

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DA
FACULDADE DE FILOSOFIA

Reflexão

ANO 30 Nº 88

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA

REFLEXÃO

Revista Semestral da Faculdade de Filosofia

ADMINISTRAÇÃO:

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Coordenação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial: Antônio José Romera Valverde (PUC-SP), Antônio Joaquim Severino (USP), Constança Marcondes César (PUC-Campinas), Edelcio Gonçalves de Souza (PUC-SP), Elyana Barbosa (UFBA), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jesus Eurico de Miranda Rescigno (UFMS), João Carlos Nogueira (PUC-Campinas), José Maurício de Carvalho (UFSJ/MG), Luiz Paulo Rouanet (PUC-Campinas), Marly Bulcão Lassance Britto (UERJ), Moacir Gadotti (USP), Olinto Antônio Pegoraro (UERJ), Urbano Zilles (PUCRS).

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse - França), Antônio Braz Teixeira (Univ. Autônoma de Lisboa - Portugal), Attilio Danese (Univ. de Téramo - Itália), Daniel Schulthess (Univ. de Neuchâtel - Suíça), Evangelos Moutsopoulos (Univ. de Atenas - Grécia), G. Arabatziz (Academia de Atenas - Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Univ. de Téramo - Itália), Glória Comesaña (Univ. de Maracaibo - Venezuela), Jean-Marc Gabaude (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França), Joaquim Domingues (Univ. Católica de Braga - Portugal), José Esteves Pereira (Univ. Nova de Lisboa - Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas - Grécia), Mario Castellana (Univ. de Lecce - Itália), Mário Losano (Univ. de Milão - Itália), Paulo Borges (Univ. de Lisboa - Portugal), Sonia Vásques Garrido (Univ. Católica do Chile), Zdnéck Kourin (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França).

Comitê de Redação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Germano Rigacci Jr., Fabiano Stein Coval, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura.

A Revista conta com a colaboração de membros dos Grupos de Pesquisa: Filosofia, Cultura e Sociedade; Teorias da Justiça; Ética Aplicada, credenciados junto ao CNPq, e do GT da ANPOF: Filosofia de Expressão Francesa.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing

Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311

E-mail: editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda

Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax: (19) 3252-6835

E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

Reflexão

Filosofia
30 anos

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 .-Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2005 foram publicados 88 fascículos em 30 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

Sumário

Artigos

- 7 Editorial
- 11 A presença da psicologia analítica de Carl Gustav Jung na epistemologia de Gaston Bachelard
Tereza Castelão-Lawless
- 19 Gaston Bachelard, les poètes et la poésie
Jean-Luc Pouliquen
- 29 Estética e Ética do imaginário, educação fática e hermenêutica simbólica em *Le martyre de Saint Sébastien* de Claude Debussy
Denis Domeneghetti Badia e José Carlos de Paula Carvalho
- 53 Determinismo e indeterminismo: uma ponte da física à filosofia
Ramiro Délio Borges de Meneses
- 67 Ensaio sobre o “primado da razão prática” e a lição dos clássicos, com particular referência à presença de Aristóteles
Fabiano Stein Coval
- 87 Kant e Freud como subsídio para pensar as possibilidades de construção social
Francisco Verardi Bocca
- 95 Sobre o reconhecimento e compreensão de metáforas
Edgar Marques
- 105 O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas
Marcelo Sales
- 127 Resenhas
- 135 Novidades Bibliográficas
- 139 Índice Geral – Volumes 20-30 – 1995-2005
- 153 Normas para Publicação

Contents

Papers

- 9 Editorial
- 11 The presence of analytical psychology of C. G. Jung in the epistemology of Gaston Bachelard
Tereza Castelão-Lawless
- 19 Gaston Bachelard, the poets and the poetry
Jean-Luc Pouliquen
- 29 Aesthetics and Ethics of Imaginary, factual education and symbolical hermeneutics in the *Le martyre de Saint Sébastien* from Claude Debussy
Denis Domeneghetti Badia e José Carlos de Paula Carvalho
- 53 Determinism and undeterminism: a link from physics to the philosophy
Ramiro Délio Borges de Meneses
- 67 Essay on the “primacy of the practical reason” and the lesson of the classics, with particular reference to the presence of Aristotle
Fabiano Stein Coval
- 87 Kant and Freud as basing to think the possibilities of social construction
Francisco Verardi Bocca
- 95 On recognition and comprehension of metaphors
Edgar Marques
- 105 The face of the other as ethical foundment at Emmanuel Lévinas
Marcelo Sales
- 127 Summaries
- 135 Bibliographic news
- 139 General Index – Volumes 20-30 – 1995-2005
- 153 Norms for publishing

Editorial

Aniversário de 30 anos

É com profunda alegria que ora apresentamos à comunidade filosófica nacional e internacional o número comemorativo de trinta anos da revista *Reflexão**. De particular relevância se reveste o presente momento quando temos por comemorar não só o aniversário do periódico, mas também, o fato de ele ter nascido durante a repressão e ter se mantido, o fato de ter abordado as questões mais prementes da filosofia e da grande área de ciências humanas em matérias de qualidade, o fato de ter sido um dos poucos periódicos na área de filosofia, durante anos, a conseguir um alcance verdadeiramente extraordinário de circulação, e, em suma, o fato de ela, a revista *Reflexão*, continuar aí, viva, em um tempo e uma nação que desvalorizam a investigação filosófica. Permita-nos o leitor a falta de modéstia: foi e é uma grande conquista.

Desvalorizar a investigação filosófica, crises de valores, incertezas epistemológicas, angústias metafísicas, escândalos éticos e políticos... está tudo a conclamar a todos a fazer filosofia, a não desistir de pensar, a dar uma razão, a buscar um sentido: a filosofia sempre presente... e a revista *Reflexão* procurando ser a expressão concreta disso, o veículo que permitirá a filósofos ou não realizar em seu mais alto grau a essência humana: pensar. O veículo que permitirá, a intelectuais de um modo geral, falar e serem ouvidos. Pensar, falar, ouvir, refletir, debater: eis a síntese da atividade filosófica. Dela a revista *Reflexão* foi e deseja continuar sendo instrumento.

Neste fascículo, uma pluralidade de questões será abordada: a presença da psicologia de Jung na epistemologia de Bachelard, no artigo da Professora Teresa Castelão-Lawless; ainda sobre Bachelard o Professor Jean-Luc Pouliquen explorará a temática da poesia naquele pensador; os Professores Denis Domeneghetti Badia e José Carlos de Paula Carvalho tratam da Ética e estética do imaginário; o Professor Ramiro Délio Borges de Meneses contribui com suas considerações acerca do determinismo e do indeterminismo, fazendo o elo (outro necessário) entre física e filosofia; o debate contemporâneo sobre a razão prática e a presença de Aristóteles nas discussões éticas é objeto de estudo do professor Fabiano Stein Coval; o Professor Francisco Verardi Bocca parte de um estudo sobre Kant e Freud para propor alternativas de construção social; o Professor Edgar Marques analisa a compreensão e o reconhecimento de metáforas e, finalmente, o Professor Pe. Marcelo Sales aborda o tema do outro e a ética de um modo geral no pensamento de Lévinas.

Temos ainda a satisfação de trazer, por ocasião dos trinta anos da revista, o índice geral que contempla todos os fascículos, artigos e temas dos últimos dez anos da revista, dando continuidade ao mesmo

(*) Inserimos neste fascículo um selo comemorativo dos 30 anos da Revista.

trabalho publicado no fascículo de número sessenta, quando se comemorava vinte anos de existência da revista Reflexão.

Certos de que nossos leitores compartilham conosco a alegria do momento, não podemos deixar de registrar que é também momento de agradecimentos a todos que já colaboraram e contribuíram para a revista. Os autores sintam-se agradecidos e homenageados pelo índice geral. Agradecimentos especiais ao Professor Tarcísio Moura, diretor da Faculdade de Filosofia e maior responsável pela revista durante todos estes trinta anos e à Professora Constança Marcondes César, incansável batalhadora em nome da revista e uma das maiores responsáveis por seu crescimento e respeito.

A Redação

Editorial

30th Year Anniversary

It is with deep joy that however we present to the national and international philosophical community the commemorative number of thirty years of the journal of Philosophy *Reflexão**. Of particular relevance if it coats the present moment when we have for not only commemorating the anniversary of the periodic one, but also, the fact of it to have been born during the repression and to have kept itself, the fact to have boarded the questions most pressing of the philosophy and the great area of human sciences in papers beings in quality substances, the fact to have been one of the few periodics ones in the philosophy area, during years, to obtain a truly extraordinary reach of circulation, and, in short, the fact of it, the journal *Reflexão*, to continue, alive there, in a time and in a nation that devaluate the philosophical inquiry. It allows us the reader the humility lack: it was and it is a great conquest.

To devaluate the philosophical inquiry, values crises, epistemological uncertainties, metaphysical anguishes, ethical and politicians scandals... it is everything to call to all to make philosophy, not to give up to think, to give a reason, to search a direction: the always present philosophy... and the journal *Reflexão* looking for to be the concrete expression of this, the vehicle that will allow the philosophers or not to carry through in its higher degree the essence human being: to think. The vehicle that will allow, the intellectuals in a general way, to speak and to be heard. To think, to speak, to hear, to reflect, to debate: here it is the synthesis of the philosophical activity. Of it the journal *Reflexão* was and desires to continue being instrument.

In this fascicle, a plurality of questions will be boarded: the presence of the psychology of Jung in the epistemology of Bachelard, in the article of the Teacher Teresa Castelão-Lawless; still on Bachelard the Professor Jean-Luc Pouliquen will explore the thematic one of the poetry in that thinker; Professors Denis Domeneghetti Badia and Jose Carlos de Paula studies the deal of the aesthetics and ethics and of the imaginary one; Professor Ramiro Délio Borges de Meneses contributes with its considerations concerning the determinism and of the undeterminism, making the link (long ago necessary) between physics and philosophy; the debate contemporary on the practical reason and the presence of Aristotle in the ethical quarrels is object of study of Professor Fabiano Stein Coval; the Professor Francisco Verardi Bocca has left of a study on Kant and Freud to consider alternatives of social construction; Professor Edgar Marques analyzes the understanding and the recognition of metaphors and, finally, the Priest Marcelo Sales approaches the subject of the other and the ethics in a general way in the thought of Lévinas.

We have still the satisfaction to bring, for occasion of the thirty years of the journal, the general index that contemplates all the fascicles, articles and subjects of last ten years of the periodic, giving continuity to

^(*) We insert in this fascicle a 30th years commemorative stamp of the Journal.

the same work published in the fascicle of number sixty, when the journal *Reflexão* was commemorated twenty years of existence.

We are sure that our readers share with us the joy of the moment and we cannot leave to register that it is also moment of gratefulness to that already they had collaborated and they contributed for the journal. The authors feel themselves been thankful and homaged by the general index. Special gratefulness to Professor Tarcísio Moura, director of the College of Philosophy and grater responsible for the journal during all these thirty years and to the Professor Constança Marcondes Cesar, untiring fighting on behalf of the journal and one of the greaters responsables for its growth and respect.

The Editors

A presença da psicologia analítica de Carl Gustav Jung na epistemologia de Gaston Bachelard

*The presence of analytical psychology of C. G. Jung
in the epistemology of Gaston Bachelard*

Teresa CASTELÃO-LAWLESS¹
Philosophy Department Grand Valley State
University Allendale, MI 49544 E.U.A.

Resumo

Bachelard frequentemente se refere à Psicologia Analítica de Jung como uma ferramenta para seus estudos sobre a imaginação criativa e os quatro elementos. Seus trabalhos sobre epistemologia das ciências não fazem referência a Jung mas introduzem a psicanálise freudiana. Portanto, os leitores são levados a acreditar que a análise junguiana está restrita à parte da obra de Bachelard. Uma leitura mais atenta, porém, de seus livros sobre epistemologia (*La formation de l'esprit scientifique* e *La Psychanalyse du feu*, especialmente) e da obra de Jung mostra que a epistemologia bachelardiana precisa ser estudada a partir dos conceitos junguianos de estrutura da vida psíquica para podermos descrever o que Bachelard chama de "obstáculos epistemológicos" para o progresso das ciências e como eles representam a estrutura fundamental para explicar o mundo físico. Eu esclareço e amplio tal influência e também demonstro onde Bachelard acompanha Jung e soluciona o problema ontológico dos objetos científicos postulados pela mente.

Palavras-chave: Bachelard; Jung; Psicologia Analítica; Epistemologia.

Abstract

Bachelard references Jung's analytic psychology as a tool for his study of the creative imagination and the four material elements frequently. His works in the epistemology of science do not refer to Jung but instead to Freudian psychoanalysis. Readers are therefore led into believing that Jungian analysis is restricted to half of Bachelard's work. But a close reading of both his

⁽¹⁾ Teresa Castelão-Lawless recebeu em 26 de agosto do ano corrente o Distinguished Contribution in a Discipline Award da Grand Valley State University Community (EUA), onde é professora associada do departamento de Filosofia.

epistemological works (especially *La Formation de l'esprit scientifique* and *La Psychanalyse du feu*), and Jung's work shows instead that Bachelardian epistemology is a case study in the application of Jungian conceptions on the structure of the psychic life to the description of what Bachelard calls "epistemological obstacles" to the progress of science and how they represent deep-seated explanatory frameworks about the physical world. I clarify the extent of that influence and also demonstrate where Bachelard goes beyond Jung and solves the ontological problem of scientific objects postulated by the mind.

Keywords: Bachelard; Jung; Analytical Psychology; Epistemology.

Introdução

As referências bibliográficas que Bachelard faz aos trabalhos de Jung são frequentes nos seus livros sobre a imaginação da matéria tais como *L'Eau et les rêves* (1942), *La Terre et les rêveries de la volonté* (1947), e *La Terre et les rêveries du repos* (1948). Esta tendência continua na obra *La Flamme d'une chandelle* (1961) e nos *Fragments d'une poétique du feu* (1988). É aliás em *L'Eau et les rêves* que Bachelard confessa ter finalmente compreendido a importância revolucionária das "novas psicologias," pois elas demonstram que todo o drama se passa "nos confins do inconsciente e do consciente." (BACHELARD, 1942, p. 65) A sombra de Jung também se sente no estudo que Bachelard faz do bestiário de *Lautréamont* (1940), onde os complexos e os instintos de sexualidade e de agressão são utilizados para pôr em relevo as energias contraditórias que emergem dos textos de Isidore Ducasse. Mas, antes dos trabalhos acima mencionados, Bachelard já tinha utilizado a psicologia analítica em alguns dos seus livros sobre a epistemologia científica, especialmente *La Formation de l'esprit scientifique* (1938). Aí, o nome de Jung não aparece referenciado explicitamente. Pelo contrário, *La Psychanalyse du feu* (1938), que Bachelard considera como uma "ilustração das teses expostas na *La Formation de l'esprit scientifique*," (BACHELARD, 1938b, p. 111) é o lugar onde, segundo o autor, "nós vamos reunir e completar as observações de C.G. Jung dedicando especial atenção à fraqueza das explicações racionais" (BACHELARD, 1938b, p. 47) e "onde

nos propomos como C.G. Jung procurar sistematicamente os componentes da libido em todas as suas actividades primitivas." (BACHELARD, 1938b, p. 61).

Um dos modos de fazer notar o peso das convicções analíticas na epistemologia bachelardiana é uma enumeração dos conceitos que Bachelard extrai directamente do vocabulário técnico inventado por Jung. "Complexo," "inconsciente colectivo," "anima e animus," "extrovertido e introvertido," e "arquétipo" são termos comuns que as identificam. O outro processo é o de afirmar que a originalidade de Bachelard advém da sua decisão de psicanalisar objectos em vez de pessoas. Mas eu penso que existe um outro Jung mais profundamente inscrito nos seus textos epistemológicos do que uma leitura superficial não poderia de todo revelar, especialmente na ausência de um conhecimento genérico da obra de Jung.

O meu estudo sugere que Jung está presente nos níveis mais profundos da epistemologia científica bachelardiana. A descoberta deste "terceiro Jung" requer não uma descrição das partes dos textos de Bachelard onde a inspiração jungiana é aparente por causa da terminologia técnica, mas uma espécie de hermenêutica, apoiada por fragmentos da obra de Jung, dos textos onde os traços da psicologia analítica são apenas indirectamente perceptíveis. Pode-se então verificar que as concepções Bachelardianas no que diz respeito ao inconsciente do conhecimento objectivo estão imbricadas com a estrutura da vida psíquica tal como ela é descrita por Jung. Esta sobreposição da psicologia analítica com a formação do espírito científico, bem como a tentativa extremamente bem

conseguida por parte de Bachelard em fazer da segunda um caso particular da primeira é verdadeiramente a sua “contribuição para uma psicanálise do conhecimento científico.” Também tencio-nos demonstrar o modo inédito pelo qual Bachelard associa esta psicanálise do conhecimento científico com a necessidade de construir socialmente os objectos da ciência. A triangulação entre o inconsciente racional, os obstáculos epistemológicos, e o pensamento científico discursivo está inextricavelmente ligada à ontologia científica de Bachelard. A relação que Bachelard estabelece entre os objectos do espírito e o mundo resulta em ciência. Ao mesmo tempo, ela ajuda-o a evitar o relativismo sugerido por Jung quando ele último põe em relevo a historicidade do conhecimento e a continuidade entre o físico e o psíquico sem demonstrar satisfatoriamente como é que elas permitem a objectividade em ciência.

Jung e Bachelard nos textos

Na obra **Símbolos de Transformação** (1912), Jung distingue o pensamento dirigido ou adaptado do pensamento fantasista ou do devaneio. O primeiro “é um fenómeno completamente consciente.” (JUNG, 1912, p. 42). Ele “opera com os elementos do discurso a fim de comunicar, [e] é difícil e fatigante; o segundo acontece sem esforço, trabalha espontaneamente com os seus conteúdos prontos-a-usar, e é guiado por motivos inconscientes. Um deles produz inovações e adaptações, copia a realidade, e procura agir sobre ela, liberta as tendências subjectivas e, no que diz respeito à adaptação, é improdutivo,” (JUNG, 1912, p. 27-28) pois corresponde ao “antigo estado de espírito.” (JUNG, 1912, p. 40). É por intermédio do pensamento fantasista que “o pensamento dirigido é posto em contacto com as camadas mais velhas do espírito humano [...]. Os produtos da fantasia que envolvem o inconsciente directamente” são os devaneios, os sonhos ordinários, e os complexos (JUNG, 1912, p. 42).

Bachelard faz uma distinção semelhante ao estabelecer a diferença entre o pensamento discursivo do conhecimento científico e o devaneio do sujeito solitário. A racionalização e a abstração sem imagens exigidas pela ciência implicam um trabalho e uma disciplina enormes da parte do sujeito-investigador. Quando se faz ciência, deve-se recalcar o que no espírito é mais ancestral e que re-emerge com toda a sua força sempre que se sai do laboratório para se entrar na vida quotidiana. Para Bachelard, “a acção dos valores inconscientes [encontra-se] na própria base do conhecimento científico e empírico.” (BACHELARD, 1938a, p. 27). A actualização constante dos elementos do devaneio no acto da primeira observação é portanto a marca indelével do ser humano. Como Bachelard faz notar, “psíquicamente, nós somos criados [...] e limitados pelo nosso devaneio, pois é o devaneio que desenha os confins últimos do nosso espírito.” (BACHELARD, 1938b, p. 187). A ciência “forma-se mais por cima de um devaneio do que por cima de uma experiência, e são precisas muitas experiências para apagar as brumas do sonho [songe].” (BACHELARD, 1938a, p. 48).

A prova da onipotência do devaneio também advém, como dissemos, do seu retorno sempre que o pensamento científico é interrompido, ou quando o sujeito está distraído, fatigado, ou ocupado com um trabalho de natureza monótona. Assim, é preciso obrigar o espírito “a um pensamento discursivo que, longe de continuar o devaneio, o pára, desagrega, interdita.” (BACHELARD, 1938a, p. 47). Como Jung também o faz notar, o pensamento fantasista ocupa “uma porção enorme do homem moderno e aparece também sempre que o pensamento dirigido desaparece. O mais fraco desinteresse, ou a mais ligeira fadiga, são [para isso] suficientes [...]” (JUNG, 1912, p. 37). O devaneio constitui para Bachelard um dos obstáculos epistemológicos ao desenvolvimento da ciência. Portanto, uma experiência neutra, que afastasse do sujeito todos os traços de ancestralidade,

é para ele tão difícil de conseguir quanto o é para Jung realizar uma separação completa entre o consciente e o inconsciente no sujeito.

Para Jung, a estrutura da vida psíquica inclui o consciente e o inconsciente. A sua fluidez e inseparabilidade são asseguradas por uma terceira camada entre os dois a que Jung chama de inconsciente pessoal. É a zona dos complexos que, por seu turno, estão enraizados nos arquétipos do inconsciente. Os complexos garantem o contacto entre o consciente e o inconsciente. Para Bachelard, o estudo do pensamento científico consiste igualmente em identificar indirectamente o arquétipo, isto é, a imagem “que tem a sua raíz no inconsciente mais longínquo... que vem de uma vida que não é a nossa vida pessoal e que não se pode estudar senão por referência a uma arqueologia psicológica.” (BACHELARD, 1948b, p. 263-264). Ela deve então passar pelo exame “de uma zona menos profunda onde se desenrolam os instintos primitivos; e é por essa zona ser intermediária que tem uma acção determinante no pensamento claro, no pensamento científico.” (BACHELARD, 1938a, p. 29). É a zona do devaneio, que corresponde para Jung a uma das realizações do pensamento fantasista. Portanto, Bachelard parece concordar com a sugestão de Jung segundo a qual “toda a ciência é função do psíquico, e todo o conhecimento está nele enraizado.” (JUNG, 1946, p. 49). Mas, de uma forma ou de outra, “o devaneio tem necessidade de ser descarregado.” (BACHELARD, 1938b, p. 209). E quando se lança um olhar à história do desenvolvimento do pensamento científico, constata-se que a descarga mais forte deste inconsciente foi por intermédio da Alquimia.

Jung e Bachelard veem na Alquimia dos séculos XVII e XVIII o exemplo perfeito de um conhecimento que, como Bachelard nota, é “atravessado por um imenso devaneio sexual,” (BACHELARD, 1938b, p. 93) que tem as suas raízes mais profundas no inconsciente. De resto, o pensamento dirigido ou discursivo está dela ausen-

te, pois a auto-crítica exigida pela ciência moderna não existia em épocas mais antigas e mais mitológicas do espírito humano, que Jung chama de clássico e Bachelard de pré-científico, e onde as pessoas preferiam utilizar as suas energias criativas “num tipo de pensamento mais próximo do pensamento fantástico.” (JUNG, 1912, p. 30). Como Jung afirma, o pensamento dirigido que possuímos no presente, incluindo a ciência, é “mais ou menos uma aquisição moderna.” (JUNG, 1912, p. 25). Assim, o que a alquimia oferecia ao homem clássico não era uma ciência, mas um mundo completamente alienado da realidade, “correspondendo exactamente às fantasias subjectivas.” (JUNG, 1912, p. 31).

Bachelard consagra parte considerável da obra *La Formation de l'esprit scientifique* à caracterização do espírito pré-científico que emerge da sua leitura dos textos dos alquimistas para chegar à mesma conclusão que Jung. De facto, a sua análise dos documentos da filosofia natural até ao século XVIII mostra que o espírito pré-científico está sempre presente nos textos de indivíduos tais como Bacon, Priestley, Boerhaave, e Lavoisier. Isso é possível porque, tal como acontece no caso da linguagem em geral para Jung, “é um instrumento [e prova] do desenvolvimento e da conservação da intenção (do sentido) psíquico.” (JUNG, 1912, p. 23). Onde se pensa que a ciência já está a ser feita, Bachelard demonstra que são sempre as fantasias colectivas que passam pela verdade sobre a estrutura do mundo. De resto, elas estão sempre presentes no espírito e na ciência moderna sob a forma de “vagas de fundo vivas,” (JUNG, 1912, p. 29) pois “as condições antigas do devaneio não são eliminadas com a formação do espírito científico... O devaneio retoma sem cesso os temas primitivos [...] não obstante o sucesso do pensamento elaborado, [e] contra as próprias instruções das experiências científicas.” (BACHELARD, 1938b, pp. 15-16).

O inconsciente colectivo perpetua-se em todas as expressões culturais, incluído em ciência,

onde se encontra mais disfarçado por um consciente colectivo mais lógico e mais racional. Sendo assim, diz Jung, “o que é fictício para o conhecimento objectivo permanece (...) profundamente real e activo para os devaneios inconscientes.” (BACHELARD, 1938b, 44). No entanto, a história demonstra para Bachelard que a evolução da ciência não corresponde apenas a um disfarce mais sofisticado das fantasias, mas também a uma libertação gradual, pelo espírito científico auto-crítico, aberto e dinâmico, dos obstáculos que ele vê aparecerem sempre no acto de conhecer imediato e primeiro. A perenidade do inconsciente sob a forma de pensamentos e de associações fixas e fantasistas, a “permanência do alquimista sob o engenheiro,” (BACHELARD, 1948b, p.16) ou mesmo a vida surda das crenças do século XVII presentes no consciente colectivo, são facilmente identificadas quando se tenta ensinar ciência aos jovens. Aliás, a recorrência dos obstáculos ao conhecimento objectivo ao longo da história da ciência e no desenvolvimento do pensamento científico do indivíduo é imediatamente reconhecida por Bachelard. Para ele, “a noção de obstáculo epistemológico pode ser estudada no desenvolvimento do pensamento científico e na prática da educação,” (BACHELARD, 1938b, p. 17) pois face ao real “o espírito nunca é jovem. Ele é mesmo muito velho, pois tem a idade dos seus preconceitos.” (BACHELARD, 1938b, p. 14). No caso da aprendizagem da ciência, o obstáculo ilustra precisamente uma correspondência entre ontogenia e filogenia. Como Jung também já tinha reconhecido, é possível observar o paralelismo entre o pensamento mitológico do homem antigo e uma forma de pensamento semelhante nas crianças, nos primitivos, e nos sonhos.

Para Jung, o que é aceite como verdade por um grupo social ou por uma cultura inscreve-se nas suas linguagens e em todas as outras formas de comunicação simbólica que a caracterizam. Torna-se assim parte intrínseca do consciente colectivo, e é

portanto difícil de eliminar do pensamento dirigido. Com efeito, “aquilo que é suficientemente forte para formar a vida espiritual de um povo não poderia ter desaparecido sem deixar vestígios na alma humana no curso de várias gerações.” (JUNG, 1912, p.39). Para Bachelard, esta espécie de lamarquianismo do intelecto encontra-se representado, no ensino da ciência, pelos obstáculos que se encontram sempre activos no espírito do aluno. Eles são projecções das valorizações ancestrais do homem primitivo com raízes no inconsciente colectivo, tais como a energia sexual ou o desejo de poder, que Bachelard chama de “base afectiva dos interesses.” (BACHELARD, 1938b, p. 9). Eles constituem também a marca do consciente colectivo do pensamento científico das épocas anteriores, metafísicas tais como o substancialismo, o vitalismo, o coisismo, e todas as imagens materiais que dão “uma imediata e desastrosa satisfação aos espíritos preguiçosos.” (BACHELARD, 1938a, p. 226). Ambos constituem factores de resistência à mudança do pensamento comum ao pensamento científico. Eles provocam as “dificuldades das abstrações correctas, [...] a insuficiência dos primeiros esboços, [e] o peso dos primeiros esquemas” (BACHELARD, 1938b, p. 6) de explicação racional.

A responsabilidade do educador é a de desencorajar a tendência dos alunos a ligarem automaticamente o objecto da percepção imediata com o objecto científico. Primeiramente, esta percepção imediata não é, como já referimos, o resultado de uma observação neutra. Jung fez notar que a estrutura do psíquico não é no início semelhante a um recipiente vazio mas que, pelo contrário, ela é já nessa altura extremamente complicada.² Como Bachelard também disse relativamente ao caso do espírito científico, ele encontra-se carregado de uma massa de valorizações afectivas (BACHELARD, 1938b, p. 54) e de um “apegamento às intuições usuais” (BACHELARD, 1938, p. 225) que são estabele-

² Jung, C.G. “Psychological aspects of the mother archetype”, p.411.

zadas pelos complexos do inconsciente pessoal e pelo conhecimento sancionado do consciente colectivo. Em segundo lugar, não ajuda a formar no espírito do aluno as ideais necessárias ao conhecimento científico, mas apenas as imagens activas características do devaneio. De resto, a “satisfação imediata da curiosidade (...), longe de favorecer a cultura científica, entrava-a.” (BACHELARD, 1938b, p. 29). O trabalho do educador é portanto o de desencorajar constantemente a atracção natural do aluno na direcção dos “centros de falso interesse” (BACHELARD, 1938b, p. 40) constituídos pelos fenómenos demasiado pitorescos, (BACHELARD, 1938b, p. 28) e de encorajar em seu lugar “a valorização racional [e explícita] da experiência que determina um problema” científico. (BACHELARD, 1938b, p. 40). Deve romper-se com o objecto imediato, os hábitos de pensamento, e as valorizações inconscientes das noções de unidade, de coisa, “de totalidade, de sistema, de elemento, de evolução, [e] de desenvolvimento,” entre outras. (BACHELARD, 1938b, p. 18). Também é preciso exorcisar a influência da primeira aproximação, sempre impura, *do psíquico ao objecto*. Para Bachelard, ‘romper’ e ‘exorcisar’ constituem assim duas metodologias ao mesmo tempo pedagógicas e terapêuticas da ciência moderna.

Para Jung, o mundo físico não pode ser observado senão a partir do psíquico.³ Sendo assim, mesmo o conhecimento científico é construído a partir dos elementos da psique. Não se pode nunca pensar de fora de si próprio. Bachelard também acredita nisto. Em primeiro lugar, ele diz-nos que uma teoria que já foi útil no passado pode tornar-se, quando transformada em hábito intelectual, num obstáculo epistemológico ao progresso do pensamento. Aqui o problema não é tanto ao nível dos erros do sujeito individual, mas antes ao nível da “regularidade na dialéctica dos erros”

(BACHELARD, 1938b, p. 20) que vêm do consciente colectivo. Em segundo lugar, Bachelard nunca localiza os obstáculos senão dentro do espírito. Finalmente, faz notar que os obstáculos e os erros são essenciais na produção do conhecimento. Com efeito, Bachelard afirma que “não se trata de considerar os obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenómenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano; é no acto mesmo de conhecer, íntimamente, que aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, as lentidões e as perturbações.” (BACHELARD, 1938b, p. 13).

