecendo opositores a quem se submete e, nesse ponto, não se trata mais de se submeter a Deus, mas ao Islã que se identifica com essa ordem universal. Aqueles que não se submeteram são os chamados povos do Livro, judeus e cristãos. Segundo o Corão (3, 65-67): “Oh, gente do Livro, porque se disputarem a respeito de Abraão (o Pai) uma vez que a Torah e o Evangelho saíram dele? Abraão não era judeu nem cristão era quem evoca a piedade profunda ‘muçulmana’. Ele era inteiramente submetido a Deus.” Esta passagem do Corão, vai além do cenário imaginário das três religiões, quando o monoteísmo tem uma inscrição simbólica no Corão. Assim como na Torah e no Evangelho,

a palavra escrita tem um único vetor, Deus, que se dirigiu a Moisés e repassou a palavra às três religiões e que, cada uma a seu modo, reivindica a figura do Deus-Pai. Aqui temos uma clara referência ao início da cadeia significativa, S UM e a origem do saber.

A filiação aludida é fundamental nesse processo, pois, à diferença de outras filiações, tem o peso da lei do pai, sempre presente, como uma espada sobre a cabeça dos filhos, o que os leva até mesmo a assumirem posições radicais em nome do pai (SANSAL, 2013). Fazemos alusão aqui aos djihadistas e ao Estado Islâmico, um dos mais poderosos desses grupos que reivindica um califado sobre os territórios conquistados e, para isso, engaja em suas fileiras, massivamente, jovens combatentes de todas as partes do mundo. Mais radicais, menos políticos que outros grupos, não visa apenas o Ocidente, mas todos aqueles que consideram “ímpios”.

Um retorno ao universalismo panteísta parece impossível depois dos três monoteísmos, judeu, cristão e muçulmano, porque destroem a perspectiva ingênua de um universalismo com uma ordem de povos e deuses, de representações sensíveis, uns submetidos a outros, como no totemismo.

A ultrapassagem do politeísmo pelo monoteísmo é, para Freud (1981a), uma evidência, pois para a psicanálise seria lógico que o monoteísmo aparecesse em algum lugar como obra de filiação, pois é a consequência da história da família humana. Essa concepção se expande inconscientemente pelos descendentes a partir do ato fundador, produzindo, através dessa expansão, recalques em relação ao ato, que aparecerão na história sob novas formas, sintomas.

O ESPAÇO DO REAL

A ciência, como a psicanálise, tem a ambição de abordar o real, o inabordável; mas, como fazê-lo? A ciência o aborda como um campo de investigação sempre aberto e até mesmo em expansão. Compreendemos assim que para as chamadas “ciências duras” (física, química, biologia) o campo é o do inesgotável, sempre aberto a cada descoberta. Já o real da psicanálise se confronta com o impossível do trauma sexual. O sujeito recalca o trauma de sua relação com o pai, do qual

toma o nome, o amor e o reconhecimento desse nome, o que quando retorna para si gera ambivalência, amor e ódio do pai, que, se não fosse recalcado, significaria a morte do sujeito. Qualquer que seja o modo de apreensão, pela ciência ou pela psicanálise, o real resiste. O modo de o sujeito abordá-lo conecta-o à ciência, pois esta também trata das percepções habitadas pela pulsão que estão na origem da perspectiva analítica. O real é cifrado pelo físico matemático, mas guarda o pulsional que resiste à investigação.

A metamorfose do incompreensível ao compreensível se expande sobre o universo material; o que os cientistas formulam através de configurações lógico-matemáticas. O sujeito, este ponto virtual, encontra-se dividido entre a Coisa (*Das Ding*) e a metamorfose Disso, através de coisas, objetos múltiplos que se propagam no universo e só são apreendidas através da linguagem.

Neste trabalho sobre a história do UM, nossa pretensão não é apenas sócio-histórica, mas não há como fugir de uma inscrição **subjetiva-comunitária** quando para nós, para a psicanálise, o sujeito se apresenta como **um significante para outro significante**.