A formação “defeituosa” do psíquico não vem senão da marca deixada [imprint] pela força da cultura e das normas sociais no sujeito individual. Jung afirma então que “quanto mais o inconsciente colectivo está carregado, mais o ego perde a sua importância prática. Este absorve-se nas opiniões e nas tendências do consciente colectivo, e o resultado é o homem em massa, a vítima sempre pronta de um “ismo” qualquer.”⁴ De resto, Jung reconhece que a tendência à unilateralidade das interpretações do mundo social e cultural aparece na ciência moderna com a mesma força com que já tinha ocorrido na ciência medieval. Ela corresponde hoje “a uma regressão no desenvolvimento psíquico.”⁵ O que se deve fazer é evitar a identificação completa entre o ego e a consciência colectiva.⁶

O perigo dos hábitos intelectuais em ciência e em filosofia da ciência é também evidente para Bachelard. O substancialismo, o animismo, o vitalismo, e outros “ismos” tais como o positivismo, o materialismo, o convencionalismo, tornaram-se durante muito tempo nas crenças metafísicas associadas a um consciente colectivo cujas raízes se tornaram gradualmente invisíveis. Eles são as marcas do pensamento esclerosado que transforma os

³ Jung, C.G. “On the Nature of the psyche”, p. 110.

⁴ Ibid., p. 113.

⁵ Ibid., p. 115.

⁶ Ibid., p. 115.

devaneios do inconsciente colectivo e do conhecimento perecido em conhecimento objectivo, em vez de num pensamento em estado de mobilidade permanente. A solução é sempre a de dizer *não* a todos os conhecimentos que parecem absolutos e definitivos. Eles não são senão as representações colectivas dos erros, ou apenas correctas enquanto instâncias locais de aplicação científica. Por isso, eles devem ser, no primeiro caso transcendidos, e no segundo caso delimitados, por pensamentos cada vez mais racionais.

A construção racional dos objectos e a objectividade em ciência

Mas se não podemos nunca libertar-nos de nós próprios e dos obstáculos intrínsecos ao acto de conhecer, e se o conteúdo do espírito do sujeito é sempre uma mistura inextricável de elementos conscientes e inconscientes em relação aos quais se é praticamente cego, então parece que toda a objectividade em ciência esta perdida. Jung admite que “sómente um objecto que foi postulado pode ser completamente explicado racionalmente, pois ele apenas não conteve nunca senão aquilo que é postulado pelo pensamento racional.” E a seguir acrescenta, acrescentando que “a ciência empírica também postulou racionalmente objectos limitados desde que tenha deliberadamente excluído o acidental e não considere o objecto real na sua totalidade.”⁷ O problema é que, para Jung, nunca existe uma união (ou uma correspondência) entre estes objectos racionalmente postulados e o real independente do psíquico. Aliás, a racionalidade dos objectos distancia-os mais do que os aproxima dessa realidade. De resto, ele afirma que os valores objectivos dependem sempre da época de onde emergem. É sómente o mundo histórico que os declara objectivos. Têm portanto uma objectividade meramente localiza-

da. É apenas o momento histórico que lhes dá legitimidade epistémica.⁸

A resposta de Bachelard não difere radicalmente da dada por Jung no que diz respeito à ontologia dos objectos racionais, à validade objectiva das teorias científicas, e a sua dependência histórica. Para Bachelard, os objectos da mecânica quântica são construídos exclusivamente pela razão. Enquanto objectos puros, não estão ligados ao inconsciente. Contrariamente aos objectos impuros do devaneio, da observação imediata, e da idade pré-científica, aos objectos puros da razão faltam as raízes psíquicas que a sua ligação aos complexos exigiria e, por seu intermédio, aos arquétipos. A sua pureza relativamente ao peso das afectividades do ego completo permite a sua aproximação ao real. Os objectos matemáticos são os mais objectivos de todas as criações do espírito humano. Assim, e finalmente ao contrário do que Jung afirma, quando o espírito os formula e os verifica tecnicamente, o espírito toca simultaneamente a realidade fora de si próprio. Ele toca “esse mundo inerte que não vive a nossa vida, que não sofre de nenhuma das nossas penas, e que não se exalta com nenhuma das nossas alegrias.” (BACHELARD, 1938b, p. 12). Quando a ciência realiza esta rara união entre o espírito puro (sem raízes mergulhadas no inconsciente ou nos complexos) e a realidade física, ela não é relativa à história, mas é, pelo contrário, trans-histórica, sancionada de uma vez por todas, completamente objectiva.

Conclusão

A construção social dos objectos em ciência implica a criação racional de objectos puros acoplada com a correspondente verificação técnica feita pela comunidade científica. Esta construção não corresponde a um enfraquecimento dos

⁽⁷⁾ Jung, C.G. “Psychological types”, p. 333.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 334.

critérios de objectividade mas ao seu melhoramento gradual. É portanto possível ter objectivamente acesso a um mundo físico fora do mundo psíquico sem todavia (e o que seria impossível) se abandonar o subjectivo. Em ciência, o sujeito pode finalmente tocar o objecto.

A maioria dos filósofos da ciência de hoje já não aceitam a demarcação rígida entre o sujeito e o objecto característica do positivismo tradicional. Mas a rejeição desta separação levantou problemas novos para os estudos da ciência. Se não se pode sair do ponto de vista do sujeito para observar o mundo de modo neutral, então a ciência transforma-se numa forma de subjectividade colectiva. E se a objectividade também é impossível por causa da infecção da observação por parte das energias, dos valores, dos hábitos, e do esqueleto cognitivo e cultural que os justifica, a ciência não é senão o que é definido como tal por aqueles que detém o poder político e a retórica para o manter. Vários foram os filósofos que tentaram sair desta concepção relativista e construtivista da ciência sem no entanto caírem no positivismo tradicional. Mas o resultado da procura de uma posição intermediária entre a objectividade da demarcação entre o sujeito e o objecto, e a subjectividade da continuidade entre os dois nunca me pareceu convincente.⁹ A resposta de Bachelard parece-me ser, no entanto, uma tentati-

va positiva na direção da solução do dilema que se estabeleceu entre positivismo e o relativismo, quando demonstra que a objectividade em ciência é possível e ao mesmo tempo se faz sempre do lado de dentro do sujeito.

Bachelard não admitiu frontalmente nos seus livros de epistemologia as instâncias em que as suas posições relativamente à formação do espírito científico se cruzam quase *ipsis verbis* com as propostas da psicologia analítica de Jung. Mas também é um facto que Bachelard tentou sair do impasse epistemológico deixado por Jung. Contribuiu assim de um modo original para a desconstrução do conhecimento científico sem ter que rejeitar simultaneamente a objectividade em ciência e portanto a possibilidade da sua correspondência com a realidade física fora do sujeito pensante.

Bibliografia

BACHELARD, G. *L'Eau et les rêves*. Paris: José Corti, 1942.

_____. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: Vrin, 1938a.

_____. *La Psychanalyse du feu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1938b.

JUNG, Carl G. *The Basic Writings of C.G. Jung*. New York: The Modern Library, [s/d].

⁽⁹⁾ Excepção à regra é, a meu ver, a filosofia da ciência de Karl Popper.

Gaston Bachelard, les poètes et la poésie¹

Gaston Bachelard, the poets and the poetry

Jean-Luc POULIQUEN

Société des amis de Gaston Bachelard
GT/ANPOF – Filosofia de Expressão Francesa

Résumé

Si les travaux sur l'imagination de la matière du philosophe ont pris appui sur la poésie pour se développer, c'est que celle-ci est venue irriguer en profondeur sa pensée et son existence. Cet article essaye d'en montrer les raisons tout en analysant la nature et les formes de la relation qui a pu rattacher Gaston Bachelard à la poésie et aux poètes.

Mots-Clés: Bachelard, imagination, poésie, poète

Abstract

If the works on the imagination of the matter made by the philosopher if supported in the poetry to develop itself, is because that irrigated in depth its thought and his existence. This paper treats to show the reasons of this, analyzing the essence and the forms of the relation that ties Gaston Bachelard with the poetry and the poets.

Keywords: Bachelard, imagination, poetry, poets.

Je voudrais par cette rencontre vous parler de Gaston Bachelard, en poète, vous dire comment je l'ai lu, comment je le lis aujourd'hui, vous faire part de ce que m'inspirent ses recherches et ce qu'elles m'ont apporté. Peut-être y trouverez-vous, vous qui l'approchez au travers de la philosophie, matière à prolonger votre réflexion, à vous faire une idée plus

précise de ce qu'il a voulu nous transmettre par ses livres.

Gaston Bachelard fait partie des quelques auteurs dont les noms m'accompagnent depuis ma jeunesse. Il figure sur une courte liste où se retrouvent pour la philosophie les noms d'Emmanuel Mounier et de Nicolas Berdiaev, pour la poésie ceux de Max

⁽¹⁾ Ce texte a fait l'objet d'une conférence au département de philosophie et sciences humaines de l'Université d'Etat de Rio de Janeiro, le 17 septembre 2003.

Jacob et de René Guy Cadou. Vous savez, comme les véritables amis, les auteurs sur lesquels s'est construite votre manière d'envisager le monde, se comptent sur les doigts de la main.

Certes avec le temps, d'autres viennent s'y agréger, en fonction des interrogations nouvelles que l'existence a fait naître en vous et des réponses qu'ils vous ont apportées à ce moment-là et que vous avez trouvées pertinentes. Je pourrais citer ainsi les noms de Jack Kerouac, figure emblématique de la Beat Generation, de l'écrivain occitan Jean Boudou, celui du poète Jacques Audiberti et puis aussi parler de ces cinéastes pour qui la caméra fut un substitut de l'écriture, comme par exemple François Truffaut, Eric Rohmer ou Jean Renoir.

Lorsque l'on entretient une relation longue avec un écrivain, il se produit ce qui arrive dans toutes les relations humaines, c'est à dire qu'il y a des remises en cause, des critiques, des périodes de doute et d'éloignement, et puis des retrouvailles.

Au sujet de Gaston Bachelard une certitude est née avec la durée. Gaston Bachelard est une source indéfectible d'amour et de bonté. Il ne peut en aucun cas fourvoyer son lecteur. Pour moi cette remarque est d'importance car j'ai vu fleurir dans ma jeunesse beaucoup de penseurs aux prétentions libératrices et révolutionnaires. Vous savez en 1968, il y a eu en France une grande secousse sociale et culturelle. Une brèche s'est ouverte par où se sont engouffrées les pensées et les expériences les plus extrêmes. Beaucoup y ont cru, ont vécu l'utopie et se sont réveillés des années plus tard avec un mal de tête qui leur a laissé des séquelles.

Gaston Bachelard, disparu en 1962, n'a pas connu cet épisode tumultueux où sa vieille Sorbonne fut mise à rude épreuve. Sans doute aurait-il soutenu dans le mouvement étudiant tout ce qui pouvait conduire vers plus d'autonomie, plus d'imagination, plus de liberté, en particulier dans la pédagogie.

Mais j'ai quelques réticences à l'envisager sur les terrains, devenus omniprésents, du politique et de la sexualité, ouverts alors à toutes les manipulations

possibles. L'œuvre de Gaston Bachelard reste en deçà de ces questions. Sa philosophie nous indique comment mieux user de notre raison et de notre imaginaire mais elle s'arrête à la porte de nos choix individuels pour lesquels il nous laisse notre liberté. C'est une marque de respect pour notre personne, le signe d'une grande honnêteté intellectuelle d'un penseur qui ne veut pas être un gourou et qui n'a jamais manifesté une quelconque volonté de pouvoir sur les esprits.

Plus de quarante années après sa mort, le rayonnement que connaît sa philosophie à travers le monde atteste du bien-fondé de sa ligne de conduite. Au regard des stratégies mises en place par certains intellectuels pour verrouiller de leur vivant les accès aux estrades de la pensée, au regard du peu de cas que l'on fait après leur disparition de la trace éphémère qu'ils se sont efforcés de laisser avec beaucoup de gesticulations, l'influence reconnue de l'œuvre de Gaston Bachelard dans la culture contemporaine est en elle-même un sujet de méditation.

Au détour d'une émission de télévision, d'un article de journal, d'un compte-rendu de lecture, d'une discussion avec un amoureux de poésie, c'est bien souvent que l'on voit apparaître le nom de Gaston Bachelard. Ainsi j'ai entendu parler de lui, depuis bientôt trente ans, par un cinéaste, un humoriste, des romanciers, des poètes, de simples lecteurs de poésie. C'est pour moi le signe d'une pénétration en profondeur des esprits. Gaston Bachelard est sorti du cercle universitaire pour rentrer, non pas dans le grand public, mais pour bénéficier d'une large audience auprès de tout ceux qui manifestent un intérêt sincère pour la création et la vie de l'esprit.

Il me semble que s'il a rejoint tant de lecteurs dans leur soif de comprendre et dans leur recherche d'outils pour appréhender ce monde, c'est justement parce qu'il n'a jamais pris la posture du grand professeur détenant orgueilleusement toutes les clefs du savoir. Par son allure bon enfant, Gaston Bachelard apparaît comme un homme du peuple. Les photographies qui le représentent faisant son marché Place Maubert, avec sa belle barbe blanche et son feutre rond, sont devenues légendaires.

En 1964, un manifeste poétique, lancé par de jeunes auteurs, bousculera le monde des Lettres, en présentant le poète comme un homme ordinaire. Ce brûlot contre les mandarins de la littérature, anticipait les cris de révolte de mai 1968. Ceux-ci seront tout d'abord dirigés contre les mandarins de l'Université. Et bien Gaston Bachelard n'en a jamais été un, bien qu'il ait occupé en son sein de hautes fonctions. Il fut le directeur de l'Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques de l'Université de Paris. Il fut par ailleurs élu à l'Académie des sciences morales et politiques, Commandeur de la Légion d'honneur, Grand Prix national des Lettres. Mais tous ses titres et distinctions ne viennent en rien mordre sur une image de simplicité et d'attention quotidienne à son environnement immédiat.

Suzanne Bachelard, la fille du philosophe, elle-même professeur d'Université, m'a raconté comment dans le climat très hiérarchisé de la Sorbonne des années quarante et cinquante, son père était un des rares à saluer les membres du personnel les plus humbles, jusqu'à même aller prendre un verre avec eux au bistrot d'à côté. Plus significatif encore fut son refus d'entrer au Collège de France, prestigieuse institution, autrefois rivale de la Sorbonne et tribune incomparable pour diffuser sa pensée. Mais c'est à son ami Maurice Merleau-Ponty qu'il préféra laisser la place.

Je crois que tous ces actes authentifient le pouvoir irradiant d'un itinéraire. Comment rayonner lorsque l'on se situe dans la convention, c'est à dire lorsque l'on se conforme à un modèle déjà existant. Nous voici alors dans la problématique de la poésie, dont l'étymologie, je le rappelle, vient du mot grec *poësis* qui signifie création. Le parcours universitaire de Gaston Bachelard, et bien sûr plus amplement sa vie, sont une création. Son parcours échappe aux critères en usage, utilisés pour qualifier et valoriser telle ou telle trajectoire dans l'Université.

Gaston Bachelard n'est pas un ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm d'où sortent habituellement les grands professeurs de l'Université française. Gaston Bachelard est un

autodidacte, qui a obtenu son agrégation de philosophie à l'âge de 38 ans. Auparavant, il a connu dans les tranchées, durant 38 mois, les horreurs de la première guerre mondiale. Il a été aussi surnuméraire puis commis des Postes et Télégraphes. Il vient d'un milieu modeste, il vient aussi de la France rurale. Il n'est pas du sérail. Mais dans la France laïque de la troisième République où l'Education Nationale est à la fois un ciment de la nation et un vecteur d'ascension sociale, il a sa place dans l'institution qui ne l'empêchera jamais de mener son enseignement comme bon lui semble.

Riche de toutes ces différences, que loin de nier, il a su intégrer dans sa façon d'être et de penser, Gaston Bachelard se présente donc à nous comme un personnage abordable, attirant par son non conformisme. Un homme ordinaire, pourrait-on dire, en reprenant l'expression déjà citée.

Oui, cet homme qui vit au milieu des autres, d'abord dans une commune rurale, puis une grande ville de Province, enfin un vieux quartier de Paris, a bien des apparences de l'homme ordinaire. Qui entre plus avant dans la dynamique de son existence se rend toutefois compte qu'il n'en est rien, qu'il a en face de lui un génie que sa bonhomie ne doit pas masquer. Mais ce génie est porteur d'un drame qui jamais ne s'effacera de sa mémoire, au point, je le pense, d'agir secrètement et souterrainement dans le mouvement de ses écrits..

Nous sommes en juillet 1914, Gaston Bachelard a trente ans et se marie avec une institutrice de son pays, Jeanne Rossi. Moins d'un mois plus tard, la guerre éclate et le voilà mobilisé. Il ne retrouvera sa jeune épouse qu'en décembre 1915, à la faveur d'une courte permission. La fin de la guerre arrive enfin qui permet d'espérer des jours meilleurs. En octobre 1919, naît une petite Suzanne, mais l'année suivante, celle qui lui avait donné naissance est emportée par la tuberculose. Gaston Bachelard se retrouve veuf, avec une enfant de 8 mois à élever. Jusqu'à la mort du philosophe, père et fille ne se quitteront plus jamais.

De la douleur, Max Jacob a écrit qu' "elle abolit en nous ce qui n'est pas notre âme" en ajoutant

qu' "elle nous rend à nous". Je souscris à cette idée selon laquelle elle modifie notre perception des choses en l'aiguissant, en aidant l'être à se recentrer sur l'essentiel. Ce recentrage, la poésie le permet aussi, en même temps qu'elle favorise l'épanchement d'une douleur qu'il serait morbide de vouloir garder à l'intérieur de soi. Mais comme l'a si justement écrit le poète Henri Thomas: "Le poème est le lieu d'une libération toujours inachevée". Si bien qu'il faudra sans cesse revenir vers lui pour qu'il continue à dispenser ses bienfaits.

Gaston Bachelard n'a pas manqué de s'exprimer sur le sens qu'il donne à sa fréquentation des poètes et de la poésie. En ouverture de *L'Air et les songes* qu'il dédie à sa fille, il cite par exemple, cette pensée de Joubert: "Les poètes doivent être la grande étude du philosophe qui veut connaître l'homme". Mais il ne nous dit pas pourquoi il est ainsi animé par cette volonté de connaître l'homme. C'est un personnage pudique, qui s'est toujours exprimé à mots couverts sur sa tragédie personnelle qu'il a essayé par tous les moyens de sublimer.

Je crois que le travail acharné qu'il a mené pour construire ses cours et pour écrire ses livres est une forme de pratique de détournement. Mais la poésie tout doucement s'est glissée en lui, pour finir par occuper une place prépondérante dans sa vie et dans son œuvre.

Certes Gaston Bachelard a commencé ses activités de philosophie en s'intéressant à la science. Sa thèse de doctorat est un *Essai sur la connaissance approchée*. Ses premiers livres portent sur la relativité, la chimie moderne, le nouvel esprit scientifique. Mais cela ne signifie pas un désintéret pour la littérature et la poésie. Dans une lettre adressée à Jean Paulhan que l'on considère comme l'éminence grise de la littérature française du vingtième siècle, il lui apprend dès 1937, qu'il est abonné depuis 18 ans à sa revue. Sa revue, c'est la *Nouvelle Revue Française*, fondée en 1909 par André Gide, Jean Schlumberger et Jacques Copeau, que Jean Paulhan dirige depuis 1935 et où sont publiés tous les écrivains et poètes d'importance de langue française.

Dès sa période d'enseignement au collège de Bar-sur-Aube, Gaston Bachelard fréquente donc avec assiduité la création littéraire de son temps. Ses anciens d'élèves d'alors en ont témoigné lorsqu'ils ont raconté comment il leur parlait d'auteurs inconnus à l'époque du grand public, tels Ibsen ou Pirandello.

C'est toutefois autour de l'écriture de son livre *La Formation de l'esprit scientifique* qui paraît en 1938, que quelque chose bouge dans la recherche de Gaston Bachelard et que la poésie fait son entrée dans son œuvre. Il y a dans ce livre de nombreuses références à des écrivains et des poètes tels Honoré de Balzac, Stéphane Mallarmé, Charles Nodier ou encore Emile Zola. Mais ils apparaissent en contretypé, c'est à dire qu'ils sont là pour illustrer l'imagination humaine jouant contre la science. Alors qu'il écrit cet ouvrage, Gaston Bachelard s'adresse à Jean Paulhan pour lui annoncer qu'il profite de ses moments de loisirs pour préparer un autre livre, celui-ci plus littéraire dont le titre sera *La Psychanalyse du feu*. C'est le premier de ses travaux sur l'imagination de la matière.

On peut penser que Gaston Bachelard ait eu alors envie, puisqu'il avait recours à la littérature pour illustrer son propos épistémologique, de la considérer pour elle-même. Et cela d'autant plus que la psychanalyse lui donnait alors une grille d'étude qui lui permettait d'avancer. On sait que peu à peu il s'en dégagera. On sait aussi que son ambition était de réécrire sur le feu en oubliant cette approche première. Mais la psychanalyse va continuer de le tenir encore quelques années. Son *Lautréamont*, seul livre de Gaston Bachelard entièrement consacré à un poète, en porte ainsi la marque.

Par la suite, c'est la phénoménologie qui prendra le dessus pour l'aider à traiter de l'eau, de la terre ou bien de l'air. Je dois dire que pour un lecteur ordinaire ou un jeune lecteur de Gaston Bachelard, ces précisions méthodologiques lui restent extérieures. Car Gaston Bachelard touche son public pour une autre raison, que le poète Louis Guillaume a bien mis en évidence. En effet, à des considérations savantes, le philosophe mêle des souvenirs, de petits textes en prose qui sont de vrais moments de poésie.

En voici par exemple un, extrait du dernier livre paru de son vivant, *La Flamme d'une chandelle*, dont on comprend très vite le propos:

"Nous rêvons trop en lisant. Nous nous souvenons trop aussi. A chaque lecture nous rencontrons des incidents de rêverie personnelle, des incidents de souvenir. Un mot, un geste arrête ma lecture. Le narrateur de Bosco tire-t-il ses contrevents pour cacher sa lumière, je me souviens des soirs où je faisais le même geste, dans une maison de jadis. Le menuisier du village avait découpé, dans le plein des volets, deux cœurs pour que le soleil du matin réveille tout de même la maisonnée. Alors, le soir et tard dans la nuit, par deux échancrures des volets, la lampe, notre lampe, jetait deux cœurs de lumière d'or sur la campagne endormie."

Ainsi en lisant Gaston Bachelard, nous avons à la fois affaire avec un philosophe et avec un poète. Et plus le temps passera, plus le philosophe desserrera ses outils pour se révéler poète. Ne commence-t-il pas *La Flamme d'une chandelle* par ces mots : "Ce petit livre de simple rêverie, sans la surcharge d'aucun savoir, sans nous emprisonner dans l'unité d'une méthode"?

Cela a même conduit certains analystes de l'œuvre de Bachelard, à dire qu'il était un écrivain rentré. Il est vrai qu'il ne s'est jamais lancé dans une œuvre de pure création personnelle, se reposant entièrement sur sa prose. Gaston Bachelard nous fait pénétrer dans son univers certes, mais au travers des autres qu'il cite abondamment et dont il choisit et organise judicieusement les propos. La démarche n'en conduit pas moins à une production originale, qui demeure une création.

Alors quel est l'univers poétique de Gaston Bachelard ? Tout entier, il prend source dans le pays de son enfance, dans cette terre de Bar-sur-Aube, largement irriguée par des rivières. C'est un univers rural, une civilisation paysanne où l'industrie et la machine sont absentes mais l'artisanat et la main omniprésents. L'habitat n'est pas celui des villes où l'on vit dans des appartements et des immeubles, où

l'on s'éclaire à l'électricité. Dans le pays de Gaston Bachelard, pays réel d'abord, qui devient par la suite pays rêvé et pays imaginaire, les maisons sont de vraies maisons. C'est à dire qu'elles ont une verticalité, qu'elles ont une cave et un grenier que l'on découvre à la lueur d'une flamme de chandelle. La terre de Bachelard est continentale et connaît les rigueurs de l'hiver. Elle n'est pas baignée par les mers et les océans, ces grandes étendues liquides qui lui sont étrangères. Dans le monde paysan, le travail est une valeur de premier plan. Le loisir est secondaire. Si Gaston Bachelard a une activité nocturne, c'est celle de la méditation solitaire. A Paris, il sortira peu et ne se livrera pas à une activité mondaine.

Son domaine, c'est alors son refuge de la Place Maubert, au pied de la Montagne Sainte-Genève, cœur historique de la capitale. Dans ce petit appartement aux murs tapissés de livres, c'est là, à partir de 1941, qu'il rédigera l'essentiel du versant de son œuvre consacré à la poésie. A savoir: *L'Eau et les rêves* qui paraît en 1942, *L'Air et les songes* qui paraît en 1943, *La Terre et les Rêveries de la volonté* ainsi que *La Terre et les Rêveries du repos* que l'on trouve en librairie dès 1948. Avec ces quatre livres auxquels il faut ajouter *La Psychanalyse du feu*, qui avait été écrite alors qu'il se trouvait encore à Dijon, se boucle le cycle des travaux sur les quatre éléments.

Je pense qu'il faut les distinguer de ceux qui suivront ensuite. D'abord pour des raisons de chronologie. Il faudra attendre 1957, pour que sorte *La Poétique de l'espace*, puis 1960, pour *La Poétique de la rêverie*, enfin 1961, pour *La Flamme d'une chandelle*. Ensuite parce que la façon de les écrire n'a pas été la même. Le cycle des livres sur les éléments a fait au préalable l'objet de cours. Ces livres ont été parlés avant d'avoir été rédigés.

Ceux qui paraissent à partir de 1957, sont le fruit d'un auteur qui n'enseigne plus. Gaston Bachelard a donné son dernier cours en Sorbonne le 19 janvier 1955. Il y a donc une distance plus marquée avec l'institution universitaire, en même temps qu'une disponibilité plus grande à la poésie et aux poètes.

Mais revenons sur la première série de livres. À l'exception du premier – *La Psychanalyse du feu* a paru dans une des collections de la *Nouvelle Revue Française* – ils seront tous édités par l'éditeur José Corti (1895-1984). Dans ses *Souvenirs désordonnés* paru en 1983, ce dernier raconte comment, par l'intermédiaire d'Albert Béguin, il avait été amené à publier le *Lautréamont* de Gaston Bachelard en 1940, amorçant ainsi une collaboration avec le philosophe qui allait durer jusqu'en 1948.

J'ai eu en 1976, l'occasion de rencontrer une fois José Corti dans sa librairie du 11, rue de Médecis, en face du jardin du Luxembourg, non loin du Panthéon et de la Sorbonne, bref dans ce quartier latin où s'est longtemps concentré l'essentiel de la vie culturelle de la France.

José Corti m'avait en quelques mots évoqué les auteurs les plus marquants de son catalogue. Fut nommé bien entendu Gaston Bachelard mais aussi le romancier Julien Gracq longtemps lié au mouvement surréaliste. Si l'on rajoute le nom d'Albert Béguin, auteur de *L'Âme romantique et le rêve*, ceux du premier cercle du Surréalisme comme André Breton, Paul Eluard, René Char auxquels on peut adjoindre ce précurseur que représenta pour eux Lautréamont, on balise un champ poétique dans lequel Gaston Bachelard est tout à son aise. Il n'est donc pas fortuit qu'il ait pu trouver chez José Corti un tel accueil pour la publication de ses livres. Le vivier poétique dans lequel Gaston Bachelard tire la majorité de ses références s'étend précisément du Romantisme au Surréalisme. Il y a à cela une raison évidente. Ces deux mouvements poétiques accordent une place prépondérante au rêve et à l'activité de l'inconscient, donc à l'imagination. C'est elle, tel un chasseur à l'affût, que traque le philosophe dans les poèmes.

Il s'en explique dans *L'Air et les songes*. "Le poème, écrit-il, est essentiellement une aspiration à des images nouvelles. Il correspond au besoin essentiel de nouveauté qui caractérise le psychisme humain." Déjà dans *La Psychanalyse du feu*, il nous avait montré que l'homme était une création du désir et non du besoin.

Pour la génération de Gaston Bachelard qui a vécu la terrible boucherie de la guerre de 14-18, pour les Surréalistes qui sont un peu plus jeunes que lui, mais dans une problématique voisine, il s'agit bien de construire un homme neuf en libérant du psychisme des énergies vierges, jusque-là étouffées par la société ou inexplorées.

Cette valorisation de l'image poétique par Gaston Bachelard, n'est pas sans conséquences sur sa manière de lire la poésie. C'est vrai l'image poétique est la grande découverte de la poésie du vingtième siècle. Ce sont les poètes surréalistes, André Breton, Paul Eluard, qui en sont les illustrateurs les plus célèbres. Entendons-nous bien, il n'en sont pas les inventeurs. Juste avant les Surréalistes, il y a eu Pierre Reverdy, le premier à avoir montré que de l'association de deux mots qui n'était pas fait pour être juxtaposés, pouvaient naître des images inédites. Après les Surréalistes, il y a eu encore les poètes de l'École de Rochefort qui ont été de grands créateurs d'images. Mais ce serait toutefois réducteur que de circonscrire la création poétique à l'image.

Gaston Bachelard certes n'en est pas là, mais il a tout de même une propension à accorder à l'image la première place lorsqu'il choisit un poème. Or un poème, c'est aussi une construction, une forme, du rythme, de la musique.

Sur les deux premiers points, nous pouvons bénéficier d'un éclairage du poète Jean Follain qui avait participé au colloque sur Gaston Bachelard organisé en 1970 au Centre International de Cerisy. Voici ce qu'il disait à ce propos: "*Bachelard ne s'est jamais passionné pour la technique en quelque sorte artisanale de la fabrication poétique. Je l'en ai souvent entretenu, mais je voyais bien, et j'en étais malheureux qu'il n'était pas très sensible à l'économie des mots dans le poème. J'y suis moi-même si sensible que cela me troublait un peu qu'il ne le fût guère.*" Rajoutons que lorsque Gaston Bachelard écrit dans ses livres ce que des poètes jugent être de la poésie, c'est en prose qu'il le fait.

Concernant le rythme, le souffle, la vibration, la musique contenus dans un poème, il y a là un point

qui demanderait à être approfondi. Gaston Bachelard est un rêveur de mots et son rêve se construit parfois sur la sonorité de ce mot. En voici deux exemples.

Dans *La Poétique de l'espace*, il s'attarde en ces termes sur le mot *armoire* : " *Armoire, un des grands mots de la langue française. Quel beau et grand volume de souffle ! Comme il ouvre le souffle, avec l'à de sa première syllabe, et comme il le ferme doucement, lentement en sa syllabe qui expire. On n'est jamais pressé quand on donne aux mots leur être poétique.* "

Le second concerne un commentaire de la bible illustrée par le peintre Marc Chagall, dont Gaston Bachelard fut l'ami : " *Quand on lit le texte dans le Livre, les noms ne sont parfois qu'un amas de syllabes. On croit connaître un être parce qu'on épèle son nom. On est pris par un grand rêve de la sonorité. Pour un rêveur de mots, quelle splendeur féminine que le nom de Rachel.* "

Rachel ! Rachel, quel bonheur d'oreille ! "

Ces lignes se trouvent dans *Le Droit de rêver* qui est un ouvrage posthume de Gaston Bachelard, regroupant des articles parus de son vivant dans différentes revues. On y trouve encore cette remarque à propos du poète Stéphane Mallarmé : " *Il veut trouver un rythme à la fois plus profond et plus libre, une vibration ontologique* " .

Cela, je crois, est suffisant pour confirmer que notre philosophe, a vu dans la poésie autre chose que l'image. Mais il est vrai aussi que la musique ne semble pas occuper une grande place dans son univers. Il a écrit sur les poètes, sur les peintres, mais très peu sur les musiciens. Et pourtant...

Sa fille Suzanne, m'a appris que son père avait l'oreille absolue. A Bar-sur-Aube, il lui avait acheté un harmonium. Lorsqu'elle faisait ses exercices au clavier, il s'apercevait immédiatement de la moindre fausse note. Suzanne Bachelard m'a dit aussi que son père jouait du violon dans sa jeunesse. Et qu'à la mort de sa femme, il n'avait plus jamais voulu se servir de cet instrument...

Si nous pouvons comprendre ce qui a pu l'écartier de la musique, nous pouvons nous demander pourquoi un homme si intéressé par l'image, a manifesté une telle indifférence vis à vis du cinéma. Car le cinéma a eu recours lui-aussi à l'image pour transmettre la poésie. En France des réalisateurs comme Marcel Carné, Jean Renoir, Jean Cocteau, François Truffaut, Eric Rohmer, ont su capter sur pellicule ce que d'autres ont enfermé dans les mots.

A mon sens Gaston Bachelard ne pouvait pas se satisfaire d'une expression qui selon lui ne permettait pas la rêverie, ne laissait pas l'imagination travailler. Pas de télévision non plus chez lui, mais une radio. Avec elle, par contre, à partir de la parole, le rêveur nocturne pouvait se mettre en route.

Je m'étais arrêté sur la première série de livres consacrés aux éléments en montrant comment les images des poètes avaient servi d'axe central à leur construction. Je voudrais citer un texte écrit au début de cette première période qui s'intitule *Instant poétique et instant métaphysique*. Il a paru pour la première fois en 1939, dans une revue de poésie qui avait pour titre *Messages*.

A côté du Bachelard épistémologue, à côté du Bachelard psychanalyste puis phénoménologue de la matière et ami de la poésie, il y en a un troisième, c'est le Bachelard métaphysicien. Dans ce versant me semble là-encore enfermées quelques vérités qui prennent racine dans l'expérience difficile de sa vie : sa manière de concevoir le temps de façon discontinue par exemple.

Alors voici dans ce texte une approche du poème qui en fait plus qu'un lieu de délivrance, mais un moyen pur et simple d'arrêter ou de suspendre la durée. Gaston Bachelard décrit l'instant poétique comme un temps vertical. " *La poésie, pour lui, est une métaphysique instantanée. En un court poème, elle doit donner une vision de l'univers et le secret d'une âme, un être et des objets, tout à la fois.* " Il ajoute plus loin : " *C'est dans le temps vertical d'un instant immobilisé que la poésie trouve son dynamisme spécifique. Il y a un dynamisme pur de la poésie pure.* "

C'est lui qui se développe verticalement dans le temps des formes et des personnes."

Pour proposer une analyse aussi fine de la poésie, il faut avoir pu se situer en son cœur. Cela nécessite non seulement de lire les œuvres mais aussi d'adhérer au mouvement même qui a conduit le poète à lui donner forme. A plusieurs reprises, Gaston Bachelard a eu l'occasion de parler de ce principe d'induction, selon lequel il se mettait en phase avec celui qu'il lisait.

Il me semble que cette attitude n'a cessé de s'amplifier avec les années au point de prendre une dimension nouvelle dans la dernière partie de sa vie. C'est à dire que la fréquentation simple des œuvres où le philosophe essayait de comprendre le poète qui bien souvent était mort depuis longtemps, s'est doublée d'un échange avec des poètes en chair et en os avec qui il a pu échanger directement.

Pour moi cela apparaît clairement dans les trois derniers ouvrages parus de son vivant, à savoir *La Poétique de l'espace*, *La Poétique de la rêverie*, et enfin *La Flamme d'une chandelle*. La raison en est simple, j'y retrouve des noms de poètes que j'ai eu l'occasion de rencontrer ou bien dont j'ai pu fréquenter l'entourage.

Au travers de ces noms, il est possible de faire plusieurs remarques qui nous aident à mieux comprendre la façon de travailler de Gaston Bachelard, à se situer à la source de ses livres et finalement à mieux nous rapprocher de l'homme.

Par exemple dans *La Poétique de l'espace* et *La Poétique de la rêverie*, j'ai identifié les noms de René Guy Cadou, de Paul Chaulot, de Yves Cosson, de Jean Follain, de Claude Hartmann, de Jean Laugier, de Gaston Puel, de Jean Rousselot. Tous ces poètes ont un point commun, ils se situent dans le périmètre d'un mouvement poétique qui a pour nom *L'École de Rochefort*. Ce mouvement poétique qui a été créé en 1941, est postérieur au Surréalisme. Il a pour particularité d'avoir été fondé hors de Paris, en pleine guerre, pour boire aux sources fraîches de l'existence, célébrer la liberté, l'amitié, l'amour de la

nature. C'est un mouvement né dans l'Ouest de la France, à l'opposé de la Champagne de Gaston Bachelard qui se situe à l'Est, mais pour qui le vignoble est aussi très important. Cet arrière-plan commun, je pense, a favorisé des complicités de lecture, même s'il a opéré de manière inconsciente.

C'est un axe de recherche que je ne saurais d'ailleurs qu'encourager. Prendre un poète, se situer dans la dynamique de son œuvre et ensuite essayer de comprendre pourquoi Gaston Bachelard a retenu tel ou tel vers de lui et pas un autre. Je me suis prêté à ce jeu pour un chapitre de *La Poétique de la rêverie* et je me suis aperçu que Gaston Bachelard à propos d'un roman de Jacques Audibert, n'avait gardé que la partie qui se situait dans la nature. Il avait complètement occulté celle qui se passait dans la ville que le narrateur présentait comme souillée par le mal opérant en l'homme. Je crois que par une succession de recoupements, on peut ainsi affiner le profil poétique de Gaston Bachelard.

Prenons un autre exemple. Dans *La Poétique de l'espace*, Gaston Bachelard cite un vers d'André Breton extrait de son livre *Le revolver aux cheveux blancs*. Le vers est le suivant:

L'armoire est pleine de linge

Il y a même des rayons de lune que je peux déplier

De cette image ne se dégage pas ce que l'on ressent habituellement avec les Surréalistes, à savoir un univers plutôt étrange, froid, où les manifestations de l'inconscient sont plus déroutantes que familières. Mais Gaston Bachelard a su ramener vers son propre domaine des mots que l'on aurait perçus autrement si on les avait laissés dans leur contexte initial.

Nous entrons alors dans la méthode de préparation des livres du philosophe. On arrive à en définir les contours au travers de sa correspondance. Celle-ci est encore inédite pour l'essentiel. Sachez que la fille du philosophe n'est pas favorable dans le principe à ce qu'elle soit publiée. La raison en est simple, elle respecte la volonté de son père pour qui ses lettres relevaient du domaine privé. Toutefois, avec

gentillesse, elle a autorisé la parution de quelques unes d'entre elles lorsque celles-ci apportaient un éclairage utile sur l'œuvre de son père.

C'est ainsi que j'ai pu préparer un dossier présentant les relations du poète Louis Guillaume avec le philosophe. Ce dossier est représentatif de ce qui s'est produit avec bien d'autres poètes.

Dans un premier temps le poète adressait ses recueils de poèmes à Gaston Bachelard. Et ces envois ont été très nombreux. Ensuite Gaston Bachelard répondait. Et cela lui a valu une volumineuse correspondance. Dans sa lettre, le philosophe sélectionnait le poème, le vers, qui l'avaient touché, ému. Lorsque l'image lui avait paru intéressante pour sa recherche, il la notait sur une fiche et cette fiche lui servait ensuite comme support de l'écriture de tel ou tel chapitre.

J'ai retrouvé dans les lettres adressées par Gaston Bachelard à Louis Guillaume, et aussi à Jacques Audiberti, des propos que l'on retrouvera presque mot pour mot dans ses livres. La première série de ses ouvrages aura été précédée de ses cours en amphithéâtre, la deuxième, de ses lettres. Je pense que c'est cela qui leur donne ce caractère si vivant. Ils s'enracinent dans une pratique d'échange, de dialogue. Ils ne sont pas une sécrétion sèche de l'intellect.

La densité de ces ouvrages est telle qu'il me paraît difficile de les avaler d'un trait. Dans l'absolu, pour en saisir toute la substance, il faudrait avoir lu tous les livres que Gaston Bachelard cite. Il faudrait s'imprégner de l'univers de chaque auteur. Les livres de Gaston Bachelard sont sans cesse à reprendre car chaque plongée dans son œuvre apporte un nouvel éclairage. Cependant puisque c'est le même homme qui écrit, il me semble aussi qu'à force de lectures quelques thèmes majeurs finissent par se dégager. Mais ceux-ci ne doivent pas dispenser de se pencher sur tel ou tel passage dans lequel le philosophe approfondit une question par une lecture précise d'un ou plusieurs auteurs l'ayant abordée.

Lorsque l'on s'est forgé soi-même, au travers de sa pratique poétique, sa propre conception du poète et de la poésie, il est bien sûr intéressant de la confronter à celle de Gaston Bachelard et, c'est alors un grand bonheur de s'apercevoir que l'on est en accord profond avec lui. Je voudrais pour terminer me fixer sur deux thèmes qui me paraissent relever par excellence de l'activité du poète.

Le premier concerne l'origine. La poésie est pour moi un retour à l'origine. C'est à dire une tentative pour se tourner vers cet état premier où le monde, la vie étaient encore intacts, porteurs d'énergies neuves, porteurs de promesses. Un état sur lequel le temps n'avait pas encore officié, produit ses effets corrupteurs, dévastateurs, destructeurs. L'origine à l'échelle humaine, c'est l'enfance vers laquelle beaucoup de poètes reviennent parce qu'ils y retrouvent leur rapport premier avec le monde, quand ils vivaient dans l'émerveillement, la nouveauté des émotions et un sentiment d'éternité. A l'échelle du monde, l'origine c'est le cosmos, composé d'air, de feu, de terre et d'eau. Le cosmos vers lequel il faut revenir sans cesse pour se replonger dans le bain initial et repartir ainsi à neuf.

Ce souci de l'origine Gaston Bachelard n'a cessé de le manifester. Dans un très beau texte, assez lyrique, que l'on trouve dans *Le Droit de rêver* et qui s'intitule *Fragment d'un journal de l'homme*, il a écrit : "*La philosophie est une science des origines voulues*". Dans *La Poétique de la rêverie*, il nous explique ce qu'est la rêverie cosmique dans laquelle : "*Le temps est suspendu. Le temps n'a plus d'hier et n'a plus de demain. Le temps est englouti dans la double profondeur du rêveur et du monde.*" Il a pris soin dans un chapitre précédent de nous parler des rêveries vers l'enfance.

Le deuxième thème qui est pour moi fondamental chez un poète, c'est le travail sur la langue. Il doit la renouveler, non pas pour elle-même, par simple jeu, mais parce que ce renouvellement est inducteur d'un nouveau rapport au monde. La seule justification à mon sens du poète, c'est sa capacité à dépoussiérer le vieux monde, à faire sourdre au milieu

des habitudes et de l'usure quotidienne, un nouveau regard sur les choses, une expression inédite des émotions qui auront une force de transformation.

Que nous dit Gaston Bachelard au début de *L'Eau et les rêves*? Il nous explique qu'il a emprunté tous les exemples choisis à la poésie. Je le cite: "*C'est qu'à notre avis toute psychologie de l'imagination ne peut actuellement s'éclairer que par les poèmes qu'elle inspire. L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la*

réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité. Elle est une faculté de surhumanité. Un homme est un homme dans la proportion où il est un surhomme."

Les derniers mots sont connus. Je souhaitais cependant les replacer dans une perspective qui m'est chère. Montrer comment Gaston Bachelard avait donné tout son sens à l'activité poétique qui permet d'ajouter à ce monde, de l'humanité, de l'habiter avec plus d'intensité afin de mieux y vivre.

Estética e ética do imaginário, educação fática e hermenêutica simbólica em *Le martyre de Saint-Sébastien* de Claude Debussy

Aesthetics and Ethics of Imaginary, factual education and symbolical hermeneutics in Le martyre de Saint-Sébastien from Claude Debussy

Denis Domeneghetti BADIA
FCL-UNESP
J.C.de Paula CARVALHO
FE-USP

- Para o *Doudko*, no dia de São Sérgio de Radonejski.
- A Madame VIERNE, au bon souvenir de nos cours bachelardiens et jankélévitchiens d'Esthétique et Éthique de l'imaginaire à l'Université Stendhal (Grenoble III).

Resumo

Situando *Le Martyre de Saint-Sébastien* na "bacia semântica da Decadência", o texto pretende realizar uma mitanálise da obra entrelaçando os mitemas literários aos temas e motivos da estruturação musical, respectivamente na esteira de Gilbert Durand e de Vladimir Jankélévitch. Trata-se de um exercício recente no Brasil e também de uma obra culturalmente assaz significativa. Tentamos aqui seguir as pegadas - poupando-se o peso da excessiva e técnica análise estético-musicológica - de Michel Guiomar, mérito discípulo de Bachelard. A obra irá se configurar como um "rito particular na Decadência", mais genericamente, como "ritual poético ou dispositivo mítico-ritual" abrindo, assim, caminho para amplificações éticas de uma educação como formação de sensibilidades de teor "mythopoiético".

Palavras-chave: Debussy, estética, ética, imaginário, educação.

Abstract

It basing The Martyrdom of Saint-Sébastien in the "the semantic basin of the Decline", this study aims to be a mythanalyse of the work which weaves the poetic mythèmes with "attractile" of the musical structuring, done in the sphere of the thought of

Gilbert Durand and Vladimir Jankélévitch; It is a recent exercise in Brazil and of a work very important too. We try follows there the intentionality of the work of Michel Guiomar, the large disciple of Bachelard – preventing his excessive aesthetics and musicological analyses of the relations between poetry and music presentified in “dramas crowned” with the help of the fitting of the structures of the imaginary one. The work will take the face of a “rite particulière in the Decline”, a “ritual poetic or mythico-ritual device” which cuts through a path towards an ethics being given like education or training of sensitivities of mythopoietic content. It should be stressed that this work of analysis set of themes and transversal on esthetics, the poetic one and the herméneutique one of imaginary musical - moreover, on an exemplary and culturally ergodic work - is an enough innovator, in Brazil especially.

Keywords: Debussy, aesthetics, ethics, imaginary, education.

C'est exactement à ce moment qu'est survenu Gabriele d'Annunzio avec Le Martyre de Saint-Sébastien, pour lequel j'ai accepté de faire de la musique de scène... Je n'ai pas besoin de vous dire que le culte d'Adonis y rejoint celui de Jésus: que c'est très beau, par affirmation... (Lettre de Claude Debussy à Robert Godet, février 1911).

I have dreamed for a long time of the bleeding youth transfigured in the Christian myth, like the beautiful wounded god mourned by the women of Byblos before the catafalque of ebony and purple, in the vernal equinox. I had chosen this line from a verse of Veronica Gambara, the great Italian poetess of the Renaissance: "He that loves me most, wounds me." My mystery play is a development of this theme. (D'Annunzio, apud Notes by John N. Burk, p. 56)

Attention ... attention. Il faut parler à voix basse, maintenant ... L'âme humaine est très silencieuse. L'âme humaine aime à s'en aller seule ... (Mot d'Arkel dans "Pelléas et Mélisande" de Maeterlinck-Debussy)

Le Martyre de Saint-Sébastien é um drama *mistérico* ou *sagrado*, ou simplesmente um *mistério* (dada a referência medieval de D'Annunzio), cujo texto reduzido provém de D'Annunzio e cuja “música de cena” se deve a Debussy. Foi composto em 1911 sob encomenda da dançarina judia russa Ida Rubinstein (ligada aos *Balés Russos* de Diaghilev), que interpretou São Sebastião. Trata-se, portanto, antes de uma *Gesamtkunstwerke*, de uma articulação entre poesia, música, teatro (mimo e mistério), cenografia, canto, declamação e dança ... e religião mistagógica. Tem como *molduras histórico-cultural e hermenêutico-antropológica* a *bacia semântica da Decadência* (que se estende entre 1848-1930, do Pós-Romantismo às vanguardas artísticas, em nosso caso, sobretudo o Simbolismo), por um lado e, por outro lado, às estruturas do imaginário nas obras de D'Annunzio e de Debussy. A obra carrega significações de ambas as molduras.

Procederemos assim: num primeiro momento detectaremos os mitemas da *bacia semântica da Decadência* e o *imaginário de ruptura* que envolve, ao que se segue o modo de presentificação desses mitemas e traços imagéticos na *figura mítico-imaginal de São Sebastião*. Num segundo momento - sempre por afinamento em direção à obra em análise e à temática do *pranto ritual* e da hibridação entre os mistérios de Adônis e de Cristo (pois São Sebastião é uma pseudomorfose de Adônis-Cristo) - levantaremos os traços e as estruturas do imaginário da obra completa de D'Annunzio e de Debussy, mostrando como se presentificam em *Le Martyre* articulados juntamente com os mitemas do Simbolismo Decadente. Teremos, num terceiro momento, chegado à obra em análise: dispendo-se em cinco *mansões/estações*, um breve resumo poético-musicológico levar-nos-á a reter sobretudo as mansões/estações II, III e IV, pois é o *núcleo polissêmico* tanto da *hibridação*

mistérica Adônis/Cristo-Sebastião, quanto do modo do pranto ritual ou ritual piacular e do sentido fático de sua presença epocal a partir de uma *hierogênese do lamento e das lágrimas* traçada por De Martino.

Esse texto é um *estudo mitocrítico*: ora, em antropologia da religião não se pode estudar temas (como as lágrimas e os lamentos, a dor e o sofrimento) se não estiverem integrados num *quadro mítico-ritual*; do mesmo modo pensamos, contra as “críticas temáticas literárias” (Clancier), que a literatura tornou-se o cenário que herda a dinâmica mítico-ritual e arquetípica e que, numa *dessacralização às avessas*, segundo Eliade, deveremos resgatar. Também nessa linha de pensamento é que, por ordem histórica de investigação, situam-se os trabalhos de G.Dumézil, G.Durand, N.Frye, M.Bodkin, L.Cellier, S.Vierne e J.Weston, que Paula Carvalho prolongou criticamente na abordagem da *mitocrítica*. Assim, mesmo se se trata de uma abordagem mais *temática*, no universo da literatura e da música, em nosso caso, não podemos esquecer que procuramos evidenciar, como mostraram Frye, Bodkin, Burgos e Levillain, um *ritual poético*; por isso, a temática dos lamentos-lágrimas (e isso é verdadeiro sobremaneira em *Le Martyre*) apresenta-se, num *estudo mitocrítico*, como um *ritual poético* que enquadra um *rito piacular* onde se situam os elementos do pranto ritual, sobretudo os lamentos e as lágrimas. Destarte, não poderíamos fazer economia das *molduras mitanalíticas* de enquadramento temático, sobretudo em se lidando com a candente hibridação dos rituais agrários e do ritual eucarístico de Adônis e Cristo (aspectos para os quais nos alertam Loisy e Rahner em *Eranos*), filtrados pela cosmovisão da *Decadência*.

Um preâmbulo sócio-histórico. Quase sempre o estudo da *estética da recepção* fornece elementos significativos para a compreensão de uma obra: *Le Martyre* trouxe consigo escândalo. Alguns traços e temas aí se configuram como fatos sócio-culturais: 1. a atribuição do papel de São Sebastião a Ida, cujo comportamento assexuado e andrógino é inequívoco; 2. a associação e contaminação entre sensualidade pagã e espiritualidade cristã, objeto de

cominações exaradas, pelo Arcebispo de Paris, aos católicos que assistissem às representações; 3. o índice de todas as obras de D’Annunzio; 4. a declarada oposição crítica de Debussy aos rituais e práticas católicos, acrescentando à suspeita de “heterodoxia misteriosófica” e “heresiarquia gnóstica” (que compartilha com D’Annunzio), uma “profissão de fé panteísta e a elaboração de uma religião da misteriosa Natureza” (ao que D’Annunzio acrescentaria o culto mediterrâneo do Reino das Mães e dos filhos-amantes ou heróis lunares, bem como os antigos rituais piaculares euromediterrâneos e anatólicos do pranto ritual); 5. o apadrinhamento de M.Barrès (a quem a obra é dedicada) que identifica a genialidade do “homem do Renascimento, da Itália pagã dos Abruzzi, dos ritos arcaicos” e deplora o “jansenismo da cultura francesa”: como lembra M.Praz, D’Annunzio foi “o Victor Hugo da Decadência”, portador de uma “sensibilidade bárbara” que dava “carnação às idéias” e “sangue ao Verbo”; 6. a quase impossível deglutição pela cultura francesa do dandismo e da *part maudite* em D’Annunzio, “duplo italiano” do amigo íntimo de Debussy: Pierre Louÿs ...; 7. a ressurgência e a explosão da recalcada ambivalência e das ambigüidades de um comportamento lábil (presentificado nos traços anteriores, questionando o “projeto da Modernidade” em seu *imaginário da ordem* e hipócrita consciência moral vitoriana) que fazem emergir o *Es*, de Freud e de Groddeck, com a *estranha inquietude*, a *angústia original das crises* e a *transvaloração* como proposta ética imoralista/amoralista; 8. o sincretismo religioso e a colagem que, em termos de *paisagem mental da Decadência*, não escapa, em seu sentido antropológico inovador e “crísico”, a alguns eruditos, como G.Cohen (sumidade em literatura românica e protocristã), afirmando que a famosa crise dos séculos III e IV levou à desintegração dos valores morais numa época da história romana em que o paganismo do Oriente e da Grécia confunde-se com os novos valores da moral cristã. Segundo ele, D’Annunzio considera o cristianismo sob seu aspecto mais arcaico e, assim, nesse sincretismo, - que foi tão bem estudado na Antigüidade tardia, em Roma, por Cumont, e no início do cristianismo por Jonas, assim como um belo

mapeamento das procedências e rotas dos cultos místéricos é feita por Riffard -, acentua a natureza masoquista de São Sebastião e introduz, como nos jardins de Klingsor, no *Parsifal* de Wagner, milagres e elementos de magia. Os estudos de P. Brown mostram a gênese, o ideário e a imagética dessa visão sincrética na crise dos séculos III e IV, ao mesmo tempo em que aí situa a visão da corporeidade, da virgindade e da recusa sexual, bem como das derivações pré-genitais, contexto que emoldura o martirologio. Sabemos, por J. Quasten e M. Bouyer, que o martírio é um *testemunho de sangue e um batismo de sangue*, mas também uma *imitatio Christi*: temos, para comprovação, a literatura martirológica, ou seja, *Acta martyrum, Passiones et Martyria e Legendae Martyrum*. Desse terceiro *corpus* participam os martírios romanos, e aqui está São Sebastião, que repete o modelo de Cristo. Mas seria o belíssimo texto de Dodds que evidencia, nessa *crise de angústia*, a aproximação entre pagãos e cristãos no modo de sentir, pensar, agir, ou seja, precisamente se trata de uma *paisagem mental borderline* (termo do vocabulário da Decadência: a *mythopoiética borderline*). Não há, pois, casualidade e gratuidade na aproximação entre o culto de Adônix e o culto de Jesus: no Colóquio de Bordeaux, *Fins-de-siècle*, uma das conclusões gerais é que, nos fins de século, *percolam* os mesmos elementos em *pseudomorfoses*; e, com relação à Decadência, o mesmo Colóquio mostra as claras relações temáticas e de sentido com a Decadência Romana.

Vejamos o primeiro momento de nosso texto.

Investigar a bacia semântica da Decadência consiste, em primeiro lugar, em fazer um levantamento dos *topoi culturais*, ou seja, da *paisagem mental ou atmosfera-ambiência* e os *paideumata* veiculados pelas “escolas fáticas” dos movimentos decadentes (*salons, saraus, tertúlias, encenações místéricas e esotéricas, cenáculos do teosofismo iluminista, iniciações mistagógicas, cabarés e manifestos, além da crítica de arte*); em segundo lugar, mostrar-lhe os *mitemas* constitutivos.

Em primeiro lugar, a paisagem mental engloba os traços que Dédéyan identificou como *nouveau*

mal-du-siècle. Segundo M. Praz, a Decadência e os movimentos de vanguarda nada mais são (ainda naquilo que contestem) do que um *Pós-romantismo*, vale dizer, uma transformação ampliada do Romantismo (que fora regido pela poética do *mal-du-siècle*) onde persistem os *topoi* das “metamorfoses de Satã”, da *Belle Dame sans merci* e da *femme fatale* e o bizantinismo da magia perversa. Trata-se, na expressão de C. E. Schorske, de uma *cultura da graça* (em oposição à *cultura da palavra*) que encampa o esteticismo e a poética da inspiração em Ruskin, Pater e pré-rafaelitas ingleses. Nesse sentido, pode se apresentar tanto como um anti-naturalismo, quanto como uma religião da Natureza. Em ambos os casos, entretanto, será sempre um anti-realismo. E isso porque acolhe, por um lado, a *agonia* ou *anamorfose do eu*, através da *corporeidade explodida* que se manifesta no *grito estertoral e no mimo dramático*, com a revalorização de uma imagem do corpo invertido / “perverso” e com a teatralização da vida, seja através do *dandismo* onde, por sob a *áscara/persona*, espregueia a presença de Lilith ou da mãe obscura, ou do pai ambíguo, como mostraram os trabalhos de K. Kérényi e J. Bril, seja através de uma explosão do teatro, da dança e da gestualidade. Em suma, o *cogito energético* de Bachelard. Por outro lado tipifica a tanatoscopia através da *irrupção do inconsciente e do imaginário*, da deformação imagética, do fantástico e do satanismo (ou o “daemônico”), do universo dos fenômenos pára-psíquicos e da consciência oniróide, das neurastenias e dos estados *borderline*, da *psychopathia sexualis*, dos lugares malditos da inquietação. Portanto, emerge um contra-universo ao universo da primavera industrial: o universo da angústia e o dionisismo vitalista, um *pensamento em anima*, como diz Bachelard, que vai ativar uma busca e uma dinâmica do *Volkgeist*, das culturas “folclóricas” e das ritológicas mediterrâneas dos cultos da fertilidade no universo das Grandes Deusas. Aqui se situa o universo dos *numes que morrem* (J. Frazer), dos *ritos piaculares* e do *pranto ritual* nessa dinâmica culturalógica.

Os traços que a ampla investigação de Dédéyan (de 1848 a 1914) sintetizam são os

seguintes: as ruínas de um mundo e o desencantamento com as promessas do projeto da Modernidade; a emergência sorrateira e ladina da ambivalência denegada; a busca da evasão, a revolta (a apofecia regressiva às origens míticas e aos rituais arcaicos / a palingenésia ou a profecia proversiva ao futuro mítico / o apocalipse / o apocatastasis) e o tédio existencial como saídas; o chamado da Morte, a *Weltschmerz* ou a *Urleid*; a angústia e a metafísica da dor; a incidência do Mal; o dandismo heróico, o satanismo e o “daemônico”; a andromística e o misticismo intimista; o contra-universo da inversão sócio-cultural, da heterodoxia ou da heterologia; a importância da música e da Natureza; a religião da arte. E sempre presente, desde o Romantismo, essas noções intradutíveis: *Gemüt*, que capta a religião da *anima*, e *Sehnsucht*, que capta um *paideuma* de Eros como *imaginário de Pothos*.

Em segundo lugar, Durand apresenta os seguintes *mitemas da bacia semântica da Decadência*: a subversão, a perversão, a inversão, a reversão e a transvalorização; o tédio negro /orientalizado ou o “monstro delicado” em seus gradientes: *spleen*, desesperança, monotonia, melancolia, *dépaysement*, derrelição, angústia e morte; o declínio crepuscular e o fascínio da morte; a mulher fatal (a mulher mantódea, a que devora o macho) / o Reino das Mães / os “heróis lunares”; a renúncia ao amor / a renúncia ao (outro) sexo / o celibato homoerótico / as dificuldades com os sentimentos / a *psychopathia sexualis*; a exaltação mórbida, o deleite com a morte e os temas da morte por decapitação, por enforcamento e dos martírios. Eles se presentificam através das *figuras numinosas* ou *mítico-imaginais* de Salomé, Orfeu, Dionísio, Hermes, Psyche e a Irmandade da Noite, as Deusas Mães e seu cortejo de acólitos míticos, os “heróis lunares” ou “filhos-amantes” da Grande Mãe, o Cristo Negro, as figuras do Duplo, o Andrógino, todas em contraponto a Prometeu. A *Decadência* é a proposta de um *contra-universo sócio-sêmico* (estudado por Z.Bauman, G.Durand e G.Vattimo) ao *projeto da Modernidade* (definido por um *imaginário da ordem e forclusão da*

ambivalência). Portanto, com a *promoção ontológica da ambivalência e suas figurações histórico-semânticas* projetam-se, nas *dimensões da organizacionalidade da noosfera*, tanto a *pluralização da libido* quanto das *energéticas semióticas ou polissemias simbólicas psico-culturais e paideumata* correlatos presentificando-se como um *imaginário da ruptura* (G.Balandier). É a ruptura dos códigos expressivos (perspectiva, tonalidade, sintaxe e léxico, “corpo ritológico” e “vitoriano/prussiano”, processos de (de)-composição artística) e a acolhida do anômico/a-estrutural e das personalidades anômicas.