Para Lacan (2011), em "*Le Séminaire XIX...ou pire*", o espaço simbólico é lógico-matemático e toda articulação ao UM tem um fundamento aritmético que permite a contagem através de uma função matemática de conjunto:

[...] já que o modo do pensamento é, se posso dizer, subvertido pela falta de relação sexual, só podemos pensar por meio do UM. O universal é aquilo que resulta do envolvimento de alguma coisa que é da ordem do UM, próximo ao sujeito \$ (sujeito barrado), definido como efeito do significante, ou dito de outra forma, aquilo que representa um significante para outro significante [...] esta definição é o verdadeiro significado matemático de conjunto [...] O conjunto não é nada mais que o sujeito [...] tratado a partir da adição do conjunto vazio, tomado como um elemento do conjunto, sem o que seria absolutamente impensável o manejo desta função. Esta função (a função matemática de conjunto/conjunto vazio) busca interrogá-lo do ponto de vista lógico, mas no nível da linguagem comum, tudo aquilo que é da incidência do número na linguagem, mais real que qualquer coisa, como o discurso da ciência o demonstrou (LACAN, 2011, p. 205-206).

Porém, a nostalgia do Uno, ancoragem e segurança do sujeito diante do inabordável, permanece. Freud (2010), em “O mal estar da cultura, faz referência a um sentimento oceânico, de plenitude, que o humano busca. Esse sentimento oceânico está presente na fusão da criança com a mãe. A criança, ao se descartar da unidade com a mãe, torna-se um possível sujeito, uma existência entre coisas existentes abordáveis pela linguagem, abrigando em si uma falta, zero, de onde ela, a criança, terá compulsividade a contar e a repetir para se desligar da fusão. O UM coloniza o mundo existente dos objetos, assim como os objetos matemáticos ($x, y, z \dots$) que se afirmam numa sucessão constante, porque têm como referência o zero ou o conjunto vazio. Dessa forma, a aritmética rege a repetição, atos falhos, sintomas. O inconsciente incansavelmente conta e... repete, porque esse evento unário fundamental (incesto, fusão com a mãe) deve ser recalcado. A história que lhe encarnou é esquecida, restando apenas seu resultado numérico.

O ESPAÇO DO SIMBÓLICO

Ao interrogarmos o UM trazido à tona pelo imaginário através das religiões monoteístas, assegurando a passagem do mítico ao lógico, a psicanálise em Lacan (2014) com a referência freudiana ao *Einzigster Zug* (traço unário) vê na lógica uma possibilidade de cientificidade e transmissão do discurso psicanalítico com passagem à palavra, ao símbolo, ao número.

Foi no texto “Fundamentos da Aritmética” de Frege que Lacan (2011) encontrou a base para entendermos como se produz a extração lógica do número, através da definição de zero e sucessor.

Para Frege (1970), ao estabelecermos essa lógica, três princípios são fundamentais: (i) separar o lógico do psicológico (da representação); (ii) o significado das palavras deve estar contido no contexto do enunciado (denotação); e (iii) a diferença entre conceito e objeto. Dessa forma Frege estabelece que um número não é propriedade de uma coisa, um número é um signo e um conceito, e o zero também o é quando aplicado a objetos. Assim, temos o conceito de zero elemento por onde começamos a contar sucessivamente. O zero é sempre a mesma

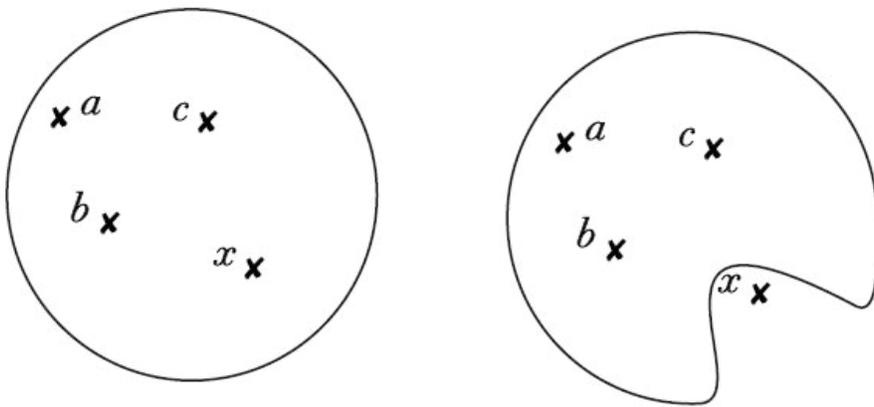
extensão vazia que, a cada vez, por recorrência, situa-se na origem do desdobramento da sucessão.

Ao desfazermos a cadeia dos números, retornamos a seu ponto de partida, zero, Lacan (2011) acentua que diferentemente de Leibniz e Mill, para quem cada número fora constituído sempre pela adição de um elemento ao conjunto dos números ($2 = 1+1$, $3 = 2+1...$). Frege (1970), considerando essa noção insatisfatória, recorre à definição de zero a fim de estabelecer a cadeia lógica dos números; e afirma que, para determinar um conceito, precisamos da igualdade de suas extensões, seus objetos, que caracterizo como iguais quando os reúnem em coleções de objetos que caem sob um conceito.