É nessa *paisagem mental* que encontraremos a *figura numinosa* ou *mítico-imaginal* de São Sebastião, de modo genérico e na versão que lhe dá o simbolismo decadente de *Le Martyre*, regido pelo *mito do Andrógino*. Nela *percolam*, como mostrou explicitamente G.Durand, *sobretudo* os mitemas da inversão/perversão; a fascinação pela morte; a mulher fatal em seu “contra-tipo”, a viúva Irene (aquela que cuida de suas chagas, figurada tanto na oração do hagiólogo latino, quanto no quadro *Descenso e Funeral* (1876), de Burne-Jones, um dos expoentes do pré-rafaelismo) e o Reino das Mães. São Sebastião, repetindo o destino de Jesus Cristo (o martírio como *imitatio Christi*), repete o destino dos heróis-lunares ou filhos-amantes (P.Solié) envolvidos com os rituais agrários mediterrâneos e orientais da Grande-Deusa Mãe e seus ritos piaculars e pranto ritual, regidos pelo arquétipo do *puer* (J. Hillman). E os demais mitemas: a renúncia ao amor / homoerotismo “virtual” e *pothos* / a androginia; a exaltação mórbida e o deleite com o martírio, o rito sacrificial erótico-agápico (Solié). O *corpo etéreo* é figurado nas danças de São Sebastião, em *Le Martyre*, através da dança extática sobre o braseiro e através do mimo da Paixão. O *corpo estertoral* acha-se figurado, por exemplo, em Tiziano, em G.Moreau e O.Redon mas, com os traços trágicos do corpo contorsionado sadomasoquisticamente na sua desfigurada expressão, é Il Sodoma que o representa paradigmaticamente e, segundo G.Durand, com a inequívoca figuração da homossexualidade. Enfim, o *corpo efebo e andrógino*

aparece no santoral latino. De qualquer forma, configuram-se na figuração mítica do santo tanto as constelações da transvalorização / contaminação sincrética entre paganismo e cristianismo no Baixo Império e na crise dos séculos III e IV, quanto a inequívoca paixão homoerótica do Imperador Diocleciano pelo belo capitão dos arqueiros. A hagiomaquia, conforme as fontes lendárias do martirologio, vacila: condenado por Diocleciano (após vãs tentativas para salvar da morte o dileto) a ser sufocado sob tapeçarias e flores, é salvo por seus arqueiros. É, então, condenado a ser atado a uma árvore sendo morto a flechadas. Há aqui um vazio. É de fato salvo? Ou a morte se transfigura, como parece ser o caso de *Le Martyre*? Ocorrendo a primeira alternativa, intervém a viúva Irene, e ele depois é condenado a ser morto a bastonadas.

Vejam os segundo momento. Evidenciar aquilo que o imaginário de D'Annunzio e o imaginário de Debussy retém da *Decadência*, em termos de estrutura arquetipológica do imaginário (G.Durand e Y.Durand) e em termos mitemáticos e musicológicos.

Os estudos de Dédéyan, de Alatri e de Tosi sobre D'Annunzio permitem encaminhar o mitema do tédio combinado com o declínio crepuscular e a fascinação pela morte. Conquanto nas pegadas de Carducci - o que acentuará os traços da andromística e do "daemônico" presentificados no mitema da mulher fatal e no Reino das Mães -, no ciclo do *Poema paradisiaco* e das *Odi navali*, de 1893, se verificam os traços do misticismo intimista através das ruínas do mundo, da apofecia regressiva às origens míticas e aos rituais arcaicos, da angústia e da metafísica da dor, com a importância dada à Natureza. Os temas modulam-se sobre *a voz que se lamenta, a alma que se atormenta, o pranto e as lágrimas*, num cenário de *jardins dos mistérios e estátuas esqueléticas, a Natureza como signo e Verbo, a mística do amor e morte*, numa gradativa aproximação aos "jardins de Adônis" cujas ritológicas emergem com as ruínas arcaicas, onde se desenha o perfil adoniasta. Na impossibilidade de coletar textos, fiquemos com esse, ergódico para nossos propósitos, de *Il trionfo delle morte* (1894), na

quarta parte (*Vita nuova*): *Sua terra e sua gente lhe apareciam transfiguradas, fora do tempo, com um aspecto lendário e temível, prenhe de coisas misteriosas e eternas, inomináveis. Como uma grandiosa cepa originária, surgia do centro uma montanha, como um grande seio recoberto por neves eternas. Um mar cambiante e triste banhava as costas e os promontórios consagrados às oliveiras; ali os veleiros exibiam as cores do luto e da chama...Ritos de religiões mortas e esquecidas aí sobreviviam; símbolos incompreensíveis de potências declinando aí permaneciam intactos, usos e costumes de povos primitivos para sempre desaparecidos aí persistiam transmitidos imutáveis de geração em geração.* Eis o cenário dos Abruzzi, de Pescara, e portanto da Itália pagã, meridional, da Sicília e da Sardenha, onde a Escola Mediterraneista Italiana, com Pettazzoni, Pestalozza e De Martino, dentre outros, irá pesquisar a sobrevivência de Adônis e dos ritos da Grande-Deusa Mãe, do pranto ritual portanto. Stelio, em *Il fuoco*, diz: *De muito longe, muito antigo, emergia esse ardor que perturba, das mais longínquas origens, da bestialidade primitiva das uniões imprevistas, do antigo mistério das volúpias sagradas.* Como lembra os estudos de M.Praz, trata-se da *Itália bárbara, dos distantes e incultos Abruzzi, dessa vida instintiva e primordial, constitutiva do núcleo duro da sensualidade semi-bárbara que é o patrimônio originário de D'Annunzio.* Diríamos: o *homem arcaico* (Jung) e a *paleopsyche* (Solié). Por isso, mesmo quando o poeta, ao final, busca a solidão do deserto líbio, nas *Laudi del cielo, del mare, della terra e degli eroi* (no terceiro livro, *Alcione*), a solidão é uma regeneração por uma fusão com a vegetação e a água da chuva, numa sinestesia dos sentidos que o mergulha nos mistérios da vegetação e da terra, num claro pantéismo, onde Ermione é a Natureza-Dea Natura-Deusa Mãe: *Estamos mergulhados no espírito da floresta, vivendo a vida das árvores, teu rosto com embriaguez é lavado e fecundado pela chuva como uma folha, teus cabelos exalam o perfume dos cedros, ó criatura terrestre que te chamas Ermione...E chove em nossos rostos silvanos, chove em nossas mãos nuas, em nossas vestes transparentes, em nossos tenros pensamentos que brotam de nossa alma rejuvenescida*

e regenerada, sobre a "favola bella" ... que é o mito, pois tudo aqui é mítico-ritual. E não nos enganemos: mesmo em plena ação guerreira de *condottieri del Fiume*, em *La sagra dei Mille*, sempre as mães (as figuras multiformes do eterno feminino) e seu pranto ritual: *As mães, as irmãs, as mulheres amadas seguem o caminho ... chorando, se lamentando, rezando, consolando, esperando e desesperando, as cálidas lágrimas, as trêmulas vozes, a ternura a braços ...* E a seguir, a Grande-Mãe sob um rosto geográfico-imaginal (ou geosófico) e o rito sacrificial dos "filhos lunares": *E cada uma dessas criaturas vivas não era para os que partiam tão vivas como aquela a que eles se ofereciam sacrificialmente para a eternidade, como aquela que abandonava seu corpo noturno ao mar de maio, viva com um hálito, um olhar, um rosto indizíveis, amada de amor e adorada de dor: a soberana dos tempos, a soberana dos reinos, a Itália.* Jung, na fenomenologia e figurações do arquetipo da Mãe, observa que a Pátria, a Nação, o povo, e correlatos, são figuras típicas.

Já os estudos de M.Praz, de G.A.Borghese e de F.Flora permitem encaminhar a fenomenologia do mitema da *femme fatale* combinado com as valências nefastas da Grande-Deusa Mãe, com a transvalorização erótica, o mitema do fascínio e deleite pela morte, a *algolagnia* exaltada e a *inspiração/embriaguez pânica* de uma *sensualidade mórbida de "transgressão" e violência sacrificial* (o primeiro mitema em Durand), os mistérios da *volúpia do sangue e do crime*, o *contágio do frenesi fúnebre* ... que se lamenta ritualmente com as lágrimas, gritos, estertores e gestos do *planctus/kopetos* e da *nenia/threnos*, pólos do pranto ritual e do *rito piacular* euromediterrâneo ... e anatólico, dos mistérios de Osiris-Isis, Tamuz-Ishtar, Atis-Cibebe, Adonis-Astarte ... Maria-Jesus...cuja fenomenologia foi tão bem estudada pela obra monumental de Frazer e pelo trabalho profundo de J.Weston, a que retornaremos no terceiro momento de nosso texto. De um modo genérico poderíamos dizer, por um lado, que a sensualidade mórbida de D'Annunzio remonta, como vimos acima, à *paisagem mental do homem arcaico dos Abruzzi* e, por outro

lado, retém - através das percolações ou pseudomorfozes da Itália pagã - aqueles aspectos do Feminino em suas valências nefastas, estudadas amplamente no arquetipo da Grande Mãe e seus filhos-amantes (*heróis lunares*) por Neumann e Solié. Em Neumann estão ligados aos *mistérios da vegetação, da embriaguez e da morte*, fundamentalmente captando aspectos da Mãe Terrível e seus avatares no Feminino nefasto - Demeter Kelaino, Isis, Lilith, Circe, Astarte/Afroditte, Medusa, Hecate, Kali, Artemis (de Éfeso) ... - das figurações míticas das mulheres fatais e letais, mantódeas, ficando uma grande interrogação com relação à figura de Maria e ao estatuto das relações com o cristianismo (segundo De Martino, aqui entraria a questão do pranto ritual na *figura pedagógica da Mater Dolorosa*: quais suas valências?). Em D'Annunzio temos um verdadeiro desfile dessas *vamps e suas paixões*, que de fato constituem-lhe o núcleo semântico-simbólico da obra. Ilustrando. Já no *Poema Paradisiaco*, Pamphila reencarna Helena e Sapho (*Por todos possuída...portadora de antigos mistérios...Em seus membros impuros ... e em seus olhos mergulharei na bruma de coisas abscondidas e obscuras...*). Em *Il Fuoco*, Stelio aproxima a Foscarina a Helena-Ennoia (*...a pesada tristeza...dessa mulher solitária e nômade...sua densa bestialidade...o divino e calcinante estertor da arte (de amar) arrancado por um grito de paixão e um soluço de dor ou por um silêncio de morte ... essa mulher sábia e desesperada...*) - lembremos, com Leisegang, que no sistema gnóstico de Simão, o Mago e de Dositeu de Tiro (na Fenícia, lugar do culto de Astarte, como em Byblos, o de Adônis), Helena-Ennoia é o pensamento, a idéia e a gnose mas, antes, é *paredros* de Simão, que é *hestos-Deus*, e na *sizígia* é a Lua, a Deusa Mãe, a Sabedoria, de modo que esse *erethismo sárquico e cerebral* é testemunhado pelo próprio D'Annunzio em *La Gloria*: *Sempre algo de carnal, algo que se assemelha a uma violência carnal, um misto de atrocidade e de embriaguez, acompanha o ato criador de meu pensamento.* Em *Il Trionfo della Morte* Giorgio caracteriza Ippolita: *A crueldade é latente no fundo de seu amor...Nela há algo de intensamente destrutivo ...É ele revia a imagem aterradora e quase gorgônea e*

meduséia dessa mulher... Ela possui um grau incrível de intensidade simbólica para exprimir o princípio do eterno feminino... a fatalidade do amor num luar de verão... Ela é uma máquina brutal de amar, a Romana esquálida e voraz. Nela a Morte me chama, diz Giorgio. No *Re di Cipro*, a Quimera é o binômio massacre-volúpia. Em *La Gloria*, Comnena assim tratava suas vítimas: ...arrastando-as nos pântanos e pocilgas do vício como isca; cozendo-as na espuma de todas as corrupções; não havia algo vil ou incitante ao desespero que lhe fora desconhecido. Séculos de fasto nefasto, de perfídia e de rapina (de Bizâncio) cavavam um poço abissal de onde borbulhavam os gestos e o pranto, sangue de traidores e de usurpadores, raça homicida. Em tudo que tocava, tudo que sua carne infernal abraçava era uma chaga aberta e irremediável... Era o mal, o suplício, a perdição certa... Ela sempre quis empanzinhar sua alma antiga com os crimes das idades arcaicas... Em *Forse che sì, forse che no*, Isabella desempenha a função de teorizadora da algolagnia: ...é a presença de um verbo testemunhado pelo martírio...aproximar-se de meu mistério é compreender que nenhuma palavra, nenhuma lágrima poderá persuadir que não cedi ao vício informe mas a esse sentido divino do sofrimento e da dor...mas conduzi numa descida à busca do profundo abismo, e talvez do templo subterrâneo. Não fiz obra de carne, mas de triste iniciação... Para você também sou uma ciência e uma arte...uma ciência severa e mortal...Nada é certo, só a crueldade e a fome do coração, o sangue e as lágrimas, o fim de tudo, e não se sabe mais qual é o tempo de prantear. Faça-me sofrer, cada vez mais...porque só nos pareceremos um ao outro na crueldade e na dor. E M.Praz faz a importante observação: Em *Le Martyre de Saint-Sébastien* a volúpia do martírio enuncia-se de modo bem claro, em que esses traços seriam diferentes daquelas vítimas trespassadas pelas flechas de Basiliola? São Sebastião é atado a uma árvore do bosque de Apolo; mas lembremos: E.Harding mostra arquetipicamente que os hieródulos da Deusa Lunar eram atados a uma árvore, pinheiro ou cedro - em São Sebastião parece ser o loureiro, árvore de Apolo -, para serem castrados; e nos dramas agrários da Ásia Menor também os

"heróis lunares" ou "filhos-amantes" da Grande-Deusa Mãe para serem sacrificados/martirizados. Ou seria num bosque de Adônis, São Sebastião-Cristo-Adônis aí sendo sacrificado? ... Mas, mesmo com Apolo, os estudos de López-Pedraza e de Sergent nos mostra a divindade como uma via de apadrinhamento da iniciação homoerótica na Grécia... Bem, São Sebastião apostrofa seus arqueiros com palavras que tornam o martírio, como apresentado aqui, um ato de volúpia sacrificial algolagnica: *Mirai de perto, eu sou o alvo / Das profundezas, das profundezas. / Clamo por vosso amor terrível! / Mais, ainda mais flechas!* M.Praz aproxima uma cena de priapismo funerário, em *Fossa Fuia*, na imploração de Gauro a Basiliola: *Vem, Basiliola! Meu peito está aberto. Vem, pega a espada de duplo corte e me abate. Acerta-me aqui, entre as costelas. Faça a lâmina entrar profunda até o osso (sou Gauro, aquele que te odeia e te ama)...faça a lâmina entrar até mergulhaves tuas mãos em minha carnação sanguinolenta, até que teus braceletes sejam tintos pelo jorro de sangue...* E eis a figura de Basiliola em *La Nave*: ...Nela mora algo de eterno que escapa ao destino e à morte e que nenhum homem pode domar...Ela morou nos montes relvados, nos bosques, nas grutas das panteras; e sua mão maldita dava a seus hóspedes pães e bolos fumegantes, com sucos inebriantes e, em suas pocilgas, trancava aqueles a quem metamorfoseara. Ela foi Byblis que furiosa correu atrás do irmão; foi Myrrha que engravidou na cama do pai; foi Pasiphae que se entregou ao touro, e o adultério da Grécia que ensanguentou torres e navios por dez anos. Dalila que nas coxas cortou a força do cabeludo, Jezebel que chafurdou suas partes pudendas no sangue dos profetas, Hogla que ajoelhada agüentou o bode. Ela conheceu todos os incestos e as cópulas da bestialidade, as luxúrias que vagiam, as fraudes que corrompiam o sêmen, os espamos que fazem os ossos gritar. Ela divulgou as lubricidades em suas pocilgas nutrientes. Colocou seu catre nos lugares públicos e no limiar das ruas, no cais e nos portais, na taverna e nos acampamentos. Os homicidas experimentaram suas almofadas. Os ladrões conheceram seus lençóis. Os mercenários, seus corrimentos...Não sentiste em suas madeixas um cheiro

de barbárie? o húngaro amarelo e o mouro da Numídia, o huno de Ister e o sármata do Tanais não a deixaram marcada para sempre? Assim, se produz a *superfêmea* que emascula o masculino, a mulher/mantódea sagrada e o teor de seu amor “decadente”, que Mirbeau, em *O Calvário*, tão bem sintetiza: *Amor besuntado de sangue, embriagado pelo lodaçal, Amor de furores onanistas, Amor maldito que adere viscoso ao homem como uma goela dentada e uma ventosa que lhe suga as veias, chupando-lhe a medula, descarnando seus ossos.* Enfim, a estrutura do imaginário de D’Annunzio é, sem dúvida, o universo da angústia - que Eliade nos lembra ser o universo da Morte e do Nada, também da Culpa, segundo Boss -, ou melhor, é um universo dramático (ou sintético) polimorfo com teor de universo da angústia, sobretudo na dominante mística; melhor ainda, é um universo sintético simbólico diacrônico tipo cíclico com teor de universo da angústia: é regido pelo tempo cíclico do eterno retorno apofético e a constante revisitação e enação do Reino das Mães como potências nefastas.

Os estudos de estética musicológica e de análise temática na obra de Debussy permitem identificar uma estrutura do imaginário que seria, também, sem dúvida, um universo da angústia, ou melhor, é um universo dramático (ou sintético) bipolar com teor de universo da angústia; melhor ainda, é um universo sintético simbólico sincrônico de tipo misto com teor de universo da angústia. Como universo sincrônico de tipo misto este micro-universo mítico é regido pela intersecção do tempo e da eternidade; Y.Durand fala na intersecção, na bipolarização mítica, do tempo cíclico cotidiano e do tempo de eternidade. G.Durand também mostra que, no espiralóide helicoidal ou solenóide temos, por um lado, a presença de uma *teofania lunar* e, por outro lado, as especulações aritmológicas, de tal modo que essa sincronia significa, em suas palavras, *um glifo universal da temporalidade e da permanência do ser através das flutuações da mudança.* Trata-se, pois, nessa intersecção do tempo e da eternidade, do instante instantâneo (*exaiphnès*), no sentido em que o estuda Bachelard, e também Y.Durand ao se referir,

aqui, à *harmonia dos contrários*: é o sistema T em Lupasco, observações que poderiam sugerir a presentificação de um *tempo espiral*. Y.Durand adverte: mas não de modo necessário, pois pode acontecer haver *ambivalência e potencialidade da mediação* ... Doravante a questão é: se a música é temporalidade, como mostrou Jankélévitch, que tipo de temporalidade poderíamos ter numa sincronia? Veremos logo mais que, em Debussy, o *evolver é bloqueado*... tanto pela linguagem musical, quanto pela estrutura da dramatização, apresentada por D’Annunzio, que a retoma ao teatro medieval em sua cenarização em *Mansões/Estações*.

Quanto à linguagem musical, as análises de Gervais e de Halbreich, de Chailley também, mas sobretudo as de Jankélévitch permitem captar esse teor da linguagem musical e do *melisma debussysta* articulando-os com a análise mitemática. Jankélévitch afirma que, após os estudos de Lockspeiser e Jarocinski, temos em Debussy um Simbolismo, não Impressionismo. Sobretudo, dada a atração exercida por Poe - Debussy nos legou rascunhos e alguns manuscritos de um trabalho inacabado que pretendia poética e musicalmente captar o *teor psicológico* de *The fall of the house of Usher*, de Poe -, a *melancolia do fanado* e o *fascínio das profundezas* tornam perfeitamente aplicáveis, em Debussy, as páginas que Bachelard escreveu sobre a *queda imaginária* e o *complexo do abismo* em Poe: presentificam-se, destarte, o *geotropismo* e o *maelström* (*vórtice turbilhonar descendente*) que lhe regem a linguagem musical e os temas poéticos. Trata-se inequivocamente do universo da angústia presentificado nessa *nictomorfia* e *catamorfia* durandianas. Mas a linha descendente da frase visa, nas palavras de Jankélévitch, *um ponto situado no infinito, abaixo do Baixo absoluto, além do não-ser, é a obsessão abissal debussysta, que não cede nem às reconversões do sistema de referência tonal.* Nisso consiste o *geotropismo*, cujos instrumentos temáticos articulam-se em torno de uma *poética do destino* e cujos instrumentos musicológicos procuram traduzir esse inevitável *descensus ad inferos* ou *nekyia*. Para

Jankélévitch essa *poética do destino* é o *mistério do instante* e dela podemos apreender três faces: a música de Debussy é uma *poética do mistério* sob os rostos dos *mistérios de angústia, mistérios de volúpia e mistérios da morte*. O fio que os articula é o *vínculo ontológico amor e morte* e, no todo, trata-se do *mistério da destinação que é a morte*, que é um Destino. Os mitemas do fascínio da Morte e da *femme fatale* - que se presentificam mais numa versão com o Reino das Mães onde, sem dúvida, o teor nefasto está presente, mas onde o *feminino* se dá numa estranha combinação, em *Pélleas et Mélisande* (1893-1902) por exemplo, pois Mélisande flexiona Melusina que é *Mère Lusine/ Tellus Mater e Magna Mater*, Lilith ou a mãe obscura, enfim, por um lado e, por outro, articula, Melusina ao Andrógino, como mostrou Markale - acentuam tanto o *vínculo amor e morte*, quanto o *movimento do maelström* ou *geotropismo* que rege a obra, em termos de estruturação musical e em termos mitemáticos. Os instrumentos musicológicos desse *geotropismo* ou *descida nos subterrâneos abissais* (o *underworld* de Hillman) são temas regidos pela *catamorfia*: a queda súbita e vertiginosa; a queda em zigzag, ansiosa e ameaçadora; a queda lânguida da cabeleira lunar de Mélisande que se desfaz, presentificando a ausência de forma e o *esvanecer-se*; a fuga pânica; o movimento depressivo de *glissement vers le bas*; a *auction* com violência da frenética aceleração e a vertigem; a vertigem e a sedução nictomorfas e talassais; a espreita do informe, na cabeleira, nos estrépitos das tempestades, das nuvens e das brumas, das neblinas, chuvas e neves, do crepúsculo outonal acinzentado; enfim, a fonte e os jorros como "recaída cíclica", e mais o *iter mysticum* através das grutas, águas estagnadas e remoínhos subterrâneos vorazes, poços insondáveis; enfim, Mélisande /Melusina. E não nos enganemos: *La Demoiselle Élue* (de 1887-88, sobre poema de Dante Gabriel Rossetti, pré-rafaelita inglês) está num Paraíso que, como o da Mansão V (*O Paraíso*) de *Le Martyre*, como Jung permite afirmar, é uma figuração do arquétipo materno ... portanto, fora do patriarcalismo e joachimismo do tempo escatológico-messiânico judaico-cristão. Os instrumentos técnicos sobre que

se rebate essa cenarização imagético-mítica são regidos pelo *dever bloqueado ou recusa de evolver* - a mediação simbólica é bloqueada pois não há modulações, mas *cromatismos* -; em oposição, como diz Jankélévitch, à *melodia ascendente, contínua e infinita do bergsonismo de Fauré*, cuja mediação simbólica não-bloqueada são as *modulações*. Por isso temos o *universo síncrono*. Os testemunhos da linguagem musical são as notas repetidas, os acordes perfeitos justapostos em blocos que se contrastam opondo-se, a sétima e a nona justapostas, o *jet d'eau* como movimento estático, a agitação das ondas como rodopios unilocados e ciclicamente repetidos, o movimento imóvel (turbilhões, orbitações e espiras), a velocidade estacionária (a dança, o jogo e o vento nos campos), a viscosidade rítmica e o cíclico *ritardando* que retorna e reencontra; as metáforas obsessivas do *tempo gnossiano* e dos pedais. Mas esse *dever bloqueado e recusa de evolver* encontram-se concentrados na onto-lógica musical da *bitonia* ou das *tonalidades superpostas/opostas em blocos*, que justificam plenamente o que falamos sobre o *universo síncrono* como *estrutura profunda* e o *mistério do instante* - aliás parte do título da obra fundamental de Jankélévitch sobre Debussy - como *modo do tempo transversalizado cíclico/eternidade*. Mas, não haveria em Debussy uma *presença total*: a hora meridiana, o apogeu de luz e de altura, a primavera, o céu aberto, o *plein air*? Tudo isso não passa de *um instante*, um lampejo metaléptico retido pela viscosidade metabólica, um *Augenblick*: é o mistério da emergência/con-surgência súbita ... e que esmaece num *pontilhismo*. Assim, os perfumes da noite, as festas distantes, os sinos longínquos, a luz noturna, o imediato e a inocência são captados pela *co-presença das superposições dissonantes e pela cacofonia*. Há dois modos de explicitar isso: um deles remete à adoção, por Debussy, da perspectiva estereofônica (distanciamento e patamarização) que enquadra o espaço e o longínquo do *plein air*; trata-se da adoção da *perspectiva sonora poliplanar* de G. Migot e do *cromatismo obsessivo* onde as figuras se esfumam e se dissolvem. O outro modo, consiste no *imprécisme*: segundo L. Arnoult - no denso estudo de 1930, *Les*

grands imprécistes du XIX^e. siècle: Turner, Wagner, Corot - há um princípio estético comum a esses e a outros artistas fundando-se na *ambigüidade*: O "imprécisme" na arte está na tendência a velar a expressão para obter um efeito sensorial ou emocional num gradiente do desejo realizado até o mundo dos sonhos. Não se trata, pois, de imprecisão ou vagueza ou inexatidão; ao contrário, destacar a nota ou o acorde que se harmoniza com uma tonalidade ambígua é a qualidade suprema de Debussy, como evidenciou a análise exaustiva das harmonias debussystas por Milhaud.

Insera-se, aqui, o terceiro momento de nosso texto.

Quanto à estruturação do cenário em *Mansões/Estações* - cujos cortes, e justaposições no drama, são reforçados, numa oposição constante de pólos, pela restritiva escolha que faz Debussy sobre as muitas mansões de D'Annunzio, elas se apresentam, no texto remanejado definitivo e na partitura, *especializadas e polarizadas em contigüidade síncrona de opostos justapostos* -, já é uma lição hermenêutica. As Mansões II, III e IV, a nosso ver, representam o núcleo e os vetores semânticos. São emolduradas pela Mansão I, espécie de intróito à problemática dramática, e pela Mansão V, a apoteose de teor cristão. Mas o centro é verdadeiramente a Mansão IV, cujas raízes hermenêuticas estão na cenarização da Mansão III: nelas acontece o *rito piacular do pranto ritual*. A Mansão I, *O Pátio dos Lírios*, adota um esquema que vai se enrijecendo até chegarmos à exclusão adoniasta (Mansão IV, *O loureiro Ferido*) ou à exclusão cristã (Mansão V, *O Paraíso*), pois aqui, na Mansão I, temos um aparente evoluir, em profundidade uma justaposição de opostos onde são marcados tanto a ambivalência quanto o artificialismo da "resolução". Na Mansão II, *A Câmara Mágica*, temos uma distribuição quase-espacial dualista (*dualismo diametral*, diria Durand) dos opostos adoniasta e crístico. Na Mansão III, *O Concílio dos Falsos Deuses*, temos a ação dramática que tenta dialetizar esses opostos fazendo-o, entretanto, ao modo de um *dualismo concêntrico mitigado mas*

"*manqué*", em profundidade, pois as polarizações/polaridades tornam a se enrijecer: a mediação simbólica é bloqueada, em linguagem musical (o evoluir bloqueado), e o vetor adoniasta imanta a resolução profunda, que ocorre na Mansão IV, excluindo absolutamente o crístico no texto; ao contrário, na Mansão V, o vetor crístico artificialmente, em ruptura semântica, elimina absolutamente o adoniasta do texto ... e a música dos corais *a cappella* é feita não por Debussy, mas por Caplet (a pedido de Debussy) ... Significaria que a obra, para Debussy, para D'Annunzio, acabaria na Mansão IV ...? Isso indicaria um vetor hermenêutico, e não só o contágio adoniasta, mas também, talvez, uma "resolução misteriosa" ...

Um breve resumo da ação dramática das Mansões. Na Mansão I, Sebastião assiste ao martírio dos gêmeos Marcos e Marcelino: *Irmão, cantam os gêmeos, que seria do mundo sem o nosso amor! Em minha alma pesa o coração/ como a pedra na funda./ Eu o peso; para lá da sombra/eu o arremesso para o dia auroral.../Belo Cristo* (cf. a corrente expressão mitológica, *Belo Adônis...*), *que seria do mundo sem o teu amor*. Como *leitmotif*, a Cruz percorre todo o texto musical, retomando velha tradição medieval, que se prolonga até Bach, sob forma gráfica mesmo: constrói-se só sobre intervalos de quartas, quintas e segundas. Também é um *leitmotif* o Chamado: enunciado *Sebastião! Sebastião!/Sebastião, tu és o testemunho*, se vale do misticismo da "gama japonesa" em sua variante menor. Emocionado, no momento em que o Prefeito atea fogo e se faz o braseiro, Sebastião mira o céu com uma flecha que dispara e pede um sinal. A flecha não retorna. Em êxtase ele diz: *Sou um arqueiro seguro de seu alvo*. A multidão vibra e Sebastião executa a *dança extática* (um mimo) sobre o braseiro aceso - *Dança na ardência de lírios!* -, que se transforma num *pátio de lírios* (um "jardim de Adônis"?). E em mi pentafônico maior, usando a "gama chinesa", explodem os coros dos gêmeos e dos corifeus: *Cantos, a sombra se apaga/Deus é, será sempre Deus/Celebrai seu nome pelo fogo!*... E o coro dos serafins: *Salve, ó luz,/ luz do mundo, cruz*

poderoso e profunda/signo da vitória/e palma de glória,/e árvore de vida. Na Mansão II, sob abóbada reluzente como espelho, há uma porta de acesso ao interior de um templo. Sete graus aí conduzem: em inspiração pela astrologia caldaica, sete mulheres com mitras e roupas sacerdotais figuram os sete planetas, o Sol e a Lua estando gravados nas folhas da porta. A atmosfera sonora é tenebrosa, em atmosfera tonal indecisa - destaque dados aos contrabaixos, seguidos pelas cordas divididas e pelos cornes - oscilando entre o fá # e dó # menor. O coral hierático em sol # menor é conduzido pelas harpas e oboés, retornando ciclicamente com *tremolos* das cordas e apoiado pela melodia dos contrabaixos. Sebastião, com uma clava à mão, precipita-se para arrombar a porta. Mas é detido pela pureza de uma voz sobre-humana: a Virgem Erígone (que é Ermione, na mitologia ática, assim como vimos em *Alcione* de D'Annunzio, *Dea Natura e Deusa Lunar*, e que se transforma em estrela após o suicídio pelo enforcamento em um pinheiro, árvore de Dionísio e da Deusa Lunar, antes) - *Colhia a espiga de trigo .../E era virgem,/ fiel à minha sombra e ao meu canto plangente.* -, cuja presença é tecida pela oscilação alternada de flautas e pentacórdios. Os iconoclastas incitam Sebastião numa violenta altercação com a multidão pagã. Mas Sebastião proclama o Novo Reino e a Nova Estrela (a dos Reis Magos) que o anuncia. Eis quando a *Vox Caelestis* presentifica a Virgem Imaculada. A porta se abre e Sebastião vê o interior do templo e o escabelo da lua crescente sobre o qual repousam a Virgem e a Criança. Aos poucos apagam-se os "temas malélicos" na música e a transfiguração em sob b maior é conduzida por cornes e trombones. Depois do canto da *Vox Caelestis* - *Quem pranteia minha terra criança,/ meu lírio florido à luz tão pura?/Ele brilha no meu colo./Não tem feridas./ Vêde. E em meus cabelos/ todos os astros louvam sua luz 1 ...* -, há contrapontos orquestrais entre as linhas melódicas pagã e cristã, da Virgem Erígone e a da Virgem Maria, retomadas aos respectivos contextos. As demais mansões, versando sobre o drama do pranto ritual, serão retomadas naquele preciso momento. É importante observar que todos os personagens de *Le Martyre* são representados por

mulheres (inclusive São Sebastião) e que os papéis de São Sebastião, do Imperador e da *Mater Dolorosa* são declamados no estilo da tragédia grega.

E esse processo de espacialização e representação síncrona das polaridades num jogo dualista de contra-universos, mas também de figuração de uma mediação simbólica estática, ou situada *in illo tempore*, são evidenciados. De modo que, pela intencionalidade e jogo de cosmovisões (entre mistérios de Adôn e mistério cristão), teríamos uma estrutura aparente: um universo sintético simbólico "diacrônico" (tanto o relato mítico, quanto o evolver musical pedem essa diacronia ...) de tipo misto (o cíclico referindo-se aos rituais agro-lunares de Adôn, e o progressivo ao mistério cristão da Ressurreição). Entretanto subjaz, de modo larvar, pela estruturação da composição poético-musical e sua "resolução", a estrutura profunda: o universo síncrono misto. Instauram-se tanto a labilidade/ambivalência, quanto a indeterminação da resolução indecidível.

Conhecemos, pelo trabalho de L. Guichard, as vinculações esotéricas de Debussy: desde 1890 ele se interessa pelo ocultismo de Mounsey e de J. Bois, compartilhado por D'Annunzio, por outras vias, além do teosofismo iluminista mais tradicional. Sabemos, também, que Debussy se declara, no tocante à produção de *Le Martyre*, ser avesso às práticas católico-romanas, professando um panteísmo e a criação de uma religião da Natureza, com o que concorda também D'Annunzio, envolvido que sempre estivera com as seitas humanitaristas do *Risorgimento* e com a tradição arcaica dos Abruzzi. Em termos de Henderson, poderemos dizer que, na figura numinosa de São Sebastião, traços do *arquétipo do homem natural* vão se apresentar em combinação/contágio, em Cristo, com outros numes, não só Adôn e os "deuses que morrem", mas também Dionísio, Hermes e Orfeu - sobretudo Orfeu, mostrou-o Juden, é reitor na literatura da Decadência e, destaca Durand, um dos patronos inequívocos do homoerotismo, seguido por São Sebastião-. Ademais, todo esse esoterismo é subsumido por aquilo que Jonas designou como *síndrome gnóstico-existencial*. Eis

porque as suspeitas católicas, a hesitação mesma de Barrès visaram certo: nessa *paisagem mental*, poderia ser apresentada com fidedignidade a *Ressurreição*? não acabaria sendo “bloqueada” pela *simbólica adoniasta do pranto ritual*? Pois a *Ressurreição* supõe, em sua economia redentora, um tempo judaico-cristão, de teor progressivo no evolver escatológico, em suma, um *tempo histórico*, cujo traçado claro provém de Joachim de Fiore? É de se presumir que não poderia ser fidedigna, como deixa entrever a análise da estrutura do imaginário e do micro-universo mítico em D’Annunzio e em Debussy. Ora, *Le Martyre* apresenta, como texto, um *universo sintético simbólico diacrônico de tipo misto com predomínio do cíclico e do teor universo da angústia* e, como linguagem musical, um *universo sintético simbólico sincrônico de tipo misto com teor de universo da angústia*. Assim, em definitivo, um *universo sintético simbólico de tipo misto com teor de universo da angústia*, onde avultam as *resoluções cíclicas* - que pedem o tempo do eterno retorno - e *síncronas* - que pedem a eternidade da *coincidentia oppositorum* do instante -; portanto temporalidades *outras* com relação ao tempo judaico-cristão de evolver escatológico-messiânico e historicista - e basta um olhar nos textos de Ricoeur para nos convencer disso. Sobretudo porque irá ser ativado o tempo dos arquétipos e dos mitos. É por desconhecer tanto as razões esotérico-gnósticas, quanto a estruturação mítico-imaginária do universo da obra, mas sobretudo a defasagem que ocorre entre *intencionalidade (declarada)/estrutura de superfície e estrutura profunda*, que autores ocorrem em interpretações especiosas, inclusive com pleno conhecimento de estruturação musical, como é o caso do erudito Halbreich, que lê a obra precisamente num *evolver contínuo de drama cristão*. Não será esse nosso caso. É além dessas três considerações já feitas, agregá-las mais duas de importância capital. A primeira diz respeito ao *ritual poético*. Eliade mostra como a literatura, com a secularização do desencantamento de mundo, se torna o receptáculo mítico-ritual das figurações dos mistérios e iniciações: torna-se um ritual poético de busca da Palavra perdida. Caberia, pois, uma *dessacralização às avessas*, que L. Cellier, N. Frye,

S. Vierende, M. Bodkin, J. Burgos e H. Levillain, dentre outros, praticaram sobre vários autores. Entretanto, o campo semântico se amplia na medida em que começam a ocorrer tanto a *correspondência das artes*, quanto as transversalizações. E nesse trajeto três pontos de articulação básicos: o estatuto do teatro nos movimentos da Decadência que, com Wagner e Debussy, se alça à *Gesamtkunstwerke* e ao *teatro mítico*; na Decadência, como estudou Durand, a instauração de uma *religião da arte*; enfim, como mostra Green, os estudos de Freud que manifestam o teatro como espaço de cenarização por excelência do Inconsciente e seus fantasmas. Portanto, no teatro - que articula todas as artes - emerge a *rituélia mística e esotérica*. A segunda consideração diz respeito ao sentido e ao por quê disso ocorrer nos movimentos da Decadência, de modo ergódico? Qual a *função do escândalo* que pro-voca? Sabemos que a proposta de um contra-universo sócio-sêmico da ambivalência (imaginário da ruptura) ao projeto da Modernidade, regido por Prometeu e pela história, propõe a religião da arte e a vida como obra de arte; e mais, pelas “tenazes” da sociologia profunda de G. Durand, vemos que emergem outras figuras numinosas, que passam a reger o cenário: Psyché e a Irmandade da Noite, Dionísio, Orfeu, Salomé e outros avatares do Reino das Mães terríveis, Hermes, o Duplo, o Andrógino ... Mas, em ambos os casos, contra o historicismo e progressismo das Luzes e da primavera industrial, com a Decadência reaparecem, como os designa Durand, *os escândalos do arquétipo e do mito* - e o tempo do mito se diz em *metábole e metalepse* (Durand) - e *o escândalo do evhemerismo às avessas* - que se diz em termos de *eternidade*. Portanto, pela *ambivalência noturna e cíclico retorno lunar e sincronidade*, poderemos reencantar o mundo numa *dessacralização às avessas* - isto é, que sob o profano cotidiano se desvende o sagrado matricial -, invertendo o que Eliade dissera sobre a Modernidade: com ela *caímos da eternidade no tempo e do tempo na história* ... Em função dessas considerações, poderemos afirmar que *Le Mystère* se configura como um *ritual poético de um dispositivo mítico-ritual*, que passamos a especificar.

Pelo lado de *o mítico*, temos os *mistérios de Adônis/Cristo e o séquito misteriosólico dos "deuses que morrem"*, do ciclo agro-lunar, da mística telúrica-ctônica e dos mistérios da vegetação, da embriaguez e da morte. A figura mítica de São Sebastião pode ser vista sob dois ângulos: por um lado, lembrando com M. Berthold (para o teatro) e E. Caminada (para a dança) a gênese e o evoluir do *mimo cristológico* que, a nosso ver, segundo H. Reich, evolui para *mimo cristológico* e para *o martírio*, São Sebastião dança na Mansão I, num martírio de gêmeos, como fará o mimo da Paixão na Mansão III, seu martírio. Como mártir perfaz a *imitatio Christi*. Com o martírio configuram-se o fascínio da morte, a dor e o sofrimento e a algolagnia. Também o homoerotismo é reorientado pelo mito do Andrógino (lembramos: está ligado, por Melusina, a Lilith ... e ao Reino das Mães ...); Eliade, Delcourt e Libis levam-nos a compreendê-lo como "mistério da totalidade" e "harmonia dos contrários". Temos aqui, por outro lado, o outro ângulo: São Sebastião como filho-amante ou herói-lunar, vinculado, como *puer*, pelo rito sacrificial, ao Reino das Mães e ao séquito dos "deuses que morrem", dentre os quais, Cristo. O estatuto de Maria se configura, de modo ambivalente: está, no texto de Neumann, na galeria das Grandes-Mães, entre os mistérios da vegetação de Deméter e as Musas, vinculando-se aos *mistérios da inspiração*; no texto de De Martino, é a *Mater Dolorosa*, como em *Le Martyre*. De qualquer modo, as valências nefastas podem estar eufemizadas também, seja por tais figurações, seja pelo contra-tipo da mulher fatal, Irene, assim como ocorreria uma eufemização do homoerotismo pela androginia. Por isso é capital a justaposição/confronto diametral na Mansão II entre a Virgem Erigone e a Virgem Maria, o pólo adoniasta e o pólo cristão. Graves nos lembra que a estória de Erigone mobiliza os elementos dionisiacos (sacrificasse, enforcando-se num pinheiro, após saber do assassinato do pai, Icários, a quem Dionísio revelara o mistério do vinho) e seus antecedentes nos mistérios de Atis-Cybele (que o antecedeu na Ática aos mistérios dionisiacos, que o transformam); mas tal vinculação com o Reino das Mães e seus filhos lunares fica ainda mais clara quando Graves mostra que a

Virgem Erigone (a Ermione de D'Annunzio) é um nome variante de Artemis Condyleatis (a Enforcada), cujo santuário ficava em Caphyes, na Arcádia, e de Helena das Árvores ou Dendrytes, enforcando-se em Polyxo, em Rhodes. E que todas são variações de Ariadne (sacratíssima), nome da Deusa-Lunar cuja dança creto-micênica e beócia celebrava-a como a "a grandiosa, a fecundíssima Mãe-Cevada (ou Trigo)" e que, enfim, reproduzia a "Artemis como matriarca primitiva". Em *Le Martyre Erigone* entoa: *Eu ceifava a espiga de trigo...* Ainda sob esse ângulo, na visão de São Sebastião no *bosque do martírio*, Frazer permite se colocar a pergunta: bosque de Apolo ou bosque de Adônis?. Diz o autor: *Célebre referência de São Jerônimo é significativa: ele nos fala que Bethléem, o lugar do nascimento tradicional do Senhor, era obumbrado por um bosque que pertencia ao senhor sírio bem mais antigo, Adônis, e que lá onde o menino Jesus vertera lágrimas, haviam desde sempre chorado o amante de Vênus... Se, com efeito, como mostramos, Adônis era realmente o "espírito do trigo", não se teria podido imaginar nome mais conveniente para sua casa que o de Bethléem, "a Casa do Pão", e ele pode ser adorado em sua "Casa do Pão" séculos antes do nascimento d'Aquele que dizia: Eu sou o pão da vida"... Portanto, para falar como São Jerônimo, o lugar sagrado que ouviu o choro do menino Jesus, ouvira também - talvez ainda ouvisse, segundo o Santo... - as lamentações do pranto ritual por Adônis. Portanto, na visão de São Sebastião, o Cristo- Bom Pastor, como mostrou Miller, pode se contaminar, também, com traços de Hermes ... e depois... com traços de Sileno... e Dionísio. E, lembramos: o subsolo anatólico do dionisiaco é claro: Atis seguido pelos mistérios sírio-fenícios de Adônis! Enfim, com Jung e Henderson, há clara aproximação de traços entre o "Filho do Homem" e os traços, com os quais Cristo com-põe, de Dionísio e Orfeu ... Em todos os casos, o *arquétipo do homem natural e um solo arcaico dos mistérios anatólicos/sírio-fenícios e traco-frígios impregnando o mistério cristão*. Também, Frazer e James evidenciarão a contaminação com Adônis, não só em termos de bosque, mas do "pão", pois o "vinho" remete a Dionísio. Frazer é incisivo, após longa*

documentação (que fala, também, das sobrevivências na Sicília e Sardenha, como De Martino, onde a dança sobre o braseiro é um ritual mágico do equinócio vernal...): *O modo é análogo, pelo qual a Igreja católica teve o costume de representar, diante de seus fiéis, sob uma forma cênica visível, a morte e a Ressurreição do Redentor. Tais dramas sagrados são altamente eficientes para a imaginação e os sentimentos ardentes de uma raça meridional ... As solenidades observadas na Sicília na Sexta-Feira Santa, data da crucificação... evidenciam análogos elementos na Páscoa dos Abruzzi e certamente em muitos outros locais da cristandade. Quando nos lembramos da frequência e feroz com os quais a Igreja soube enxertar a nova fé no antigo tronco do paganismo, conceberemos com clareza a idéia de que a celebração pascal do Cristo morto e ressuscitado se espalhava sobre similar e anterior celebração de Adônis morto e ressuscitado que acontecia, na mesma época do ano e na mesma estação (rito sazonal vernal), na Síria. O tipo ... da deusa inconsolável, carregando o amante nos braços, é semelhante, e talvez tenha servido de modelo, à Pietà da arte cristã: a Virgem Santa com o corpo moribundo de seu Filho divino ao colo e nos joelhos... onde a viva dor da mãe contrasta com o mortal langor de seu filho, e o pranto ritual estilizado, com a pregação crística da contenção...*

Pelo lado de o ritual, temos a configuração do ritual poético como um ritual piacular de deploração que desponta na hierogênese e destinos do pranto ritual e o sentido em que é esposado por *Le Martyre* e pela Decadência, cuja hermenêutica está centrada nas Mansões III e IV, precisamente o núcleo simbólico do drama sagrado: a primeira representa o martírio e a segunda o préstito fúnebre adoniasta de São Sebastião rumo ao Hades/Inferno, ao passo que a Mansão V é a justaposição, por oposição, do Paraíso cristão. Essa cenarização arquetípica por contrastação Inferno/Céu pode ser simbolicamente muito rica desde o estudo de M. Bodkin. Nas três mansões a justaposição de opostos incompatíveis, seja em termos cênicos, seja em termos musicais, mas sobretudo ideacionais e písticos, sem que isso quebre

a estruturação, faz lembrar um *contraponto em várias dimensões e patamares*, que não se resolvem senão pela mediação bloqueada e pelo dualismo mitigado do universo imaginário sincrônico (ou de tipo misto) que estrutura a obra. Se o personagem São Sebastião, que está no centro dessa mediação potencializada e ambivalente no encontro de dois caminhos, parece não padecer dessa indecidibilidade limítrofe, fica claro, pela justaposição, aquilo que Ortiz-Osés designou, para contexto semelhante, como *pecado de idealização e angelismo cristãos*. Vejamos a cenarização do fêretro e o destino cenarizado dado ao pranto ritual como ritual piacular, atendo-nos à linguagem musical e ao texto poético. Constatando, com R. Smith, a *ambivalência do sagrado*, Durkheim define como piaculares as *cerimônias que são festas tristes de deploração*. O termo "piaculum" (que é apresentado como sinônimo de desgraça e dor, em Plínio) apresenta a vantagem que, despertando a idéia de expiação, apresenta, entretanto, significação muito mais extensa. Toda infelicidade, todo nefasto, tudo que inspira sentimentos de angústia ou de temor precisa de um "piaculum" e, por conseguinte, é chamada "piacular". O termo cabe propriamente para a designação de ritos que se celebram na inquietação ou na tristeza, sendo que o luto (luto sagrado) é o mais importante exemplo dos ritos piaculares. Ademais - e não teríamos condições de resumir aqui o livro inteiro de De Martino -, De Martino analisa que no lamento fúnebre folclórico euro-mediterrâneo - em sua forma mais sagrada, quando se trata do desaparecimento de um nume ou luto sagrado - ou pranto ritual/*planctus/kopetos* atuando através das lamentações gestuais estertoras e das convulsivas lágrimas (deplorações)/ *nenia/threnos*, o lamento fúnebre funciona como encantação mágica e, originariamente, envolve como elementos estruturais e processuais da conquista do discurso apotropaico (ritos apotropeicos: de proteção, exorcistas ou "adorcistas", nesse último caso marcando, na hierogênese do pranto ritual, o "imprinting" cristão da internalização e da corporatura de "stasis", como no "Stabat Mater" e na figura pedagógica da *Mater Dolorosa*): o estupor e a estupefação no *planctus desordenado*; a periodização

e ritualização poético-musical (o *io* ou *iao*, que aparece em *Le Martyre*, é um grito de dor...adoniasta) pelos ritornelos emotivos estereotípicos e coletivos; a retomada coral dos ritornelos emotivos (os corifeus, os hierofantes e as mulheres de Byblos em *Le Martyre*); as modulações literárias, mímicas, dançarinas e melódicas (a *cenografia do mimo* e o evoluer do *mimodrama* rumo ao panegírico/elegíaco/oração fúnebre bem comportados); enfim, a singularização da dor. Com o pólo adoniasta, estamos em plena lamentação coletiva e *mimodrama sagrado*; com o pólo cristão, no caminho adorcista da internalização, contenção, transformação e sublimação de teor metafísico. As estruturas poético-musicais presentificam essa *dinâmica de justaposições*. Quando na Corte de Diocleciano São Sebastião recusa o amor homoerótico travestido em glória e poder, e atira o troféu ao chão, recusando-se a servir aos deuses e proclamando o Cristo, quando é condenado à morte, executa o famoso *mimo da Paixão*: destacar essa dança é importante porque musicalmente é um evoluer em *Do Maior*, que é *a grande tonalidade da consonância no universo debussysta* e *a luz meridiana da dinâmica ascensional*, com relação à qual Jankélévitch diz: *Do Maior não implica nem a renúncia, nem a indiferença às iluminações pitorescas: longe de ser um grau zero incolor resume em si, ao contrário, a possibilidade de toda policromia; como Meio-Dia no centro do dia, é a luz bruta; é o apogeu e o superlativo da claridade e da iluminação!* Ao mimo acresce o *leitmotif* da Cruz, e a estruturação, atormentada e cromática, ao contrário do resto da partitura, é de predominância diatônica e modal. Trata-se da repetida Paixão do Filho do Homem, repetida no martírio que se avizinha. Mas as dissonâncias atingem a acuidade politonal e, aos poucos, a dança é pontuada pelo ritmo martelado dos címbalos e dos crotalos em quartas aumentadas, de modo que a progressiva e des-constructiva tensão dissonante culminará nas síncopas plangentes e entrecortadas de dor cujo paroxismo anunciará a entrada dos coros adoniastas com os címbalos e crotalos fatídicos do Oriente pagão geocentrado descensionalmente. Começa a grande deploração

cromática e oriental das mulheres de Byblos. Aqui, como no átrio da Corte de Diocleciano, a banda é eivada por instrumentos orientais - de que nem sempre dispõem os teatros, dadas as carências desses dispositivos etnomusicológicos -: o *aulos*, a *lyra*, a *cythara*, a *syrix*, o *salpynx*, o *keras*, o *psalterion*, o *pentaphono* ou *pentakordio*, o *tympanon*, os *kymbala* e os *krotalon* e os *seistron* ... todos instrumentos dos mistérios isíacos, adoniastas e dionisíacos, como mostram J.Chailley e T.Reinach. Essa atmosfera de luto sagrado oriental, em vozes ásperas e quebradiças, soluçantes e estertóreas, com a glissagem melismática dos *threnoi/neniae* no estilo de crocitos e grasnidos greco-anatólico-balcânicos dos funerais, desenvolve-se marcando o pólo adoniasta, sempre que está em contraponto, mas adquirindo uma intensidade dramática pungente sobretudo na Mansão IV, no enterro. Envolve, com os instrumentos mencionados obsessivamente, tonalidades raras e complexas (Dó b menor, Ré b menor) que explodem na bitonalidade característica do geotropismo descensional debussysta e utiliza os "modos místéricos", proscritos na evolução cristã medieval das "paixões": o lídio e o mixolídio. O cotejo/confrontação/justaposição com o pólo crístico do mimo da Paixão, assim como da *Voz Estranha*, desenvolve-se no sentido de que essas se constroem sobre os obsessivos Dó Maior e Si Maior. Vejamos agora o texto onde as justaposições se dão, com a música, em dois blocos: corifeus/mulheres de Byblos e a *Voz Estranha*. (Corifeus, Mulheres de Byblos): *Pagão, lira áurea, arco de prata! Pagão!/ Senhor de Delos e de Smintha./Belo rei dos cabelos de luzes./Pagão! Ó Apolo!/ lo! Ah! choras o bem-amado. Choras o arqueiro do Líbano. Ó irmãs! Ó irmãs! lo, choras Adônis./Ele morre, o belo Adônis!/ Ele morreu, o belo Adônis./Mulheres, chorai, chorai! Adônis! lo! Adônis/Chorai/Chorai!* (Voz Estranha e Côro): *"Eu sofro."/ Ele gemeu. Escuta:/"Eu sofro! O que fiz?/ Eu sofro e sangro./ O mundo é púrpura, tingiu-se pelo meu tormento. lo! O que fiz? Quem me abateu?/ Expiro, morro, ó rara visão! Morro, mas para renascer imperecivelmente."/ lo! Deixem de chorar, carpideiras! O mundo é luz, como ele o anuncia./ Ele renasce, deus, virgem e moço,/ aquele*

que floresce./ Ele renasce, renovando-se,/ ó irmão das estações gêmeas./ De pé! A morte é imortal,/ Deus, por teu sangue./ Io! Adonistas! Ó irmãs, ó irmãos, exultai! / O Senhor ressuscitou./ Ele conduz a dança dos astros./ Desfazei as tranças./ Soltai as roupas! Do negro Hades onde estão as almas/ ele retorna a nós, o Bemaventurado. Observe-se a contaminação de ideário e de imaginária ainda que o seja, e sobretudo, no pólo cristão da *Voz Estranha*, com o adonismo: segundo Eliade e Vysheslawzeff (em *Eranos 5 e Eranos 6*), a regeneração *ressurrecta* estaria contaminada pela regeneração/renascimento numa *hibridação mítico-simbólica*. O texto da *Mansão IV* acentua o pólo adonista excluindo o pólo cristão, como a *Mansão V* o faz com o segundo às expensas do primeiro: temos aqui uma espacialização dualista Inferno/Céus, e o extremado jogo dos contrários opostos. O texto da *Mansão IV*, sobre o enterro, diz: *Io! Io! Io! / Chorai, ó mulheres da Síria,/ gritai, "Io! meu Senhor!" / Todas as flores se fanaram. / Gritai, chorai! Ele desce rumo às negras portas./ Tudo o que é belo/ Leva-o o morno Hades./ Virai as tochas.* (Cf. Eros, com as tochas eretas; sua Sombra, com as tochas viradas para baixo, Thanatos)/ *Eros! Chorai!* A *Mansão V*, o Paraíso, é um desenvolvimento coral do Salmo 150 ... mas o Paraíso de *Le Martyre*, como lembra Jankélévitch, apesar de candidamente branco, é tinto pelo sangue e perpassado pela dor e sofrimento humanos ... Por isso, lembra, *também*, que em Jung, é uma das figurações do *arquétipo da Mãe* ... Na hierogênese, De Martino lembra que, já na Grécia, se dera a contenção da *akolasia*/ desmesura gestual, encaminhando, com Solon, os elementos dos ritornelos emotivos e da intensa mímica estertoral rumo à oração fúnebre e ao gênero literário. Apesar de em Israel subsistirem essas *expressões de mimismológicas ou mimodrama*, como as chama M.Jousse em sua antropologia do gesto - aliás, na década de 1930, M.Jousse e seus colaboradores da Sorbonne, na Escola e Laboratório de Bio-Antropologia e de Ritmo-Pedagogia, com a colaboração de grandes especialistas do aramaico, hebraico, síriaco, copta, pode recriar o estilo judaico e protocristão das lamentações, através do *formulismo targúmico*, das *mimismológicas da*

intussuscepção e do *mimodrama da palavra manducada*, em meio étnico-palestino e no cristianismo aramaico, com exposições públicas, no teatro-drama sagrado de Paris, por cientistas e atores, o que provocou escândalo na igreja católica, e de certo modo inverte o trajeto da hierogênese do pranto ritual traçada por De Martino, mais ainda, aproximando a contaminação Adônis/Cristo ... - , com o cristianismo dos Pais Capadócioc e de São João Crisóstomo e Santo Agostinho sobretudo, apoiando-se em Mt.9,18-26, Lc., 12-15, Atos 9, 36-42 , a polêmica cristã tenta extirpar os traços teatrais e carpidores do pranto ritual, distinguindo renovação e ressurreição, portanto dois modos, o pagão e o cristão, de ver a morte, o pranto ritual sendo substituído pela salmodia. Entretanto, vemos claramente as *percolações* do *planctus/nenia* ou *kopetos/thenos* nas situações existenciais, apesar da "corporatura de "stasis" da *Mater Dolorosa* e de sua *função pedagógica sincrética*, onde ocorre, segundo Jousse, uma *intussuscepção do mimodrama*. De certo modo há uma ambivalência no *Stabat Mater* (poema da liturgia católica que aparece em 1306, atribuído a Jacopone da Todi): *Stabat Mater dolorosa/ iuxta crucem lacrymosa/ dum pendeat filius:/ cuius animam gementem, / contristatam et dolentem/ pertransivit gladius.* De Martino observa que o cristianismo oriental, em virtude dos contatos com o *Volksgeist* greco-anatólio-balcânico - assim com o euro-mediterrâneo lucano, sardo e siciliano -, de intenso *mimodrama*, conviveu harmoniosamente com a gestualidade. É o que Dalmais nos faz ver nos vários *ritos do cristianismo oriental: rito alexandrino-rito copta; rito antioquino (ritos síriaco, maronita, caldaico e armênio)* e no *rito bizantino*, em todas suas derivações e persistências atuais como estudamos, no Brasil inclusive.

Nossas conclusões e perspectivas centram-se no espectro de tangenciamentos à questão: por quê e qual o sentido de um ritual poético piacular na *Decadência*? Quais suas projeções? Por um lado, na esteira de Nietzsche, há um movimento de crítica ao cristianismo, sobretudo na sua versão católico-romana - com o cesaro-papismo, os concordismos e os

aggiornamenti -, implicando a ressurgência do eterno retorno e da moralidade da tragédia grega, bem como do paganismo correlato de suas origens. Nesse sentido coaduna-se com a subversão e a transvaloração da Decadência. Por outro lado, a religião da arte encontra-se realizada no projeto da *Gesamtkunstwerke* e no teatro mítico, cujo centro é Bayreuth. *Le Martyre*, segundo Vuillermoz, é o *Parsifal* francês ... que não encontrou ainda seu Bayreuth, mas cuja projeção é imensa. Assim está, declaradamente, na *rítmica selvagem* de *A Sagração da Primavera* de Strawinski; nas *desconstruções* de *Daphnis et Chloé* de Ravel; na *escrita dura* e nas *estranhas sonoridades*, captadas ao *Völkgeist*, das escolas nacionalistas de Kodályi, Bartók, Prokofieff, Janacék, Villa-Lobos ... Mas também no expressionismo da *poética do grito* - retomada do pranto ritual como mimodrama - dos *Schrei-Dramen* de A. Stramm, do *Sprechgesang* de Schoenberg e Berg, como inspirará A. Honegger, em *Le Roi David*, e O. Messiaen, em *La Nativité et la Transfiguration de Notre Seigneur Jésus-Christ*, posteriormente. Entretanto, temos a importância dada ao teatro (seja como cenarização fantasmática, seja como teatralização do/no corpo "em transe"): seguem-se as emergências do trágico em Reinhardt e Stanisláwski e dos atores-personalidades anômicas-corpos "em transe" nas perspectivas da cenografia - A. Appia, E. Gordon Craig e J. Copeau - e nas perspectivas da dança - seja do corpo estilizado e ritual, com M. Graham, seja do corpo espontâneo e epifânico, com I. Duncan, ou ambas as tendências nos *Balés Russos* e, com Nijinski, o *acting-out* do corpo estertoral. Assim, a vida se torna uma obra de arte e o teatro sua forma ergódica de elaboração. A música e o mito, seus relatos ... de vida. Esse é o **teor fático da Gesamtkunstwerke em sua perspectiva de formar uma sensibilidade sincrética mythopoética**.

Bibliografia

- ALATRI, P. *Gabriele d'Annunzio*. Paris: Fayard, 1992.
- BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant*. Paris: Gonthier, 1975.
- BALANDIER, G. *Imaginaire, religion et politique dans les cultures africaines*. In: *Sociologie de la connaissance*. Paris: Payot, 1983.
- BATAILLE, G. *Histoire de l'érotisme*. In: *Oeuvres Complètes (VIII)*. Paris: Gallimard, 1976.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- BERTHOLD, M. *História mundial do teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BORGHESE, G. A. *Gabriele d'Annunzio*. Napoli: Ricciardi, 1995.
- BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. São Paulo: Duas Cidades, 1988.
- BOUYER, L. *Le Martyre*. In: *Histoire de la spiritualité chrétienne*. Paris: Aubier, 1966.
- BODKIN, M. *Archetypal patterns in poetry: psychological studies of imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- BRIL, J. *Lilith ou la mère obscure*. Paris: Payot, 1989.
- _____. *Le Masque ou le père ambigu*. Paris: Payot, 1991.
- BROWN, P. *La gènes de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- BURGOS, J. *Pour une poétique de l'imaginaire*. Paris: Seuil, 1982.
- BUSNARDO, A. 2002. *Mitocrítica e estória de vida em Oscar Wilde: a educação fática em "Retrato de Dorian Gray" e "Escritos do Cárcere"*. Tese (Doutorado em educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- CAMINADA, E. *História da Dança: evolução cultural*. Rio de Janeiro: Sprint, 1999.
- CARROUGES, M. *La mystique du surhomme*. Paris: Gallimard, 1968.

CELLIER, L. *L'épopée humanitaire et les grands mythes romantiques*. Paris: SEDES, 1971.