Para realizar essa operação, num primeiro tempo, Frege (1970) postula a existência de um conceito “F” como sendo um conjunto sob o qual são subsumidos alguns objetos {a, b, c ... x}; observemos que entre os quais existe um “x”. Esse conceito “F” possui um determinado número “n”. Num segundo tempo, Frege define outro conceito, “G”, sob o qual são subsumidos os mesmos objetos menos “x”; logo, “G” será igual a “F” sem “x”. Se o número atribuído a “F” é “n”, logo, o número atribuído a “G” será “m”, sucessor de “n”, que nada mais é do que o mesmo conjunto “F” sem “x”. Dessa forma, Frege postula o um a partir do zero, ou seja, um conceito “F” que é idêntico a zero, sob o qual um objeto zero é subsumido. Ao definir o conceito “G” com a mesma função lógica de “F”, idêntico a “F” ou melhor, correspondente a “F”, mas faltando o elemento zero de “F”, tenho um conceito com o mesmo número de elementos, mas “em falta”. Esse conjunto vazio será o número sucessor.

Para Lacan (2011), este fato se funda a partir da equinumericidade; isto é, a substância do número só é assegurada a partir da equinumericidade que um conceito subsume. Atribuímos “equinumericidade” (equivalência) ao conceito quando sob um conceito não cai nenhum objeto, quando temos zero objetos - “n” inexistente; e, como inexistente, sempre igual a ele mesmo: a “n”. O sucessor será “m”, sucessor à inexistência, ou seja, um. A sucessão na cadeia lógica se dará então com a repetição do um. Digo então que o conceito “F” é equinumerico a “G”, o que significa que existe uma relação Φ a que todos os objetos subsumidos sob “F” se aplica também aos objetos subsumidos

sob “G”, ou seja, “G” é um “F” sem “x”. Ser “equinúmero a” é uma relação de equivalência desigual consigo mesma, apresentada como “zero”, o que permitirá, em termos lógicos, estabelecer a relação de “sucessor”. Em resumo, a extensão de um conceito “F” consiste em todos os objetos subsumidos sob o conceito “F”; isto é, que satisfazem à função proposicional Fx - composta de todos os conceitos que são equinúmericos ao conceito: “ser um x tal que $(x \neq x)$ (zero: desigual consigo mesmo); sendo a relação de equinumericidade \sim definida por completo por noções lógicas (Figura 1).



Concept (ensemble)	F	G	F: « identique à 0 »	G: « identique à 0, mais non identique à 0 »
Éléments	a, b, c, \dots, x, \dots	a, b, c, \dots mais pas x	0	aucun élément
Nombre	n : successeur de m	m	1	0

Figura 1 - Estrutura lógica do conceito zero e seu sucessor

Fonte: BRINI, 2010, p. 175.

A importância dos Fundamentos da Aritmética de Frege (1970) diz respeito ao fato de que não há teoria dos números inteiros se não considerarmos o estatuto do zero. Essa necessidade lógica apontada por Frege é a necessidade mesma da inexistência. Essa inexistência apresentada como conceito vazio não comporta nenhum elemento e

não diz respeito ao conceito do nada, mas do inexistente. Lacan (2011) faz referência àquilo que do conceito convém ao zero, ou seja, igual a zero, mas não idêntico a zero. A equinumericidade do conceito sob nenhum objeto subsumido, é inexistente, igual a ele mesmo. Entre o zero e o zero não há diferença. É este *pas de différence* a deixa sobre a qual Frege funda o um e a psicanálise, o significante da inexistência e a gênese da repetição.

A dimensão lógica simbólica é autônoma e ausente de fundamento, própria a um real ao qual diz respeito a natureza do Um, mesmidade da inexistência que produz existência. Há somente a insistência de Um pulsional. A existência é assim entendida como insistência do Real e de um impossível “que não cessa de não se escrever” (LACAN, 1985, p.198). O zero gera assim efeitos, pois é o espaço em falta que a cadeia numérica vai usar para se desenvolver e... repetir.

Lacan (2011) considera a lógica um recurso para a psicanálise, uma vez que sua estrutura é lógica, mas se afirma nos impasses da lógica. Ela se apresenta como um tratamento conceitual de instâncias como o real que o discurso ingênuo não poderia exprimir. Assim, o significante da inexistência, necessário e presente na repetição, busca um fundamento nos ensinamentos psicanalíticos através do real, mas passando pelo imaginário e simbólico.