_____. *Parcours initiatiques*. Paris: La Baconnière, 1989.

CHAILLEY, J. *La musique grecque antique*. Paris: Belles Lettres, 1979.

_____. *Histoire musicale du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1969.

CIORAN, E. M. *Des larmes et des saints*. In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1996.

CITTI, P. (éd.). *Fins-de-siècles*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1990.

CLANCIER, A. *Psicoanálisis, literatura y crítica*. Madrid: Catedra, 1976.

CLIFFORD, J. Sobre o surrealismo etnográfico. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1998.

COLLECTIFS. *Debussy et l'évolution de la musique au XX^e siècle. Actes du Colloque du Centenaire 1962*. (J. Chailley éd.). Paris: Éd. du CNRS, 1965.

CUMONT, F. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris: Leroux, 1985.

D'ANNUNZIO, G. *Opera omnia*. Ed. Nazionale a cura di A. Sodini (49 vol. in-8). Milano: Mondadori, 1927-1937.

DALMAIS, H.I. *Églises chrétiennes orientales*. In: *Dictionnaire des Religions*. Paris: PUF, 1984.

DE MARTINO, E. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri, 1975.

_____. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Boringhieri, 1973.

_____. *Sud e Magia*. Milano: Feltrinelli, 1959.

DEBUSSY, C. *Lettres (1884-1918)*. Paris: Hermann, 1980.

_____. *Monsieur Croche et autres écrits*. Paris: Gallimard, 1971.

DÉDÉYAN, Ch. *Le nouveau mal-du-siècle: de Baudelaire à nos jours (1848-1914)* (2 vol.). Paris: SEDES, 1968.

DELCOURT, M. *Hermaphrodite: myths and rites of the bisexual figure in classical Antiquity*. London: Studio Books, 1961.

DETIENNE, M. *Les jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1982.

DODDS, E. R. *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*. Grenoble: Éditions La Pensée Sauvage, 1979.

DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

DUCREY, G. *Corps et Graphies: poésie de la danse et de la danseuse à la fin du XIX^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 1996.

DUMÉZIL, G. *Du mythe au roman*. Paris: PUF, 1958.

DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Introduction à la mythologie: mythes et sociétés*. Paris: Albin Michel, 1996.

_____. *Beaux-arts et archétypes: la religion de l'art*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Archétype et Mythe*. In: *Mythes et croyances du monde entier*. Paris: Lidis-Brépols, 1981.

DURAND, Y. *L'exploration de l'imaginaire: introduction à la modélisation des univers mythiques*. Paris: L'Espace Bleu, 1988.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.

DUVIGNAUD, J. *Les Ombres Collectives: sociologie du théâtre*. Paris: PUF, 1973.

ELIADE, M. *Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*. In: *Mythes, rêves et mystères*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Méphistophélès et l'Androgyne*. Paris: Gallimard, 1962.

ERANOS 2: *The Mysteries (Papers from the Eranos Yearbooks)*. New York, Princeton University Press, 1971.

ERANOS 5: *Man and Transformation (Papers from the Eranos Yearbooks)*. New York, Princeton University Press, 1964.

ERANOS 6: *The mystic Vision (Papers from the Eranos Yearbooks)*. New York, Princeton University Press, 1968.

FLACELIÈRE, R. *L'amour en Grèce*. Paris: Belles-Lettres, 1971.

FLORA, F. **D'Annunzio**. Napoli: Ricciardi, 1995.

FONSI, M. *Imaginário da corporeidade, violência e educação fática na bacia semântica da Decadência (1860-1930): o teor do imaginário da ruptura no projeto da modernidade*. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FRAZER, J. *Le Rameau d'Or: 2. Le dieu qui meurt (Adonis, Attys et Osiris)*. Paris: R. Laffont, 1983.

FREUD, S. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985.

FRYE, N. *Anatomie de la critique*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Fables of identity: studies in poetic mythology*. New York: HBJ Books, 1963.

GERVAIS, F. *Étude comparée du langage harmonique de Fauré et de Debussy (2 vol.)*. Paris: Ed. Richard Masse, La Revue Musicale, 1974.

GRAVES, R. *Les mythes grecs (2 vol.)*. Paris: Fayard, 1967.

GREEN, A. *Le mythe, un objet transitionnel collectif*. In: *Temps de la réflexion (1980-1)*. Paris: Gallimard, 1980.

GUIOMAR, M. *Principes d'une esthétique de la mort*. Paris: Corti, 1998.

HARDING, E. *Os mistérios da mulher*. São Paulo: Paulus, 1985.

HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. (org.). *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

HILLMAN, J. *Puer Papers*. New York: Spring Publications, 1979.

_____. *The dream and the underworld*. New York: Harper, 1979.

_____. *Anima: anatomia de uma noção personificada*. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *Loose ends*. New York: Spring, 1989.

HUGHES, H. S. *Consciousness and Society: the reorientation of european social thought (1890-1930)*. New York: Vintage Books, 1961.

JAMES, E. O. *The ancient Gods: the history and diffusion of religion in the Ancient Near-East and the Eastern Mediterranean*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1960.

JANKÉLÉVITCH, VI. *Debussy et le mystère*. Neuchâtel: La Baconnière, 1949.

_____. *La vie et la mort dans la musique de Debussy*. Neuchâtel: La Baconnière, 1968.

_____. *De la Musique au Silence: II. Debussy et le mystère de l'instant*. Paris: Plon, 1976.

_____. *La Mort*. Paris: Flammarion, 1986.

JAROCINSKI, S. *Debussy, impressionisme et symbolisme*. Paris: Seuil, 1970.

JONAS, H. *La religion gnostique: le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*. Paris: Flammarion, 1978.

JOURDE, P. *L'alcool du silence: sur la Décadence*. Paris: Honoré Champion, 1994.

JOUSSE, M. *Anthropologie du geste (3 vol.)*. Paris: Gallimard, 1974.

JUDEN, B. *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*. Genève: Slatkine Reprints, 1984.

JUNG, C. G. *De l'archétype et en particulier de l'idée d'anima./ Les aspects psychologiques de l'archétype de la Mère*. In: *Les racines de la conscience*. Paris: Buchet-Chastel, 1971.

_____. *Aion*. In: *The Collected Works of C.G.Jung. (v. 9, part II)*. New York: Princeton University Press, 1959.

- KÉRÉNYI, K. *Miti e misteri*. Torino: Boringhieri, 1979.
- _____. ; JUNG, C. G. *Introduction à l'essence de la mythologie*. Paris: Payot, 1974.
- KIERKEGAARD, S. *Le concept d'angoisse*. Paris: Gallimard, 1990.
- LEIRIS, M. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Étiopiens de Gondar*. Paris: Plon, 1958.
- LEISEGANG, H. *La Gnose*. Paris: Payot, 1971.
- LEVILLAIN, H. *Le rituel poétique de Saint-John Perse*. Paris: Gallimard, 1974.
- LIBIS, J. *Le mythe de l'Androsyne*. Paris: Berg, 1980.
- LINGUA, C. *Ces anges du bizarre: regard sur une aventure esthétique de la Décadence*. Paris: Nizet, 1995.
- LOCKSPEISER, E. *Claude Debussy: sa vie et sa pensée / analyse de l'oeuvre*. Paris: Fayard, 1980.
- _____. *Debussy et Edgar Poe*. Mônaco: Patiño, 1961.
- LOISY, A. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Hermes e seus filhos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- LOT-BORODINE, M. *De l'amour profane à l'amour sacré*. Paris: Nizet, 1979.
- MANUEL, R. (dir.). *Histoire de la musique (2 vol.)*. Paris: Pléiade, 1960/1963.
- MARKALE, J. *Méline ou l'Androsyne*. Paris: Retz, 1983.
- MAZEL, J. *As metamorfoses de Eros*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MILLER, D. *Christs: meditations on archetypal images in christian theology*. New York: Seabury Press, 1981.
- NELLI, R. *Érotique et Civilisation*. Paris: Lib. Weber, 1972.
- _____. *L'amour et les mythes du coeur / Le corps féminin et l'imaginaire*. Paris: Hachette, 1975.
- NEUMANN, E. *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- NILSSON, M. P. *The dionysiac mysteries of the hellenistic and roman age*. New York: Arno Press, 1975.
- OTTO, W. F. *Dionysos, le mythe et le culte*. Paris: Gallimard, 1969.
- PAULA CARVALHO, J.C.de. *Cultura da Alma e Mitanálise: imaginário, poesia e música*. Londrina: UEL, 2000.
- _____. ; BADIA, D. D. *Viáticos do imaginário*. São Paulo: Ed.Pléiade; OSJJ, 2002.
- _____. ; _____. *As Igrejas Ortodoxas no Brasil: aspectos históricos, organizacionais e doutrinários-rituais. Cadernos do ISEER (Diversidade Religiosa)*, Rio de Janeiro (no prelo).
- PESTALOZZA, U. *Religione mediterranea*. Milano: Feltrinelli, 1971.
- _____. *Pagine di religione mediterranea (2 vol.)*. Milano: Adelphi, 1971.
- PETTAZZONI, R. *La religion dans la Grèce antique*. Paris: Payot, 1953.
- PRAZ, M. *La chair, la mort et le diable dans la littérature du XIXème siècle: le romantisme noir*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *Il patto col serpente*. Milano: Mondadori, 1995.
- PRZYLUCKI, J. *La Grande Déesse*. Paris: Payot, 1951.
- QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. São Paulo: Paulus, 1990.
- QUASTEN, J. *Les premiers Actes des Martyres*. In: *Initiation aux Pères de l'Église. (vol.I)*. Paris: Cerf, 1955.
- RAMBAUX, Cl. *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*. Paris: Belles-Lettres, 1979.
- _____. *Trois analyses de l'amour: Catule (Poésies), Ovide (Les Amours) et Apulée (Le Conte de Psyché)*. Paris: Belles-Lettres, 1985.

REINACH, T. *La Musique Grecque*. Paris: Les Introuvables, 1926/1975.

ROMILLY, J. *La tragédie grecque*. Paris: PUF, 1973.

ROUGEMONT, D. *L'amour et l'Occident*. Paris: Gallimard, 1935.

RICOEUR, P. (org.) *As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO*. Petrópolis: Vozes/EDUSP, 1975.

RIFFARD, P. A. *L'ésotérisme occidental (v.1)*. Paris: Laffont, 1999.

SABATIER, F. *Miroirs de la musique: la musique et ses correspondances avec la littérature et les beaux-arts (1800-1950)*. Paris: Fayard, 1995.

SABBATUCCI, D. *Essai sur le misticisme grec*. Paris: Flammarion, 1982.

SCHAEFFNER, A. *Origine des instruments de musique: introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*. La Haye: Mouton, 1980.

SCHORSKE, C. E. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SERGENT, B. *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Paris: Payot, 1986.

_____. *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Paris: Payot, 1984.

SOLIÉ, P. *Le sacrifice, fondateur d'individuation et de civilisation*. Paris: [s/d.], 1995.

_____. *La femme essentielle: mythanalyse de la Grande-Mère et ses Fils-Amants*. Paris: Seghers, 1993.

TESTARD, M. *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*. Paris: Belles-Lettres, 1981.

THOMAS, L. V. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1988.

TOSI, M. G. *La tentation symboliste chez D'Annunzio*. In: *Revue des Sciences Humaines*, Paris, 1955.

TURCAN, R. *Vivre à la cour des Césars, d'Auguste à Dioclétien (I er.-III è. siècles ap.J.-C.)*. Paris: Belles-Lettres, 1988.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIERNE, S. *Rite, roman, initiation*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1998.

WAGNER, R. *Opéra et Drame (vol.IV et V)*. In: *Oeuvres complètes en prose (13 vol.)*. Paris: Les Introuvables, 1928.

WESTON, J. *From ritual to romance*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

WIND, E. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1972.

Discografia

CLAUDE DEBUSSY:

The Martyrdom of St. Sebastian. Ch. Munch, Boston Symphony, New York, RCA, 1956 (1 LP).

Le Martyre de Saint Sébastien. M. Tilson-Thomas, Choeur et Orchestre Symphonique de Londres, Sony, 1992 (1 CD).

Le Martyre de Saint Sébastien / La Demoiselle Élue. D.E. Inghelbrecht, Orchestre Nationale de Paris, Montaigne, 1995 (2 CD).

LITURGIAS ORIENTAIS:

The liturgy of orthodox Holy Week. VI. Novik, Perm, Le Chant du Monde, 1994 (1 CD).

Panikhida: Orthodox Requiem. A. Grindenko, Paris, Opus Production, 1994 (1 CD).

Serbian and Bulgarian Religious Chants. V. Rybin. Paris: Le Chant du Monde, 1993 (1 CD).

Chants de la Liturgie Slavone. Dom G. Bainbridge, OSB. Mas de Vert, Harmonia Mundi, 1988 (1 CD).

Ancient Slavonic Chants. T. Christova. New York, Monitor/Balkanton, 1984 (1 LP).

Chant Traditionnel Maronite. Soeur Marie Keyrouz, S.B.C. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1991 (1 CD).

Chant Byzantin: Passion et Ressurrection. Soeur Marie Keyrouz, S.B.C. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1989 (1 CD).

Chants Sacrés Melchites. Soeur Marie Keyrouz, S.B.C. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1994 (1 CD).

Cantiques de l'Orient (Liban). Soeur Marie Keyrouz, S.B.C. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1996 (1 CD).

CANTOS DA SIBILA:

Cant de la Sibilla. J.Savall. Roma, Astrée/Auvidis, 1988 (1 CD).

El Canto de la Sibila II. J.Savall. Barcelona, Astrée/Auvidis, 1996 (1 CD).

VOLKSGEIST (Festivals e Folclore):

Musique de la Grèce Antique. G.Paniagua. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1979 (1 CD).

Musique Traditionnelle des Carpates Orientales. F.Kiss e A.Stoller. Mas du Vert, Harmonia Mundi, 1991 (1 CD).

Le Mystère des voix bulgares. U.Balls and V.Ivanoff. Trondheim, Jaro Medien, 1993 (2 CD).

Authentic Greek Folk Dances. New York, Colonial, 1970 (1 LP).

East of the Urals: folk music of Siberia and Central Asia. New York, Monitor, 1986 (1 LP).

Folk Songs from the Caucasus. New York, Monitor, 1987 (1 LP).

Turkey. Hollywood, Request, 1984 (1 LP).

Baal'Bek Festival: Armenian Songs and Dances. S.Ilandjian. New York, Monitor, 1989 (1 LP).

Baal'Bek Festival: Lebanon. Fairouz and Wadi al-Safi. New York, Monitor, 1990 (1 CD).

Determinismo e Indeterminismo: uma ponte da física à filosofia*

Determinism and indeterminism: a link from physics to the philosophy

Ramiro Délio Borges de MENESES

Universidade Católica Portuguesa – Pôrto/Portugal

Resumo

No domínio macroscópico, as funções das leis dinâmicas objectivas recebem o seu fundamento no determinismo causal das formas imanentes dos entes. Porém, no âmbito microscópico, surgem as leis da natureza como enunciados estatísticos, porque radicam no indeterminismo objectivo da partícula-onda *in fieri*. Contudo, a discussão, neste artigo, do princípio de incerteza de W. Heisenberg conduz-nos a fundamentação epistemológica e ontológica das leis da natureza.

Palavras-chaves: Determinismo, lei da física e incerteza de W. Heisenberg.

Abstract

In this article, I explain the macroscopic aspect of the functions of Nature's Laws that they are based on actual causality from n-physic structures. However, in the microscopic situation, the Nature's Laws are statisticals and subjects sentences, that in metric and objective indeterminism of wave-particle duality *in fieri* are ground. Meanwhile, we propose the philosophical foundations of properties of Nature's Laws and your epistemological discussion, according to the W. Heisenberg's principles condition. The uncertainty principle describes limits imposed by nature on the precision of simultaneous measurements of the position and momentum of an object.

Keywords: Determinism, Nature's Laws, and W. Heisenberg principle.

Introdução

Antes de 1927, considerava-se, como ensinamento *communis* da natureza física, o

“determinismo” por pressuposto indispensável na leitura epistemológica das leis da física clássica (Galileu e Newton). Assim, ontologicamente pensando, a determinação refere-se como acto do

(*) Para celebrar os cem anos da teoria da relatividade restrita de A. Einstein.

ente activo que condiciona o efeito ou o termo da acção física a que corresponde, também, a lei-relação entre os fenómenos (BORGES DE MENESES, 1986, p. 342).

Segundo a gnoseologia, o determinismo seria, para a Mecânica Clássica, a *conditio sine qua non* do saber científico. A ciência física ou é causalística ou não o é *sub eodem aspectu*.¹

Passaremos do determinismo ao indeterminismo que foi expresso a partir do “princípio da incerteza” de W. Heisenberg, formulado em 1927, abrindo caminho à Mecânica das Matrizes, com nova formulação quântica para a Mecânica Ondulatória. Com efeito, abriu-se o caminho para o indeterminismo das leis da física, surgindo uma mecânica renovada pelo carácter holístico e pelo carácter probabilístico (BORGES DE MENESES, 2001, p. 400). De acordo com as “relações de incerteza” de W. Heisenberg, poderemos, em princípio, definir com rigor a posição da partícula-onda num dado momento. Mas, esta certeza implica a indeterminação da velocidade ou da quantidade de movimento ($p = m \cdot v$).

Porém, a ponte entre o determinismo e o indeterminismo reside no “dualismo da onda-corpúsculo”, tal como L. De Broglie o referiu. Após o estudo do Indeterminismo, surgirá a interpretação de Copenhague sobre as incertezas quânticas, na procura de uma fundamentação gnoseológica e ontológica para a nova formulação da física moderna, que determinou novo rosto e nova expressão para o comportamento da partícula-onda.

1 – Determinismo: aspecto físico

O ideal da ciência física estava animado e fundamentado pela concepção determinística de que

a natureza funciona segundo leis, homogéneas e invariáveis. A natureza constitui um decurso no espaço e no tempo, cuja trajectória objectiva seria a meta indiscutível de toda a ciência exacta. Assim, se poderá ver na seguinte descrição da Dinâmica de I. Newton: no percurso circular, a velocidade de um corpo diminui, em módulo, devido à força gravítica, que agora realiza um trabalho sobre esta, fazendo variar a sua energia cinética. Contudo, o trabalho da força gravítica é igual ao simétrico da variação da energia potencial gravítica. O corpo inverte o seu movimento no ponto em que a sua energia cinética é momentaneamente nula. Se W_p é o trabalho da força gravítica e ΔE_p a variação da energia potencial gravítica, teremos, em percurso circular:

$$\Delta E_c = W_p = -\Delta E_p = -mg \cdot h.$$

A altura h do ponto P_2 será dada por:

$$h p_2 = -\frac{(0 - E_{c2})}{mg} = -\frac{1/2 m v_2^2}{mg} = \frac{v_2^2}{2g},$$

$$\text{sendo: } h p_2 \cdot 2g = v_2^2$$

Ou, então, virá, para a velocidade:

$$V_2 = \sqrt{2gh p_2}$$

A altura do ponto P_2 pode, também, ser obtida por: $h p_2 = R(1 - \cos \theta)$, seguindo, uma lei geral da trigonometria.

Sendo R o raio da trajectória circular, θ é o ângulo entre a linha que une este ponto ao centro da trajectória e a vertical. Daqui se determina segundo a trigonometria:

$$\cos \theta \equiv \frac{R-h}{R}$$

Por aqui se poderá verificar que as leis, que definem o curso da natureza, com rigor e precisão

¹⁾ A ciência física seria impossível se o curso da natureza não estivesse rigidamente determinado. Assim, o método usado pela ciência clássica articula-se em dois passos escalonados e estreitamente unidos entre si. Primeiramente, isolam-se e estudam-se alguns processos naturais com as experiências adequadas e pertinentes e, secundariamente, expressam-se em equações matemáticas a lei enunciada descritivamente. Logo, este método científico funcionava ao serviço daquilo que se pensava constituir o fim da física, calculando todo o decurso do Universo a partir de alguns dados. O fim seria então encontrar todas as leis da Natureza, que tivessem um sentido possível, com um cálculo semelhante, ao menos quanto ao princípio. (Heisenberg, 1978, p. 104).

matemática, seguem um processo determinado e eram, fenomenologicamente, requisito indispensável e garantia única para afrontar um estudo científico da natureza (HEISENBERG, 1978, p. 105-106). Com efeito, a concepção determinística implica o princípio de causalidade, podendo-se calcular e prever o estado do sistema em qualquer instante, isto é, o futuro do sistema, o qual pressupõe, de um lado, a possibilidade de isolar um sistema físico, do outro, determinar todos os seus elementos constitutivos e, ademais, ao tratar-se do mesmo sistema, estudando-o num momento posterior. A. Einstein sustentou que as equações diferenciais são a expressão insubstituível do determinismo, isto porque as estas equações estabelecem *naturaliter* uma ligação entre o estado do sistema, num instante dado, e o momento imediatamente posterior (EINSTEIN, 1945, p. 24-27).

Todavia, pelo determinismo da física clássica, ao estabelecer-se que conhecido o estado presente de um sistema, poderemos calcular o estado futuro do mesmo e propõe-se a “predicibilidade” como condição da ciência para obter o mencionado — *finis operationis* —. Este exige que o decurso da natureza esteja determinado, ou seja, definido pela “causalidade actual”. O determinismo refere o fenómeno físico *in actu*. A partir de tal causa segue-se invariável e necessariamente um tal efeito — *omne ens agit propter finem* —. O estado actual de um sistema é causa que determina indefectivelmente o estado posterior do mesmo sistema físico.

Consequentemente, o determinismo, apresentado pela física clássica, desde Laplace até Einstein, passando por Newton, entende-se como a doutrina física, segundo a qual existem leis naturais fixas, que determinam o estado de um sistema (HEISENBERG, 1955, p. 34-36).

O determinismo clássico goza de quatro postulados, que se podem enumerar como qualidades gnoseológicas:

- 1.1 **Objectividade:** Considera-se o mundo como independente do cientista. O determinismo é expressão ontológica, fundamentada na “causalidade” das leis da física;
- 1.2 **Racionalidade:** Devido às potências operativas do físico, surge a correlação entre a causa e a razão lógica (equações diferenciais);
- 1.3 **Matematicidade:** O modo como se traduz a realidade física pelo modelo formal (matemático) e ainda a sucessão necessária e suficiente. Assim, se poderá asseverar (SELVAGGI, 1964, p. 108-112) pela equação diferencial de 2ª ordem será:

$$F = \frac{dp}{dt} \rightarrow dp = Fdt$$

$$\int dp = \int Fdt = p - p_0 = mv_2 - mv_1$$

Porém, o único limite existente provém da imprecisão da observação e da imperfeição dos instrumentos. Assim, surge como limite prático, não teórico, e como limite da actuação científica, mas não limite de princípio.

O determinismo refere-se mais à esfera gnoseológica do que ao domínio ontológico. Contudo, o “determinismo” necessita de uma fundamentação ontológica.²

O determinismo clássico é preciso, macroscópico e aproximativo nas leis da Mecânica de Newton, fundamentando-se na causalidade material e formal dos entes físicos.

⁽²⁾ O determinismo causal (ontológico) revela-se, no ente físico, como relativo, condicionando-se por variados elementos e co-causas na sua evolução. Contudo, a forma imane dos corpos é espácio-temporal e finita, sendo-o igualmente a sua actividade, sem se esquecer que a permanência das formas dinâmicas será “analógica”. Como as leis da Física se traduzem por relações quantitativas, entre variáveis e constantes, infere-se que são a expressão directa e imediata da causalidade formal, a qual é “simétrica” ontologicamente, dado revelar a relação entre estruturas proporcionadas, que são os n-efeitos significativos de variáveis quantitativas de n-actividades de n-entes dinâmicos. Pela causalidade formal, as leis determinísticas passam a ser uma correlação entre efeitos activos (Borges de Meneses, 1986, p. 343-344).

2 – Dualismo: uma ponte em física

Segundo L. De Broglie, o dualismo da partícula-onda, que fundamenta a sua teoria, refere-se a uma mesma coisa, muito embora sob aspectos diversos e complementares.

Porém, a Mecânica Ondulatória e a dos Corpúsculos existiam, desde o século XVII, mas aplicadas em distintos exemplos. Com efeito, a questão surge quando se descobrem, na natureza, os fenómenos que mostram que um mesmo objecto aparece umas vezes, quer como onda quer como corpúsculo, surgindo ora discreto, ora contínuo.

Porém, A. Einstein descobriu o efeito fotoeléctrico, que assentava na luz monocromática, que incide numa placa metálica, arrancando electrões. A intensidade e a frequência da luz incidente podem variar, bem como a diferença de potencial entre a placa metálica e o colector. Uma vez que os electrões se movem de forma livre no átomo, requerem uma energia mínima para serem arrancados, de dentro para fora, do metal (Cf. VON NEWMAN, 1955, p. 16-24).

Para fundamentar o efeito foto-eléctrico, A. Einstein serviu-se do *quantum actionis* de Max Planck ($\epsilon_{\square} = h \cdot \nu$; $\epsilon_{\square}/\nu = h$), sendo considerado a luz ($h\nu$) como pacote de energia de corpúsculos e interpretou o efeito como resultado de um choque entre fóton e electrão, “verificando”, pela primeira vez, o “dualismo onda-corpúsculo” na radiação. Assim, a explicação de A. Einstein introduzia, na radiação, a mais flagrante contradição segundo a leitura de W. Heisenberg (1982, p. 44-45).

Mais tarde, em 1923, a descoberta do “efeito de Compton” voltou a suscitar a exigência para considerar a luz como natureza corpuscular. Da maneira como certos efeitos produzidos pela luz (difracção, interferência, etc.) explicam-se se se considera de natureza ondulatória e os outros que a considera de natureza corpuscular. Mas, o problema complicou-se, quando De Broglie estendeu o dualismo à matéria

(em 1924), associando a todo o corpúsculo em movimento uma onda material de comprimento proporcional à massa e à velocidade do corpúsculo. Após a experimentação de Davisson e Germer, a natureza mostra-se com um duplo rosto. A matéria não pode consistir simultaneamente em ondas e partículas.

A opção para buscar o modo de conciliar os modelos surge ante o intento de reduzir todos os fenómenos a um dos dois. A onda, extensa e divisível, e o corpúsculo, concentrado e indivisível, em sentido físico, não são compatíveis. A conciliação de ambos os modelos foi realizada por Max Born (1926) ao reler a equação de Schrödinger:

$$H\psi = E\psi$$

Segundo a mais importante equação da Mecânica Quântica, a função de onda ψ não possui “mediato” significado físico, dado que contém o número imaginário, ($i = \sqrt{-1}$) mas $|\psi|^2$ apresenta significado físico. Segundo Max Born, $|\psi|^2$ não produz densidade eléctrica, como pensava Schrödinger; mas, antes, uma “densidade de probabilidade”, que determina a probabilidade de encontrar um electrão num ponto do espaço num dado momento.

A maioria dos físicos admite como compatível com os fenómenos, em que semelhante dualismo é patente, a interpretação dada por Max Born: o quadrado da função de onda $|\psi|^2$ é proporcional à probabilidade de encontrar a partícula no ponto de coordenadas e no tempo (HEISENBERG, 1982, p. 54).

A onda expressa só a probabilidade de encontrar o corpúsculo num dado lugar. Mas os dois aspectos conciliam-se bem.

Todavia, os dois fenómenos (partícula-onda) são descrições “complementares” de uma mesma realidade. Cada uma é parcialmente verdadeira e limitada com indeterminação intrínseca.

Nem uma, nem outra leitura podem evitar a “contradição”. Com efeito, se se têm em conta os

limites da aplicabilidade de tais modelos, assinalados pelo princípio de indeterminação, o conflito entre a imagem ondulatória e a corpuscular não implica contradição lógica.³

3 – Relações de Incerteza

A experiência de Heisenberg mostra que, em virtude da estrutura quântica da natureza, não se podem conhecer simultaneamente a posição e o momento de uma partícula com uma indeterminação inferior à constante h –⁴ Assim, se demonstrou que não é possível determinar, às vezes, a posição e velocidade de uma partícula atômica com um grau de precisão arbitrariamente fixo (HEISENBERG, 1958, p. 9-10).

Se na experiência de Heisenberg se trabalha com um microscópio, é evidente que devem empregar-se proposições da óptica.

Como consequência lógica das relações de permutação do cálculo de matrizes, elaborado por W. Heisenberg em 1925, o princípio de indeterminação encontra-se na base da mecânica quântica. Tanto é assim que esta é aplicável unicamente se, e só se, existem as relações de indeterminação, de maneira que as referidas relações são condições necessárias:

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \geq h/2$$

$$\Delta y \cdot \Delta p_y \geq h/2$$

$$\Delta z \cdot \Delta p_z \geq h/2.$$
⁵

Com efeito, W. Heisenberg não encontrou as relações de indeterminação por casualidade. A imagem quântica do modelo planetário do átomo de N. Bohr e de Sommerfeld e o dualismo na radiação e na matéria mostravam o conflito da mecânica clássica ao aplicá-la aos fenómenos atômicos.

Mas, W. Heisenberg pensou que deveria haver algo de errado numa tal aplicação. Seguindo os passos de A. Einstein, que começou a análise crítica da física clássica, no domínio relativístico, foi atacando um conceito tão determinante como é o da “simultaneidade” dos acontecimentos.

Na verdade, W. Heisenberg iniciou a sua análise por um conceito elementar da mecânica: a trajectória de um corpo, que se move no espaço. A noção de trajectória de um electrão estava legitimada pelas experiências de Wilson.⁶

Mas como o espectro atômico e o espectro clássico de um sistema de electrões não coincidem, existia uma diferença entre a frequência orbital calculada segundo a teoria de Bohr e a frequência de radiação emitida. Utiliza-se, então, a luz com um comprimento de onda dessa ordem de grandeza. A mínima quantidade da luz utilizável é um fotão ($h\nu$). Todavia, a energia correspondente do fotão é tal que,

⁽³⁾ W. Heisenberg refere uma afirmação de N. Bohr que levanta o problema da dualidade, remetendo-a à estrutura unitária dos eventos físicos. Todo aquele que entendeu realmente a teoria quântica, jamais conceberá a ideia de falar aqui de um “dualismo” (HEISENBERG, 1987, p. 259).

⁽⁴⁾ Em concreto, são erróneas tanto as analogias ópticas como a da difracção da luz para um sistema de dupla natureza como a do microscópio por raios gama de Heisenberg. Nestes casos, o raciocínio é falaz, porque emprega proposições que pertencem à óptica, não à mecânica quântica. Várias fórmulas são implicáveis concretamente no caso de um fotão individual, dado que se refere a sistemas macrofísicos, formados por milhões de fotões de diferente comprimento de onda.