Dessa forma, recuperando nosso ponto de partida, o monoteísmo, poderíamos dizer que se Deus é um conceito, este provém de um conjunto de elementos inexistentes ou vazio. O número que lhe corresponde é um objeto lógico sem substância, pois um conceito é apenas uma função predicativa, a não ser que seja dado um “nome” ao objeto. Assim, poderíamos dizer que o nome do UM, no caso do monoteísmo, é Deus. A esse nome se sucedem outros nomes, numa cadeia que dá consistência significativa e caracteriza o monoteísmo: Moises, Abraão, Isac, Ismael, Mohammed, Paulo, Jesus.

CONCLUSÃO: O UM, O IMAGINÁRIO, O SIMBÓLICO E O REAL

O Um, o S1 e, principalmente, o *Yad'lun* (BRINI, 2010) são temas recorrentes no ensino de Lacan, mormente nos seminários dos anos 1970. A relação desses temas com a lógica matemática, onde sua ex-

tração numérica corresponde ao UM, mostra como não estar submetido à castração e estar presente na Lei. Em substituição ao chefe da horda, todo poderoso, original e mítico do texto freudiano “Totem e tabu” (FREUD, 1981b), encontramos o Deus mono original das religiões monoteístas, mas também um Pai ao qual se encontram subsumidos “grandes homens”, como Moisés ou Abraão, e toda uma sucessão homens religiosos.

À diferença das religiões politeístas, o processo de filiação das três religiões - judaísmo, cristianismo e islamismo -, com seu desenvolvimento particular a cada uma, é único; e as obrigações em relação ao pai, particulares a cada uma delas. O que têm em comum é a Lei originária e ordenadora desse pai, que, se desrespeitada, conduz ao crime e ao castigo, reflexo de um real “que não cessa de não se escrever” (LACAN, 1985, p. 127).

O interesse dessa exploração genealógica é buscar no discurso analítico uma resposta para os sintomas decorrentes dessa história e presentes nas diversas relações políticas, morais e científicas que nos interrogam sobre o porquê da insuficiência de uma resposta religiosa ou científica a esses problemas. Como exemplos dessa análise, temos o sempre presente conflito árabe-judeu, os conflitos internos às religiões cristãs ou não, como o direito ao aborto, ou o uso do véu ou não, pelas muçulmanas, as relações homoparentais ou a atual *bioengineering*, com experiências com células tronco, e a exploração dessas mesmas células após a morte no intuito de trazer a vida da morte, e que não esconde a tentativa de eugenia.

O real inventado por Lacan (2011) é o real da contingência e do acaso, mas também de um *gap* nas leis naturais ou religiosas e que insiste em aí se manifestar e resistir ao acesso pela via do simbólico. O Real é um campo onde a relação causa-efeito foi rompida. Russell (1913, p. 3), em “Sobre a noção de causa”, já se referia a isso “[...] esta é uma relíquia de um tempo que desapareceu sobrevivendo a ele, como a monarquia, somente porque se supõe erroneamente que não provoca prejuízos” A psicanálise reconhece que cabe ao cientista alojar esse saber que se constitui como regularidade, o que lhe permite fazer previsões e exprimi-las em termos de probabilidades. Ocorre que o discurso científico, ao revelar o real, ao mostrar sua instabilidade, sua

contingência e a incerteza probabilística, rompe com o determinismo, formando um conjunto de saberes holísticos que não dão mais espaço a leis determinísticas e ameaçam o Um do saber, o “sujeito suposto saber”. O que Lacan quis dizer com a fórmula “o real é sem lei” foi mostrar a ruptura da natureza com o real. O real sem lei parece impensável e arriscar um curto circuito nas leis da natureza, arriscado. A ideia limite é a ideia de ciência que leva em conta essas leis em transformação.

Mesmo assim, há saber nesse real e é disso que a psicanálise trata, do Real, não da mesma forma como a ciência, porque ele inclui na sua descrição o inconsciente. Foi matematizando, esse real que resiste ao simbólico, e utilizando a linguagem lógico matemática, a que mais se aproxima da linguagem da ciência, que Lacan (2011) erigiu seu quarto anel no nó borromeano - *sinthome* - para suprir essa falta que tem no Nome do Pai a garantia do incondicionado, o substituto do Pai da horda ou do Deus Uno das três religiões (BRUNO, 2012). No Seminário o *Sinthome*, Lacan (2005) dirá que o inconsciente como hipótese só se sustenta a partir do Nome do Pai, que, finalmente, reenvia a um Deus uno. Logo, a psicanálise precisa desse “nome”, presente nas religiões monoteístas atuais, seja qual for, para operar como uma suplência, seu *sinthome*, à falta paterna sempre presente e insistente na transmissão de pai para filho, Um pulsional que se repete (SPARANO, 2010). Trata-se de uma zona do que irremediavelmente existe e que se apresenta inexplicavelmente sem sentido; de uma presença real e única, como uma sombra que nos faz herdeiros assujeitados aos sintomas atuais, seja pelo avanço da pesquisa científica ou por um discurso religioso nostálgico e anacrônico. Discutir essa herança foi a proposta desse trabalho.