⁽⁵⁾ W. Heisenberg encontrou a mecânica. Mas, em 1926, Einstein disse a W. Heisenberg, numa prática muito interessante, que este estava no erro de acreditar que poderia iniciar a mecânica quântica, só descrevendo as quantidades observáveis, porque, a não ser que se obtenha a teoria, não saberá o que é observável. Somente a teoria diz o que é observável. Logo, W. Heisenberg captou o aspecto crítico de A. Einstein e, em 1927, apresentou uma resposta: o “princípio de incerteza quântica”.

A posição e o momento não existem simultaneamente no formalismo, no espaço de Hilbert, ainda que W. Heisenberg, nesse tempo, não usava o termo – espaço de Hilbert –. Não existe um – quantum actionis – observável teoricamente que, ao mesmo tempo, expresse a posição e o momento. Daqui se aúfere ser impossível observá-los simultaneamente. Uma “Gedankenexperiment” prova a consistência da teoria, mostrando que de facto é impossível medi-los. Heisenberg mostrou, primeiramente, por uma “Gedankenexperiment” que não se pode observar a posição e o momento ao mesmo tempo e então conclui, de forma absolutamente falsa, que, já que não podemos observar, não existem. (Von Weizsäcker, 1991, p. 10).

⁽⁶⁾ Poderemos ver, numa câmara de neve a trajectória de um electrão e, portanto, pensa-se que deve existir numa órbita no átomo. A referida órbita calculava-se de acordo com a Mecânica de Newton. Mas, segundo as condições quânticas, atribuía-se uma estabilidade que segundo a referida Mecânica não podia, de algum modo, possuir o que seria contraditório e absurdo. Desta sorte, deveria ser abandonado o conceito de órbita, segundo razões teóricas e experimentais.

ao golpear o electrão, o tira, pelo efeito de Compton, da órbita, de maneira que só se observaria um único ponto de cada vez, não uma trajectória. (HEISENBERG, 1969, p. 60-61)

3.1 – Em virtude da estabilidade da matéria, a física newtoniana não tem uma aplicação exacta no interior do átomo.

Nenhum sistema planetário, regido pela mecânica newtoniana, recuperaria o seu estado original perante a colisão com outro sistema. Mais ainda, um electrão distante do núcleo, pela diferença de massa, seria atraído pelo núcleo com força electrostática muito maior do que a força repulsiva. Se, em contrapartida, o electrão gira em redor do núcleo, de maneira que possua uma força centrífuga igual e contrária à força atractiva, então de acordo com a teoria clássica da emissão electromagnética deve irradiar energia, perdendo toda a sua energia num cem milionésimo do segundo, permitindo que o electrão se precipitasse no núcleo, deixando o átomo de existir. A interacção mútua de diversos átomos produziria um colapso semelhante. Assim, o modelo planetário do átomo estava fundamentado nas experiências de Rutherford.

Deveremos renunciar à descrição intuitiva do átomo e à mecânica clássica, tal como é salientado na mesma mecânica. (HEISENBERG, 1982, p. 46)

Entretanto, o conceito de órbita electrónica pode manter-se, mas somente para os grandes números quânticos que representam o caso limite em conformidade com o princípio de correspondência de N. Bohr. (HEISENBERG, 1953, p. 44-46)

A experiência do microscópio, com uma potência de resolução tão elevada, permitiria observar directamente a órbita do electrão, foi sugerida, a Heisenberg, quando ainda era estudante, por um

companheiro, B. Drude, que pretendia, com tal instrumento, eliminar o receio de Heisenberg perante as imagens intuitivas do átomo. Como se verá, a experiência é sumamente esclarecedora para definir as relações de indeterminação. (HEISENBERG, 1969, p. 60-61)

3.2 – No ano de 1927, E. Schrödinger demonstrou que o princípio era necessariamente válido na mecânica ondulatória. De tal forma que as relações de indeterminação, a que se chega, utilizando o modelo ondulatório, oferecem os limites dentro dos quais é aplicável o modelo corpuscular e no sentido inverso. O princípio da indeterminação, segundo o modelo corpuscular, apresenta os limites do modelo ondulatório.⁷

O facto de que a posição do electrão seja conhecido, com certa exactidão Dq , poderá exprimir-se notoriamente no modelo ondulatório, mediante uma função de onda, cuja amplitude é sensivelmente diferente de zero, somente num pequeno domínio da ordem de grandeza Δq .

Uma função de onda pode pensar-se como resultante de um certo número de ondas, as quais interferem, entre si, de modo tal que se reforçam no pequeno domínio espacial de amplitude Δq . Mas, ao longo do tempo, um tal pacote de ondas variará *in genere* a sua grandeza e a sua forma e, em definitivo, se difundirá em todo o espaço. A velocidade de translação do pacote de ondas deve corresponder à velocidade do electrão.

Todavia, mediante o pacote de ondas não é possível definir, exactamente, uma velocidade, dado que isso, como se disse, atendendo à sua propagação, alarga-se e difunde-se. Esta difusão leva a um indeterminismo na definição do impulso ou da quantidade de movimento ($m \cdot v$), dada por Δp .

⁷⁾ A mecânica ondulatória, na descrição do movimento das partículas, vem em auxílio da quântica, na descrição do movimento das partículas mediante a função de onda ψ , precisamente enquanto interpretada como probabilidade de encontrar um electrão num dado ponto antes da descoberta de Heisenberg. A trajectória de um electrão, na câmara de Wilson, não poderia descrever-se pela mecânica de Schrödinger, pois o pacote de ondas, que devia representar o electrão, aumentando durante o movimento, alcançaria um diâmetro de um centímetro ou mais, muito superior ao que realmente se observa.

Com efeito, descobertas as relações de indeterminação, interpreta-se que o pacote de ondas varia em cada ponto de observação (cada gotícula de água na câmara de nevoeiro – câmara de Wilson) e o estado do electrão descreve-se, matematicamente, mediante um vector no espaço de Hilbert. (HEISENBERG, 1987, p. 98)

A partir das mais simples leis da óptica, relacionando as seguintes equações:

$$\lambda = \frac{h}{p}; v = \frac{E}{h}$$

surgirá a seguinte relação: $\Delta q \cdot \Delta p \geq \hbar/2$.

Esta relação indica dentro de que limites se podem empregar os conceitos da teoria corpuscular. Nela vê-se como a determinação da posição implica uma indeterminação da velocidade e vice-versa. Pretender um significado das palavras – posição – e – velocidade –, mais exacto do que ele, que nos proporciona a fórmula, seria uma vã pretensão (HEISENBERG, 1953, p. 27). Muitos físicos pretenderam, mediante subtis experiências, ultrapassar o limite, isto é, determinar, com maior precisão, o valor da posição e da quantidade de movimento, pensando que semelhante limite não provém senão da imperfeição do agir humano e dos instrumentos utilizados. Entretanto, incluso se actuarmos em condições ideais, o limite manter-se-á. A experiência ideal “Gedankenexperiment” de Heisenberg demonstrou esta insuperabilidade do limite.⁹

Suponhamos um microscópio, perfeitamente construído, que recebe luz de uma fonte luminosa punctiforme A e de uma placa S deixa passar por uma perfuração punctiforme A', a luz proveniente de uma lâmpada. O objecto ϕ , de acordo com as leis da óptica geométrica, faz convergir a luz na placa fotográfica L, concentrando os raios num ponto A. A teoria da formação das imagens estabelece a existência de uma correspondência biunívoca entre o ponto-objecto e o ponto-imagem. Deste modo, quem vê a imagem A', pode determinar exactamente o ponto A na placa S.

Consideremos, agora, a natureza ondulatória da luz que se não propaga exactamente em linha recta, segundo o fenómeno da “difracção”.

Por este motivo, a luz converge não sobre um ponto, mas sobre uma zona, que não tem limites precisos. Logo pode estabelecer-se como um círculo de “difracção”, no qual se concentra a quase totalidade da energia luminosa. O raio deste círculo expressa-se pelo valor aproximado: $R \equiv \lambda \operatorname{sen} \varepsilon$. Com efeito, a imagem será menos imperfeita, quanto menor for o raio do dito círculo e, então, este raio pode tornar-se tão pequeno, quanto se use luz de pequeno comprimento de onda.

Todavia, seria possível determinar A a partir de A', pois o centro do círculo de difracção (A') coincide com A.

Porém, tal efeito não sucede se tivermos em conta a natureza corpuscular da luz. Suponhamos que se trata de um só fotão: este cairá no círculo de difracção, mas não sabemos donde, ainda que se possa reduzir a indeterminação, reduzindo l. Somente em certa indeterminação se pode “ubicar” A a partir A'.

3.3 – Suponhamos que o impulso do electrão, antes da experiência, é conhecido e queremos determinar a sua posição. Para o distribuir o menos possível, deve-se utilizar uma radiação pouco intensa. A energia mínima pertence ao fotão ($h\nu$). Com efeito, um electrão é de massa tão pequena, que basta um só fotão para o perturbar pelo efeito de Compton.

Para evitar isto é necessário uma radiação de pequena frequência, dado que a energia do fotão é directamente proporcional à frequência. Daqui se inferem duas exigências, que são contraditórias, a saber, para determinar a posição do electrão, devemos utilizar uma radiação de pequeno comprimento de onda e, assim, determinamos o seu impulso. Sempre que o comprimento de onda e a frequência se relacionam inversamente, devemos utilizar uma radiação de grande comprimento de onda (λ).

⁽⁹⁾ Assim, Heisenberg introduz frequentemente as experiências ideais, realizadas nessas condições, prescindindo do defeito natural da operação e dos instrumentos usados. Evita, entretanto, a objecção que pretende fundamentar, mostrando que os limites que possa revelar a experiência proveniente da natureza das coisas. Não importa se tais experiências possam ou não ser realizadas, basta, em princípio, que sejam “realizáveis”, mesmo que a técnica possa ser muito complicada. Basta que a experiência não entre em contradição com as leis fundamentais da física. O uso de tais experiências permite-lhe tirar todas as consequências teóricas possíveis, que, certamente, a realização prática reduziria consideravelmente. (HEISENBERG, 1982, p. 49). Pelo impacto com o fotão, o electrão recebe, pelo efeito de Compton, um impulso de retrocesso da ordem de $h\nu/c$.

O fóton, que deve ser reflectido pelo electrão, possui uma energia $h\nu$, que corresponde à quantidade de movimento.⁹

O impulso de retrocesso não é exactamente conhecido, mas somente com certa "indeterminação", pelo facto de que a direcção do fóton incidente é desconhecida. Pois, pode formar com o "eixo óptico" um ângulo qualquer, nunca superior a ϵ , podendo tornar pequeno o objectivo e precisando melhor o impulso. Logo, deste modo, se determina de forma incorrecta a "posição". Assim, para a indeterminação do impulso do fóton, teremos:

$$\Delta p = h\nu \mid c \cdot \text{sen}\epsilon$$

Mas, a indeterminação da posição segundo as leis da óptica, será:

$$\Delta q \approx \frac{\lambda}{\text{sen}\epsilon}$$

sendo $v = c/\lambda$, surgindo para o produto de ambas as indeterminações:

$$\Delta p \cdot \Delta q \approx h$$

Isto significa que ambas as indeterminações se relacionam inversamente. Uma maior precisão, na posição, implica uma maior indeterminação no impulso e *vice-versa*, sendo impossível determinar ambas conjuntamente.¹⁰

Há uma insistência por parte de W. Heisenberg para assinalar que as relações de indeterminação

afectam a medida de um par de variáveis canonicamente conjugadas. As relações de incerteza não afectam o passado.

Por meio deste passado é, então, $\Delta p \cdot \Delta q$, o mais pequeno valor limite. Mas, Heisenberg apresenta, também, uma série de experiências para medir a posição que se descreve nas relações de indeterminação e uma outra série orientada para medir a velocidade ou o impulso (HEISENBERG, 1953, p. 31-41).

Uma vez que o impulso é proporcional à massa ($p = m \cdot v$), a imprecisão da medida, para as duas grandezas, depende da massa das partículas em jogo e não da imperfeição da operação humana nem dos instrumentos.¹¹

Aquilo que impede a precisão, na medida simultânea da posição e do momento, não é devido a nenhum tipo de defeito, mas trata-se, como diz Heisenberg, de uma lei natural da física.¹²

Gnoseologicamente referida, a indeterminação é um facto geral. A relação de incerteza valida para qualquer conjunto de grandeza canonicamente conjugada como é o caso da energia e do tempo: $\Delta E \cdot \Delta t \approx h$.¹³

Existe, assim, uma complementaridade entre as diversas propriedades observáveis no átomo, no sentido que o conhecimento de uma propriedade pode excluir o conhecimento contemporâneo de outra. (HEISENBERG, 1978, p. 113)

⁽⁹⁾ O valor de $h\nu/c$ resulta da relação métrica e dedutiva entre: $E = m \cdot c^2$ e $p = m \cdot v$, resultando: $p = mc = E/c$. Como $E = h\nu$, segue-se: $p = m \cdot c = h\nu/c$.

Pelo impacto com o fóton, o electrão recebe, pelo efeito de Compton, um impulso de retrocesso da ordem de $h\nu/c$.

⁽¹⁰⁾ "Le relazioni di indeterminazione riguardano il grado di esattezza raggiungibile nella conoscenza dei valori assunti simultaneamente dalle diverse grandezze che intervengono nella teoria dei quanti. Poiché queste relazioni non limitano la esattezza raggiungibile, per esempio, in una data misura isolata di posizione o di velocità, la loro importanza proviene soltanto dal fatto che ogni esperimento, il quale renda possibile una misura, per esempio, di posizione, perturba necessariamente fino a un certo punto la conoscenza della velocità." (HEISENBERG, 1953, p. 27-28)

⁽¹¹⁾ Uma vez que é inversamente proporcional à massa, a indeterminação aumenta quando esta diminui, sendo alarmante a nível atómico e subatómico (podemos considerar um electrão). No sistema C.G.S., a constante de Planck – quantum actionis – é da ordem de $10 \cdot 27 \cdot h$ ($h = 6,6256 \times 10^{-27}$ erg.seg.), sendo a massa do electrão, também, da ordem dos $10 \cdot 27$. O produto das indeterminações da sua velocidade (Δp) e da posição (Δx) será aproximadamente a unidade, o que quer dizer que o valor de uma indeterminação é o recíproco do valor da outra e, portanto, quando uma tende para zero, a outra tende para infinito: $\Delta x \rightarrow 0$; $\Delta p \rightarrow \infty$. A precisão na medida da velocidade implica a impossibilidade absoluta da determinação da posição.

⁽¹²⁾ As relações de "incerteza" são, segundo W. H. Heisenberg leis naturais da física atómica, não sendo puramente métodos.

⁽¹³⁾ Assim, na 6º Congresso Solvay (Bruxelas, 1993), N. Bohr, fazendo uso da teoria da relatividade, refutou a "gadanhenexperiment", considerado o mais duro ataque contra as relações de indeterminação. Einstein, pretendeu, também, mostrar uma alteração ao princípio da indeterminação (HEISENBERG, 1974, p. 62).

Logo, o limite que, na realização de medidas, admitia o físico clássico como proveniente do defeito na execução, nas relações de indeterminação demonstram que não se trata de um limite prático, mas antes deveremos falar de um limite teórico, imposto pela natureza mesma.

3.4 – O esquema da física clássica deve objectivar-se como existente no espaço e no tempo dos processos que seguem leis fixas. Mas, finalmente, releva-se o limite intrínseco no aspecto não intuitivo dos fenómenos atômicos, referenciados pela constante de Planck.

As relações de indeterminação, em oposição ao determinismo clássico, põem de manifesto a impossibilidade de um conhecimento exacto do estado presente de um sistema e, portanto, limita o cálculo do seu estado futuro.

Epistemologicamente, o conhecimento do sistema é possível só dentro de uma certa indeterminação, isto é, conhecemos, somente, com certa probabilidade. Esta manifesta o carácter essencialmente estatístico das leis da mecânica quântica.

Todas as experiências estão submetidas às leis da mecânica quântica e, particularmente, às relações de indeterminação, parecendo que a lei de causalidade estará verificada pela Mecânica Quântica (HEISENBERG, 1927, p. 197-198). Sem as incertezas de Heisenberg não seria possível quer a Mecânica das Matrizes, quer a Mecânica Quântica.

4 – Interpretação de Copenhague

4.1 – O resultado surpreendente a que se chegou, mediante a experiência de W. Heisenberg, provocou a estupefacção dos estudiosos da natureza física, suscitando múltiplas leituras, que se poderão sintetizar nas seguintes afirmações:

- O electrão possui, em cada instante, uma posição e uma velocidade indeterminadas e não as poderemos conhecer;
- Não será lícito atribuir simultaneamente ao electrão a posição e a velocidade, bem determinadas. Parece incompreensível, se colocarmos a ilicitude como uma atribuição de parte do observador.

Será conveniente desenvolver alguns aspectos da posição de Copenhague (defendida por N. Bohr, M. Born, W. Heisenberg, P. Dirac, etc.) e que se conhece como interpretação “ortodoxa”.¹⁴

A leitura de Copenhague não recebe igual adesão, tendo como adversário: A. Einstein; L. DeBroglie e E. Schroedinger.

A interpretação de Copenhague inicia-se com um paradoxo: não poderemos, não medir o mundo microscópico com instrumentos macroscópicos. Qualquer experiência é descrita em termos de Mecânica Clássica, sendo utilizados, também, para expressar o resultado. Assim, resulta que os referidos termos se encontram limitados, na sua aplicação, pelas relações de indeterminação. Não concordam com a natureza e, muito embora, não se pode nem se deve evitar o seu uso. Em mecânica quântica, para se traduzir o resultado de uma observação será escrita em “função da probabilidade”, a qual inclui o facto, com precisão limitada, pelas relações de indeterminação, o nosso conhecimento *de facto* e o possível erro na medição. Mas, se esta função vem determinada só no momento inicial da observação, é possível segundo as leis da teoria quântica, calculá-la em todo o tempo. Contudo, a função de probabilidade, ou de matriz estatística, não representa um decurso de sucessos que se desenvolve ao longo do tempo, sem que se realize uma nova medida, dado que representa somente uma tendência para os sucessos e para o conhecimento dos mesmos. (HEISENBERG, 1982, p. 58-61)

⁽¹⁴⁾ A interpretação da Escola de Copenhague foi introduzida, poucos meses após a sua elaboração, ao ser apresentada perante a opinião pública, em Outubro de 1927, na física primeiramente na Assembleia Geral, no Congresso de Volta em Como e, posteriormente, no Congresso Internacional de Física, Solvay, em Bruxelas. (HEISENBERG, 1982, p.56).

Logo, a “função de probabilidade” contém um elemento objectivo (a tendência ôntica da partícula onda) e um elemento subjectivo (conhecimento incompleto). O resultado não pode ser previsto, mas somente a probabilidade de certo resultado.¹⁵

É a própria observação que muda a “função de probabilidade” de maneira descontínua, onde os eventos são possíveis, o que realmente tem lugar.

A mecânica quântica substitui a descrição objectiva da natureza pela mais modesta leitura das situações. Aquilo que se observa não é a natureza *per se*, mas, antes a natureza que está exposta aos métodos de investigação.

4.2 – Segundo a interpretação de Copenhague, é fundamental o princípio de complementaridade de N. Bohr, segundo o qual: dois aspectos são complementares um do outro, sendo ambos necessários para a descrição de fenómenos que se excluem mutuamente. Logo, a confirmação corpuscular do mundo atômico é complementar da configuração ondulatória. A referida complementaridade salienta-se em muitos aspectos da teoria dos *quanta* de Max Planck.

A interpretação de Copenhague considera como completa e definitiva a teoria quântica com as características de indeterminação, complementaridade e probabilidade.

Heisenberg classifica as críticas em três grupos:

1. mudar a filosofia, aceitando a física;
2. admitir como adequada a interpretação de Copenhague, se os resultados são os previstos, procurando modificar a teoria quântica;
3. manifestar insatisfação no tempo pelas conclusões filosóficas da interpretação

ortodoxa. (HEISENBERG, 1982, p. 96-100)

Alguns dos oponentes à interpretação de Copenhague movem-se na linha dos supostos “variáveis ocultos”, cuja crítica se toma como modelo. As leis da teoria quântica determinam estatisticamente o resultado de uma experiência, de maneira que supõem a existência de variáveis desconhecidas, que escapam à observação, mas que determinam a experiência. Entretanto, se a teoria quântica, na qual se apoia o próprio Bohm, permanece invariante, as variáveis desconhecidas não podem ser encontradas na descrição de processos reais.

Na realidade, a existência de tais variáveis não poderão ser uma suposição motivada pela utilização de modelos intuitivos na interpretação do mundo atômico.¹⁶

4.3 – Como a natureza que estuda a ciência física é a natureza submetida a uma série de experiências, que põem a claro certos fenómenos, é fácil apreciar que esta manipulação tem que fazer parte da interpretação da teoria, sobretudo, porque não temos conhecimento intuitivo da natureza, mas somente através das experiências.

O mais representativo dos oponentes à interpretação ortodoxa, na linha de uma transformação da teoria que permita uma interpretação diversa, trata de modificar a Mecânica Quântica, para acertar a sua estrutura à clássica expressão, que não pode ser deduzida do formalismo e nele crê-se encontrar uma inconsistência na interpretação de Copenhague.

4.4 – Entre os opositores que se movem na linha do ideal de objectividade, há que contar com Schrödinger, que quer acrescentar a objectividade, rejeitando o que sejam as ondas de probabilidade, acabando-se por negar os saltos quânticos. Mas,

⁽¹⁵⁾ Si-può dire forseche la teoria dei quanta corresponde a questo ideale nel modo più ampio possibile. Indubbiamente la teoria dei quanta non contiene dei veri e propri tratti soggettivi, non introduce la mente del fisico come parte dello evento atomico. Ma esse parte della divisione del mondo in “oggetto” e resto del mondo e dal fatto che al meno par il resto del mondo ci serviamo dei concetti classici per la nostra discrizione. .

⁽¹⁶⁾ “Le leggi della teoria del quanta sono tali che i parametri ignoti inventati ad hoc non possono mai venire osservati. Le decisive proprietè de simmetria sono così distrutte se introduciamo i parametri ignoti come un entità fittizia nell’interpretazione della teoria.” (HEISENBERG, 1982, p. 161).

esquecem que só as ondas, no espaço de configuração, são ondas de probabilidade, enquanto que as ondas tridimensionais da matéria ou da radiação são tão “reais” como as partículas, manifestando a continuidade dos processos.

Contudo, o elemento de descontinuidade aparece. Na interpretação de Copenhague está contido na passagem do possível ao efectivo e Schrödinger não apresenta alternativa.

4.5 – Iguamente, a oposição de físicos como A. Einstein e M. von Lawe à interpretação de Copenhague enveredam como pelos adversários da objectividade. Mas, é necessário dizer que a Mecânica Quântica não é uma teoria completa, pois não nos informa sobre aquilo que sucede, independentemente das observações, nem do que sucede entre duas observações. Heisenberg responde que a física aspira à descrição e inteligência da natureza, enquanto tal depende da “linguagem” como único meio de comunicação. (HEISENBERG, 1982, p. 168-169)

As palavras da linguagem representam os conceitos da vida quotidiana e da física clássica e neste domínio é onde se apresentam com meios não ambíguos de comunicação.¹⁷

Heisenberg adverte que a interpretação da Escola de Copenhague não é positiva, pois não considera as percepções sensíveis do observador como elementos da realidade, unicamente coloca em relevo a ilegitimidade, melhor, a impossibilidade de uma extrapolação para o mundo atómico dos conceitos, provenientes da vida quotidiana ou da física clássica.¹⁸

Na mecânica clássica, conhecido o estado do sistema, todo o resto se deduz com precisão

matemática. As grandezas são objectiva e univocamente determinadas, se medirmos e soubermos que encontraremos um valor determinado. O previsto pelo cálculo, supondo a imperfeição do agir humano e dos instrumentos, dados os mesmos antecedentes, refere as consequências.

Entretanto, em mecânica quântica, dado esse prévio conhecimento, o valor de uma grandeza não está geralmente determinada de modo unívoco, sendo marcada pela analogia de variáveis. Poderemos encontrar muitos valores, não se podendo prever o êxito da operação, pois dados os mesmos antecedentes podem dar-se resultados diversos, cuja verificação pode ser prevista só em relação com a sua probabilidade. Assim, enquanto que em mecânica clássica a categoria dominante será a “predeterminação”, em mecânica quântica afirma-se pela “probabilidade”.

5 – Da Epistemologia à Ontologia

5.1 – Uma teoria é uma estrutura matemática com uma semântica na física. A intenção da interpretação de Copenhague teria que ser uma semântica mínima da teoria quântica.

Assim, se julgou da interpretação de Copenhague que o colapso da função de onda, por um observador, pareceu algo de diferente.

A onda não é nada senão “probabilidade”. É probabilidade e isto significa que é uma expressão do conhecimento, que pode ser adquirido por experiências. (VON WEIZÄCKER, 1991, p. 13-15)

N. Bohr sempre insistiu que o observador separado é pre-condição do que assumiu, que era a

(17) “La richiesta di descrivere ciò che accade nel processo teoretico quantico fra due successive conservazioni è una contraddizione in adiecto, gianché la parola descrivere si riferisce allo del concetti classici, mentre questi concetti non possono venire applicati nello spazio che intercorre fra la conservazioni; possono sob tanto venire applicari nei ponti d’osservazione” (HEISENBERG, 1982, p. 171-172.)

(18) “Si possono aggiungere alcune osservazioni sulla struttura formale di tutte le controproposte fin qui avanzate contro l’interpretazione de Copenhague della teoria dei quanta. Tutte queste proposte si sono trovarte concrete e sacrificare le essenziali proprietà di simmetria della teoria dei quanta (ad esempio, la simmetria fra onde e particelle o fra posizione e velocità. Perciò possiano bien supporte che l’interpretazione de Copenhague no più essere evitata se el considerato queste proprietà di simmetria. come l’invariante di Lorentz nelle teoria della relativita come un carattere genuino della natura, ed ogni nuovo esperimenti viene e convalidare questa concrezione” (HEISENBERG, 1982, p. 172-173).

interpretação concreta da teoria quântica. O físico dinamarquês nunca procurou descrever o observador pela teoria quântica e permaneceu completamente céptico.

Mas, segundo K. Von Weizsäcker, o observador pode ser incluído na interpretação de Copenhague.

Contudo, Kochen afirmou que é a estrutura matemática que expressa a ideia de que uma parte do mundo está observando a outra parte. Trata-se de uma posição correcta e que resume a interpretação de Copenhague, porque tradicionalmente o observador não estava incluído. (VON WEIZÄCKER, 1991, p. 19-21)

5.2 – A dinâmica será definida no espaço de Hilbert como representação unitária do grupo aditivo de translações, no tempo, sem uma lei dinâmica. A teoria quântica não se pode explicar, tal como se encontra na indeterminação, a qual necessita do tempo (HOUSTON, 1959, p. 30):

$$\begin{aligned}\Delta x \cdot \Delta px &\geq h/4 \pi \\ \Delta y \cdot \Delta py &\geq h/4 \pi \\ \Delta z \cdot \Delta pz &\geq h/4 \pi \\ \Delta E \cdot \Delta t &\geq h/4 \pi.\end{aligned}$$

Segundo o esquematismo matemático, o princípio da interminação de W. Heisenberg, pela lógica formal moderna, não é um axioma, mas antes trata-se de um “teorema”, dado que se deduz e é apresentado como forma de o apresentar metricamente pelo espaço de Hilbert.

Para a ciência física, o indeterminismo de Heisenberg terá de ser apresentado como um princípio ou axioma por necessidade e universalidade da gnoseologia da Mecânica Quântica.

5.3 – O indeterminismo das leis estatísticas da Mecânica Quântica é simultaneamente métrico e real.

5.3.1 – Métrico, porque as variáveis simbólicas são “aleatórias”, tal como se define no princípio;

5.3.2 – Real, porque a partícula-onda pode tomar n-posições e n-variações no espaço-tempo.

Assim, esta forma de indeterminismo funda-se na causalidade potencial ou probabilidade da partícula-onda, que está *in fieri*. O fundamento ontológico, para a indeterminação real, encontra-se na probabilidade de x, y, z e $p = m\mathbf{v}$ da partícula-onda, a qual vai adquirindo novos estados de perfeição, como se visualiza pela equação de Heisenberg (BORGES DE MENESES, 1986, p. 345).

$$\Delta(m \cdot v) \Delta x = \Delta p \cdot \Delta x \geq h$$

$$\Delta E \cdot \Delta t = (p \cdot \Delta p | m) \Delta r | v = \Delta p \cdot \Delta r \geq h; \Delta E \cdot \Delta t \geq h.$$

Um dos grandes avanços quânticos está implícito neste axioma fundamental, o qual definiu as características holísticas e aleatórias para as medidas, tendo conduzido a uma nova perspectiva de ordem filosófica, desde a ontologia até à fenomenologia passando pela epistemologia geral. (KANE, STERNHEIM, 1988, p. 677)

Conclusão

Não é certo que o determinismo seja – *conditio sine qua non* – para a existência da ciência. Se bem que é verdade que existe certo nexos entre ciência e determinismo, que não se dá em exacta correspondência entre antecedentes e consequentes.¹⁹

Logo, a natureza está determinada pelas relações de incerteza para actuar segundo leis expressas pela mecânica quântica. A interpretação da Escola de Copenhague em mecânica quântica, longe de destruir a imagem do Universo microscópico, como

⁽¹⁹⁾ Fundamentalmente, o indeterminismo que se descobriu no mundo atómico poderá, gnoseologicamente, chamar-se um determinismo atenuado. Mesmo que na física atómica não se diga que, dados certos antecedentes, tudo possa acontecer. Se diz que só, dados os mesmos antecedentes, surgem novas possibilidades para a evolução do sistema, mas as possibilidades são bem determinadas relativamente à probabilidade.

“cosmos”, pretende descobrir esta imagem até às próprias partículas constitutivas da natureza com as suas propriedades de simetria.²⁰

Com efeito, pensou-se que o princípio de indeterminação negava e invalidava o princípio de causalidade (JANS, 1963, p. 79-81). Devemos ter em consideração que os dois princípios se movem em planos distintos, enquanto que o princípio de indeterminação de Heisenberg é um princípio “físico”, o princípio de causalidade é “metafísico”. Mas, não se pode dizer que o princípio de causalidade já não tenha aplicação na física atómica (GOMIDE, 2001, p. 211-214).

O determinismo físico pretende ir da causa para o efeito e o princípio de causalidade, ao nível ótico, do efeito para a causa, ultrapassando a ordem da temporalidade.