REFERÊNCIAS

- BRINI, Jean. Le 1 de Frege et le Yadlun de Lacan. *La Revue Lacanienne*, Toulouse, n. 7, p. 175-178, 2010. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2010-2-page-175.htm>>. Acesso em: 10 out. 2014.
- BRUNO, Pierre. *Le Père et ses Noms*. Toulouse: Eres, 2012
- FREGE, Gotlob. *Les Fondements de l'Arithmétique*. Paris: Seuil, 1970.
- FREUD, S. Moises y La religion Monoteísta. In: FREUD, S. *Obras completas*. 4. ed. Madri: Biblioteca Nueva, 1981a. t. III. Ensaio CLXXXVI.

- FREUD, S. Totem y tabu. In: FREUD, S. *Obras completas*. 4.ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981b. t. II. Ensaio LXXIV.
- FREUD, Sigmund. *O mal estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2010.
- JAMMER, Max. *Concepts of space*. New York: Dover, 1993.
- KARSENTI, Bruno. *Moise et l'idée de peuple: la verité historique selon Freud*. Paris: Ed. du Cerf, 2012.
- LA BIBLE. *Ancient Testament 1*. Trad. Oecumenique. Paris: Le Livre de Poche, 2011.
- LACAN, Jacques. *Seminário livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXXIII Le Sinthome*. Paris: Seuil, 2005.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XIX...ou pire*. Paris: Seuil, 2011.
- LACAN, Jacques. *Seminario 21: los incautos no yerran (Los nombres del padre)*. Disponível em: <<http://www.bibliopsi.org/descargas/autores/lacan/LACAN/Lacan-%20TODO!%20Psikolibro/26%20Seminario%2021.pdf>>. Acesso em: 04 set. 2014.
- LE CORAN. Trad. Jacques Berque. Paris: Albin Michel, 2002. (Coll. Spiritualités vivantes).
- LEMIEUX, Cyril. Philosophie, psychanalyse, sociologie: un regard sur les origines de la politique moderne. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Paris, v. 69, n. 1, p. 169-183, jan.-mars 2014.
- LIBANIO, João Batista. *A religião do início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MEDDEB, Abdelwahab; STORA, Benjamin. *Histoire des relations entre juifs et mu musulmans, des origines à nos jours*. Paris: Albin Michel, 2013.
- RUSSELL, Bertrand. On the notion of cause. *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series, v. 13, p. 1-26, 1913. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4543833>>. Acesso em: 10 ago. 2014.
- SANSAL, Boualen. *Gouverner au nom d'Allah*. Paris: Gallimard, 2013.
- SIBONY, Daniel. *Islam, Phobie, Culpabilité*. Paris: Odile Jacob, 2013.
- SPARANO, Maria Cristina de Távora. Um estudo sobre o sinthoma borromeano. *AdVerbum*, Limeira, v. 5, n. 2, p. 113-122, ago.-dez. 2010.

Agradeço as intervenções do prof. Flávio Kothe (UnB) a respeito da invenção do monoteísmo pelos judeus, uma vez que os egípcios já conheciam o monoteísmo com Akhenatonn como bem lembrou Freud em “Moisés e o mono-

teísmo". Observo que a invenção aqui tratada diz mais respeito à lei escrita, um só Deus e uma só lei. Flávio Kothe adverte que Pascal se dedica, antes de Frege, à questão do número, à origem e à distancia do zero ao 1, acrescentando que entre 1 e 2 há uma infinidade de números, o que flexibiliza o esquema proposto sugerindo que a lógica matemática é uma simplificação formalista do real, "fazendo de conta" que é sua apreensão científica. Esclareço que o esquema proposto é o esquema lacaniano, daí sua pertinência. Agradeço também a intervenção do prof. José Francisco Miguel Bairrão (FFCLRP-USP) a respeito da perigosa relação "religião x psicanálise".