Referências Bibliográficas

- BORGES DE MENESES, R. D. Leis da Física: ciência, filosofia e teologia. **Humanística e Teologia**, Porto, n. 7, 1986.
- _____. O princípio de incerteza de W. Heisenberg: física e filosofia. **Humanística e Teologia**, Porto, n. 22, 2001.
- EINSTEIN, A. **The Meaning of Relativity**. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 1945.
- GOMIDE, F. U. Consciência Livre e Indeterminismo da Física Moderna. **Communio**, Rio de Janeiro, n. 14, 2001.
- HEISENBERG, W. K. **Física e Filosofia**. Milano: Il Saggiatore, 1982.
- _____. **I principi fisici della teoria dei quanti**. Torino: Boringhieri, 1953.
- _____. **Diálogos**. Lisboa: Verbo, 1987.
- _____. **Mutamenti nella basi della Scienza**. Torino: UTET, 1978.
- _____. **Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie**. Stuttgart: Herzel Verlag, 1958.
- _____. **La imagen de la naturaleza en la física actua**. 2.ed. Barcelona: F. Seiz Barral, 1969.
- _____. Über den anschaulichen Inhalt der Quanten theoretischen Kinematik und Mechanik. **Zeitschrift für Physik**, Berlin, n. 43, 1927.
- _____. **Das Naturbild der heutigen Physik**. Hamburg: Rowolt Verlag, 1955.
- _____. Más allá de la física. In: _____ **Atravesando fronteiras**. Madrid: BAC, 1974.
- HOUSTON, W. V. **Principles of Quantum Mechanics**. New York: Dover Publications, 1959.
- JANS, H. Causaliteit in the quantum mechanics. **Bijdragen**, Nijmegen, n. 24, 1963.
- KANE, J. W.; STERNHEIM, M. M. **Physics**. 3. ed., New York: John Wiley and Sons, 1988.
- SELVAGGI, F. **Causalità e Indeterminismo**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1964.
- VON NEWMAN, J. **Mathematical Foundations of Quantum Mechanics**. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- VON WEIZSÄCKER, C. F. F. El significado de la teoría cuántica. **Analogia**, México, n. 5, 1991.

⁽²⁰⁾ Apesar das propriedades de simetria, Heisenberg fala da harmonia oculta do Universo e de que a observação da ciência se levanta e essa alta região, donde procede a ordenação do mundo. (HEISENBERG, 1974, p. 76)

Ensaio sobre o “Primado da Razão Prática” e a lição dos clássicos, com particular referência a Aristóteles

Essay on the “Primacy of the Practical Reason” and the lesson of the classics, with particular refernce to the presence of Aristotle

Fabiano Stein COVAL

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumo

O presente artigo divide-se em duas partes: em um primeiro momento trata de apresentar analiticamente os principais problemas e tendências do fenômeno que hoje se convencionou denominar reabilitação da filosofia prática com especial atenção às influências do pensamento aristotélico em diversos autores de inquestionável relevância no panorama filosófico contemporâneo; no segundo momento, visa abordar noções centrais da ética aristotélica e sistematicamente relacioná-las com o pensamento ético hodierno.

Palavras-chave: Aristóteles, Filosofia Prática, Dialética, Filosofia Analítica, Hermenêutica.

Abstract

The present paper is divided in two parts: at a first moment it treats to present in an analytical way the main problems and tendencies of the phenomenon that today is stipulated to call rehabilitation of the practical philosophy with special attention to the influences of the aristotelian thought in several authors of unquestioned relevance in the contemporary philosophical panorama; at sequence, at as the second moment, it aims to approach central notions of the aristotelian ethics and sistematically to relate them with the modern ethical thought.

Keywords: Aristotle, Practical philosophy, Dialectics, Analytic Philosophy, Hermeneutics.

Φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν
(O homem é, por natureza, um animal político)

Aristóteles, *Política*, 1278 b 19

Projeto à Guisa de Introdução: A ética de Aristóteles no meio de nós

Este é um estudo da Ética de Aristóteles, convém enfatizar. E um estudo da presença da mesma no pensamento contemporâneo e de em que medida esta mesma ética pode ser uma alternativa viável à falta de paradigmas da Filosofia. Perguntamos: *A ética aristotélica pode dar conta dos problemas que as éticas modernas pretendem resolver?*¹

Tudo nos leva a crer que uma tal ética, que tem como um de seus pilares a questão da virtude, ou excelência, como melhor se traduz 'αρετή é impossível fora da *polis* e ao Homem contemporâneo, que experimenta uma realidade sócio-político-econômica de "liberdade" radicalmente diferente da vivenciada pelos gregos clássicos. Além disso, parece que o *ethos* atual, que colocou em destaque os valores da autonomia pessoal e da tolerância, exige uma ética no mínimo diferente, e talvez oposta, daquela aristotélica. Afinal, do ponto de vista das éticas modernas, uma teoria moral que justifique a excelência de um determinado modo de vida ou conduta sobre outros, estaria na contramão da requerida tolerância que emerge do pluralismo cultural da sociedade moderna.

Ocorre que é exatamente neste ponto que podemos sustentar uma ética aristotélica *contra* ou em *colaboração* com as éticas modernas; defender a sua exclusão do debate moral seria a prova de uma falta de entendimento ou equívocos na interpretação da mesma mas se não é suficiente demonstrar a capacidade da ética aristotélica de orientar o agir moral ou a sua capacidade de resolver os problemas que os atuais pensamentos morais não solucionam, é preciso encontrar o lugar onde situar a ética das virtudes no atual *ethos* liberal e democrático (embora seja razoável admitir que a experiência moral não deva ser reduzida

plenamente às vivências sócio-políticas e nem tampouco limitada ao *ethos* liberal).

A ética aristotélica não é, com efeito, contrária ao novo *ethos* e nem incompatível com os ideais dele. Se tal ética não tende para um ideal egoísta de vida boa — como pretendemos demonstrar —, mas a uma concepção de justiça que comporta a colaboração entre cidadãos, se tal ética exige como condição para sua realização uma sociedade que permita o exercício da liberdade, posto que a *excelência* humana não pode realizar-se a não ser no exercício da liberdade, então a ética de Aristóteles, caso não possa substituir inteiramente, poderá debater em condições de igualdade e dar conta dos paradoxos ético-políticos da mesma forma que as éticas modernas. O que a ética aristotélica renuncia não é ao ideal de liberdade, mas ao ideal de liberdade que exclua uma concepção de vida boa e perfeição.² Além disso — somos forçados a admitir — se negamos a uma concepção de vida boa é para substituí-la por outra... que se imporá! Afinal, se permanecermos no nível da liberdade absoluta que cada um tem para escolher seus próprios fins e, tal qual uma mônada — "sem portas e sem janelas" — não precisar prestar contas ou justificar tal escolha a ninguém, então podemos compor um *Réquiem* a Ética e dar início a uma preocupação excessiva e desumana com as políticas de segurança... sim, se o pensamento moral não oferecer fins e valores, se não for em certa medida normativo, então não se trata de pensamento moral e passa a vigorar o caos. Uma tal coisa pode ser relevante, mas não pode ser denominada de Ética.

A ética das virtudes não nega a existência de princípios normativos universais e compartilhados por todos. O que nega é que tais princípios possam ser determinados de modo prévio, imediato e óbvio, porque neutros e/ou puramente formais, como pretendem as éticas modernas e, neste caso, especialmente

⁽¹⁾ Quando falamos em "éticas modernas" pensamos especificamente nas éticas deontológica, utilitarista e do discurso. Isso ficará mais claro na seqüência deste estudo.

⁽²⁾ Em sua crítica à talvez mais importante elaboração ética contemporânea (A Teoria da Justiça de John Rawls), Michael Sandel em seu *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press) apresenta-nos exatamente como as éticas modernas de um modo geral fracassam ao excluir um ideal de vida boa, ao rejeitar um *télcos* para a vida humana.

a rawlsiana e a habermasiana. A ética aristotélica propõe princípios universais que deverão ser reconhecidos por todos, mas nunca de maneira imediata: tal reconhecimento exige que a razão prática seja previamente preparada pela educação e pela prática das virtudes. Vejamos o que diz o próprio filósofo de Estagira:

Εἰ δ' οὖς, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, ἔθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπεικέσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἔκοντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμέσοις κατὰ τινα νοῦν καὶ ταξιν ὀρθην, ἔχουσιν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖς πατρικὴ πδόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκάϊον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἡ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὅτος ἢ τινος τοιούτου· ὁ δὲ εἰσόςμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λογος ὦν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. (Daí, como temos dito, o homem chamado a ser bom deve receber uma educação e os hábitos do homem de bem e, em seguida passar seu tempo em ocupações virtuosas e não praticar ações vis, nem involuntariamente nem voluntariamente, e isto poderá ser realizado por aqueles que vivem segundo uma regra inteligente e uma ordem perfeita, se bem que a autoridade paterna não possui nem a força e tampouco a capacidade coercitiva, nem também, em geral, a possui a autoridade de um homem só, que não seja rei ou qualquer coisa do gênero: a lei, por sua vez, dispõe de poder coercitivo, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência.)³

A perspectiva aristotélica, que afirma a verdade do bem, não nega a pluralidade, antes, resgata o pluralismo por meio da dialética e do diálogo, pois o próprio Aristóteles, e dizer isso soa como *flactus voce*, conhecia bem as diferenças entre cada *polis* e as diferenças no interior de cada *polis*.

Isso posto, ficam genericamente delineados os pontos que serão desenvolvidos ao longo deste estudo. Mas, antes de tudo, é conveniente estabelecermos um contato, ainda que superficial, com alguns dos principais conceitos da ética aristotélica, posto que são eles que serão resgatados pela filosofia contemporânea. Naturalmente, dada a natureza deste estudo e a audácia do tema – como se pode ver pelo próprio título –, alguns aspectos não serão devidamente desenvolvidos – e isto seria até inadequado – como os modelos utilitarista, rawlsiano e habermasiano.

Ainda ao modo de uma introdução um elogio da tradição:

Certamente é completamente dispensável tecer longas explicações que justifiquem a escolha de um ou de outro pensador ou corrente filosófica como modelo de reflexão para compreender e, quiçá, resolver determinados problemas que perpassam a existência humana, posto que o desenvolvimento mesmo do estudo a respeito de tal pensador ou corrente, ou a exposição do mesmo, será o critério e a garantia da viabilidade do projeto que o pesquisador tem em mente⁴. Entretanto, talvez as coisas não sejam assim tão simples e, se admitirmos que possa haver uma só pessoa que questione a validade de um pensamento, é no mínimo prudente que se lhe justifique, seja esta uma justificação *ad intra* ao sistema proposto, seja ela *ad extra*, e neste caso tem-se uma maior possibilidade de uma aceitação por parte dos interlocutores.

⁽³⁾ Arist. Ética a Nicômaco, 1180 a 14-23; cf. id, 1179 b 31 - 1180 a 4. As citações desta obra são feitas com base no texto grego e as traduções são deste autor e diferentes especialistas (v. Bibliografia)

⁽⁴⁾ E não devemos esquecer a possibilidade de uma escolha deste tipo ser fundamentalmente uma opção a-racional.

Ora, este é um estudo sobre a Ética Aristotélica e é sobre ela que será devotada a maior atenção. E tendo em vista o que foi dito acima, seria lícito supor que surja a pergunta: “mas qual seria o interesse e a viabilidade de tal Filosofia, cronologicamente já tão distante de nós?” Para início de conversa, não só o interesse da Filosofia de Aristóteles — como o interesse de toda a Filosofia Antiga —, pode ser situado em dois níveis: em primeiro lugar, como objeto de “mero” estudo e esforço de novas interpretações, cujo resultado será, sejamos francos, o de uma erudição evidentemente respeitável e de uma capacidade de debate com outros pensamentos seguramente desejável, mas nada além disso — se é que isso é pouco! E em segundo lugar, como resposta possível e coerente aos problemas da Filosofia, pois o fato de estar “cronologicamente distante” não a torna menos capaz desta proeza, desde que os grandes problemas filosóficos são, *grosso modo*, os mesmos ontem e hoje. Não é o caso, e ninguém admitiria tal hipótese, de simplesmente “transportar” todo o conjunto do monumental pensamento clássico, posto que em seu processo de edificação havia influências de um contexto que já não é mais o mesmo, mas de realizar um esforço para, humildemente, podermos “enxergar” em que medida um conceito, uma idéia, uma solução permanece atual e, não raro, presente no pensamento contemporâneo sem que, às vezes, seja sequer percebida.

Se esta *intentio* presente na segunda dimensão da retomada do Pensamento Antigo não é algo tão óbvio, é porque possivelmente se trata da resposta que aspiramos: todo o “óbvio” do pensar contemporâneo tem se mostrado dolorosamente ineficaz! A nossa civilização se universalizou, mas paradoxalmente foi tomada por um vazio ético sem precedentes. E quando se diz “sem precedentes” quer-se dizer: “não assistido no passado”. Será então o passado tão inócuo?

Mas fariam ecoar brados de revolta os inconseqüentes — e às vezes inconscientes — repre-

sentantes do niilismo, dizendo que isso representa um “repetir palavras”, uma dependência que enfraquece o pensamento diante dos novos desafios. Nada mais falso... nada mais verdadeiro! Um pensar que se pretenda absolutamente autônomo e independente — na medida em que isso é possível — será dependente daqueles que exigem uma tal postura. E quem exige uma tal postura? Os mesmos que não se mostram capazes de dar conta da nossa tragédia. Os mesmos que, sem pudor, orgulham-se e defendem suas propostas para, imediatamente depois, destituí-las de qualquer força, de qualquer radicalidade, de qualquer efetiva racionalidade, tornando-as débeis. Um pensar novo não exclui a assunção de certos modelos já consagrados, e às vezes demasiadamente sobrecarregados por uma consagração inadequada. Repetir palavras pode não ser tão ruim quando não se tem nada de bom a dizer.

Do que se disse, encontramos o sentido da tradição: toda ciência, toda ética, todo pensamento é essencialmente tradicional. O “hoje” encontra seu valor e seu conteúdo mesmo nas riquezas que o “ontem” lhe concedeu, lhe herdou e transmitiu.⁵ É nosso grande desafio saber o que fazer com ele.

Podemos agora dar início à execução de nosso projeto: analisar sumariamente o panorama ético contemporâneo e, em seguida, relacionar sistematicamente algumas noções fundamentais da ética aristotélica com importantes escolas morais contemporâneas.

Prima Pars – Analytica

I

Tristes dias os nossos! Não podemos saber se outrora foram melhores mas poucos otimistas apostariam todas as suas cartas no possível alvorecer da paz e da felicidade. O curioso é que a proclamada crise generalizada pela qual passamos não inspira e

⁽⁵⁾ A este respeito é desejável uma leitura da obra *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura* (2ª ed. São Paulo, Loyola, 1993), do magistral H. C. de Lima Vaz, cuja segunda parte do capítulo primeiro aborda exatamente, e de maneira exemplar, a questão da Tradição, pp. 16 a 21.

tampouco produz bons resultados. Os filósofos, cientistas, políticos ou qualquer pessoa que esteja dignamente passando pela vida será incapaz de mostrar sinais de reação. Com efeito, tememos até, tamanha é a insegurança, atribuir os títulos “filósofo” a um, “cientista” a outro... ou a nós mesmos. O mundo tornou-se uma Babel: quem está dizendo o que e para quem?

A maior parte dos estudiosos afirmam com muita propriedade que a filosofia surgiu num momento de e graças a uma profunda crise. E a partir de Sócrates começaram a ser especificados os problemas que efetivamente mereciam atenção e que constituiriam o terreno mesmo do filósofo. Então a metafísica responderia o que é a realidade, a gnosiologia o que e como podemos conhecer, a ética o que devemos fazer e, no final, com mais ou com menos coerência, reunir-se-ia tudo num sistema e, graças à miraculosa razão, a vida se tornaria mais tranqüila.

Evidentemente muitas – e não raro contraditórias – foram as respostas. Mas as respostas ao menos existiam. E elas estavam para além de nosso falatório sobre os limites da consciência, sobre a impossibilidade de a verdade. E funcionavam! De Sócrates a Nietzsche houve sempre uma recôndita harmonia, um porto seguro. Sejamos francos: hoje pouco importa que Galileu quase tenha sido queimado, e que Giordano Bruno o tenha. Quem hoje estaria disposto a amputar a própria mão por uma opinião que ele, e somente ele, julga correta?

A despeito do desmoronamento das edificações metafísicas, gnosiológicas e morais, porém, uma constante se impõe: o homem é enquanto vivendo com outros homens. A ninguém é lícito o viver só! A ninguém tal audácia é possível. Desta constatação a inferência necessária é: pensemos o quanto quisermos sobre o Ser e a natureza do universo e dos entes, discutamos o que quisermos sobre o conhecimento, quiçá chegará o dia de uma nova verdade, mas não nos esqueçamos de pensar e discutir a convivência. Pois mesmo que não chegemos o dia de uma nova

verdade, chegará no mínimo o dia de uma nova paz. Ou não mais haverá homens. E mesmo a verdade se institui na dimensão da palavra: não palavras *balbuciadas* ao vento, mas palavras *ditas* ao outro. O outro – seu olhar, sua resposta, sua crítica, sua aceitação ou recusa – é a medida e o critério de *minha* verdade à medida que desejo que ela deixe de ser só minha afinal, uma verdade que é apenas minha pode também ser um grande engano... uma grande mentira.

Deve-se, entretanto, observar que isso não significa legitimar a primazia da razão prática sobre a razão teórica. Aliás, a disjunção razão prática *ou* razão teórica incorre na falácia da falsa dicotomia: há problemas específicos de uma e assuntos próprios de outra. Hoje, como em tantos momentos, a razão prática parece ser mais necessária que a razão teórica, mas a realidade humana não é a única existente e há tantos problemas *humanos*, tantas angústias, que derivam exatamente do mistério do mundo e não do mal que o outro nos faz.

Nesta perspectiva é que se situam as reflexões posteriores sobre a chamada razão prática e o problema político. Reflexões que se inspiram na obra de E. Berti (1935), célebre filósofo italiano e um dos maiores especialistas em Aristóteles deste século, em especial nos ensaios *La razionalità pratica tra scienza e filosofia* e *Il "primato" della politica*, ambos constantes na obra *Le vie della ragione*, publicado em Bologna pela editora Mulino em 1987, e na seqüência em obras do próprio filósofo de Estagira.

II

Os grandes pensadores da atualidade estão com seus olhos voltados ao problema ético. Como observa E. Berti, esse fenômeno tem sido chamado de reabilitação da filosofia prática, i. e., um esforço para tratar os problemas relacionados ao comportamento humano de um ponto de vista diferente do meramente científico. Inegavelmente, e apesar de

relevante, a filosofia não pode mais ser entendida como simples análise da linguagem moral, mas como uma tentativa de fundar racionalmente uma ética e uma política.

A expressão filosofia prática e a intenção que ela encerra são naturalmente aristotélicas. A sua sobrevivência foi seriamente ameaçada por I. Kant ao substituir a noção clássica de razão prática, associada ao conhecimento capaz de fundar uma ética e uma política, pelo simples “fato da razão”, a saber, primordialmente a noção postulada de liberdade⁶, excluindo dela qualquer caráter cognoscitivo.

O renascimento da filosofia prática, contudo, não ocorreu em polémica com Kant, em função do respeitável alcance e influência do pensamento kantiano até nossos dias, mas como resposta às insuficiências das ciências humanas ao elaborar um projeto ético-político. Veja-se, como exemplo primeiro, a Escola de Frankfurt e seu empenho em denunciar o caráter ideológico da sociologia weberiana e a presumível objetividade das ciências em geral, que estariam construídas sobre o ideal iluminista de domínio da natureza pelo homem e, daí, de domínio do homem pelo homem.

O contrário, todavia, das ideologias que inspiram as ciências ao indicar valores e normas, é a concepção irracionalista e decisionista do comportamento humano. Sobre este risco ocuparam-se K. Popper e H. Albert, propondo a aplicação do método do falsificacionismo às ciências humanas, o que voltou a ser criticado pela Escola de Frankfurt e seus mais recentes representantes, J. Habermas e T. Adorno, em função da incompatibilidade entre ciências da natureza, cujos enunciados podem ser falseados, e ciências humanas, que se ocupam com a sociedade em sua totalidade e somente podem ser

criticadas do ponto de vista da dialética, entendida como diálogo em que se confrontam as proposições das mesmas ciências humanas.

Caso à parte é a preocupação ética de inspiração analítica. Os filósofos analíticos, invocando a lei de Hume, segundo a qual não se pode passar de um enunciado descritivo a um prescritivo, negaram qualquer possibilidade de fundar racionalmente um discurso ético ou político. De fato, a lei de Hume está muito imprecisamente descrita em seu *Tratado da Natureza Humana*, mas foi devidamente teorizada por G. Moore com a nova denominação de falácia naturalista⁷, inaugurando com seus *Principia ethica* a reflexão ética de caráter analítico.

Pois é exatamente “per rispondere ai problemi posti dall’insufficienza delle scienze umane a fondare l’etica e dalla separazione tra scientificità ed eticità affermata dalla filosofia analitica, si è sviluppata la rinascita della filosofia pratica...” (BERTI, 1997, p. 157)

III

O renascimento da filosofia prática possui duas orientações bem distintas. De um lado a corrente histórico-filológica e de outro a corrente efetivamente teórico-sistemática. A primeira corrente, por sua vez, possui duas orientações, uma aristotélica e outra kantiana. No caso da orientação aristotélica⁸, foi enfatizado o fato de as sociedades antigas não terem conhecido a diferença entre Estado e sociedade civil, porque no lugar do Estado existia a *Πολις*, uma sociedade política que compreendia em si todas as sociedades articuladas nas várias famílias ou casas. Foi este tipo de estrutura que possibilitou a indissociável relação entre ética e política conhecida no mundo antigo. E foi a crença na existência natural da *Πολις* que permitiu compreender racionalmente a sua

⁽⁶⁾ Além dela Kant postulou a imortalidade da alma e a existência de Deus.

⁽⁷⁾ É falaz qualquer tentativa de fundar uma ética sobre a física, a metafísica ou as ciências em geral, em função da indefinibilidade da idéia de Bem ou, em outros termos, não se pode passar de uma proposição descritiva a uma proposição normativa.

⁽⁸⁾ Cujos representantes, entre outros, são Otto Brunner, autor de *Por uma nova história social e constitucional* (1970), e Werner Conze, *Staat und Gesellschaft in der früheren Epoche Deutschlands* (1958).

estrutura. Também nesta orientação alguns autores⁹ chegaram a defender a perfeita possibilidade de repropor os pensamentos de Platão e Aristóteles no panorama contemporâneo, graças ao modelo de reflexão aristotélico, o qual consegue um verdadeiro pensar racional sobre a ética, especialmente porque não matemático-científico e sim tópico-dialético¹⁰, afinal este método, e não o matemático, é o único capaz de explicar uma realidade mutável e contingente como é a das ações humanas. A orientação kantiana¹¹ é marcada por críticas, especialmente de M. Riedel¹², à filosofia prática aristotélica em função do menor valor que a razão prática possui em relação à razão teórica, pela sua incompreensão do valor do trabalho e pela sua incapacidade de justificar o poder político. Riedel vê na teoria contratualista aceita por Kant a possibilidade de justificar racionalmente a coercibilidade do direito. Mais explícito na filiação a Kant é E. Vollrath¹³, segundo quem o juízo político, em conformidade com Kant, é diferente dos juízos das ciências naturais, mas nem por isso é menos universal.

A corrente teórico-sistemática do renascimento da filosofia prática de inspiração aristotélica nasce do confronto e do diálogo entre as grandes correntes do pensamento contemporâneo, como a filosofia analítica, a fenomenologia, a hermenêutica e a Escola de Frankfurt, e conta com representantes de diferentes tradições filosóficas: o neo-escolástico Helmut Kuhn¹⁴, o hegeliano Joachim Ritter¹⁵ e o maior representante da hermenêutica, senão um dos maiores pensadores deste século, Hans-Georg Gadamer¹⁶. H. Kuhn pensa a reabilitação da filosofia prática em confronto com as ciências sociais e arroga para a filosofia o estatuto de detentora de um verdadeiro saber, para além de qualquer opinião ou conhecimento. Já J. Ritter vê na nova filosofia prática o *locus* de integração entre direito e moral, problemas separados pela filosofia moderna.

Finalmente, H.-G. Gadamer toma o conceito aristotélico de *ἡρόνησις* como modelo de sua hermenêutica.

IV

Se por um lado a filosofia analítica é em si mesma contrária à possibilidade de uma fundação racional para a ética, ou seja, nega a filosofia prática, por outro é graças a L. Wittgenstein e sua teoria dos jogos de linguagem das *Investigações filosóficas* que aparece uma nova concepção de linguagem que será o lugar privilegiado do debate acerca da fundação racional da ética, e exatamente por isso Wittgenstein e a filosofia analítica tornam-se interlocutores indispensáveis do debate ético contemporâneo. Além disso, a lei de Hume e mesmo a falácia naturalista estão em parte superadas pelo racionalismo crítico de K. Popper e H. Albert.

A crítica mais eficaz contra a filosofia analítica é a de Karl-Otto Apel, o qual mostra, também por fazer apenas análise da linguagem moral, como é necessário dispor de um critério que diferencie tal linguagem das outras formas de expressão linguística. A propósito da lei de Hume, Apel observa que a rigor não existem proposições simplesmente descritivas e que mesmo as assim consideradas vêm carregadas de uma certa valoração. Outro aspecto da crítica de Apel à filosofia analítica se refere à necessidade de uma moral mesmo para a lógica pura e para o método científico de tentativa e erro, que é o respeito por todos os participantes de uma certa comunidade pelas regras que regem a referida comunidade. Regras que no geral se referem à igualdade de direitos e de condições de debate entre os concernidos no debate ou na pesquisa.

⁽⁹⁾ Como Leo Strauss em *O que é a Filosofia Política* (1972) e Eric Voegelin em *A nova ciência política* (1961).

⁽¹⁰⁾ Esta posição também é defendida por Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie zur politischen Theorie* (1977).

⁽¹¹⁾ Cujos maiores nomes são os de Manfred Riedel, Ernst Vollrath, Annemarie Pieper, Günther Patzig e Karl-Heinz Ilting.

⁽¹²⁾ *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie* (1975).

⁽¹³⁾ *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft* (1977).

⁽¹⁴⁾ *Ist praktische Philosophie eine Tautologie?* (1972).

⁽¹⁵⁾ *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969).

⁽¹⁶⁾ *Verdade e Método*, 1960.

A filosofia analítica, ainda, também tem sido alvo de críticas feitas pela Escola de Frankfurt, em especial por meio de seu representante mais célebre, J. Habermas. Para Habermas a filosofia analítica é uma ideologia conservadora, que justifica o *status quo*, e à ela propõe uma filosofia dialética que termina por identificar-se com a hermenêutica, à medida que requer para si uma certa totalidade, apesar de Habermas ter também criticado Gadamer, acusando-o de conservadorismo pela sua valorização do pre-juízo, da tradição e da autoridade. A grande contribuição de Habermas à reabilitação da filosofia prática consiste em sua teoria da prática entendida como agir comunicativo e não como agir produtivo, centralizando na comunicação, i. e., na linguagem, o lugar de fundação da ética. Habermas exige que a comunicação não seja distorcida por falta de liberdade ou desigualdade entre os homens. Também aqui um contexto que pode ser absolutamente científico pressupõe uma moral. O problema desta teoria é que não se tem uma justificação positiva de valores como a liberdade e a emancipação, pois há uma fundação negativa da ética à medida em que é feita por uma crítica às ideologias.

Em síntese, o que une as críticas à filosofia analítica de um lado e mesmo a hermenêutica, seja com Gadamer e Heidegger, de outro, além do próprio Wittgenstein das *Investigações*, é que a comunicação, condição indispensável da lógica e do método científico, pressupõe uma comunidade, que deve fundar-se sobre algumas regras morais, caracterizando portanto a primordialidade da reflexão ética.

V

O complexo contexto de reabilitação da filosofia prática acima descrito é marcado sem dúvida por muitos aspectos positivos. Em primeiro lugar firmou-se efetivamente a necessidade de uma fundação racional para a ética e para a política como única

saída aos dilemas do decisionismo e do relativismo, do cientificismo moral, os quais significam substancialmente irracionalismo e, destarte, arbitrariedades, abuso, “prepotenza dell’uomo sull’uomo” (BERTI, 1997, p. 66). Tanto o liberalismo de inspiração analítica, o existencialismo e o tradicionalismo antidemocrático são expressões de respostas a tais riscos.

Talvez o mais importante tenha sido mesmo o fato de se ter evidenciado a natureza radicalmente diferente do pensamento científico e da reflexão filosófica, e da insuficiência das ciências humanas ao tentar oferecer uma ética. “(...) La razionalità pratica è diversa da quella scientifica, cioè è una razionalità che non si dovrebbe esitare a qualificare come specificamente filosofica.” (BERTI, 1997, p. 70)

Finalmente, um outro ponto positivo que marcou — e marca — a reabilitação da filosofia prática foi a compreensão da relevância da linguagem e da comunicação intersubjetiva. Apenas a discussão salva a reflexão moral do subjetivismo e do solipsismo. Com isso estamos diante do resgate da racionalidade prática como dialética, no sentido antigo do termo, ou seja, como exigência do correto argumentar, do debater sem sofismar. Os gregos antigos estão mesmo presentes e vivos no meio de nós. Ao menos Sócrates e Platão e Aristóteles, que reservaram à dialética o mais alto posto no seio da Filosofia.

Sobre esta base triangular (superação do irracionalismo, crítica ao cientificismo e dialética) pode ser edificado um novo edifício ético. Torna-se possível, também, construir o que Aristóteles chamava de silogismo prático¹⁷. É reintroduzindo a noção de fim que se pode fornecer motivos para agir e, a partir deles, senão obrigar, ao menos convencer, obter um certo consenso, embora sempre suscetível a discussões ulteriores, como é próprio da racionalidade prática.

Falta-nos, contudo, uma verdadeira antropologia filosófica. Em todos os tempos os grandes pensadores alertaram para a necessidade de uma correta compreensão do homem e todas as suas

⁽¹⁷⁾ Silogismo no qual a premissa maior contém a indicação do fim, a menor a indicação do meio (a ação necessária para atingir o fim em vista), e a conclusão o comando para agir.

dimensões para elaborar uma ética que não estivesse demasiadamente apartada de nossa condição. Se o princípio e o fim da ética é o humano, ela é possível sem uma antropologia? E neste ponto a filosofia contemporânea deixa muito a desejar. O trabalho está só começando e exatamente por isso os clássicos continuam a nos ensinar.

VI

No panorama da reabilitação da filosofia prática, entendida em seu sentido mais amplo, é preciso pensar a presença de Aristóteles. Habermas e Apel criticaram a concepção aristotélica de razão prática e questionaram sua viabilidade no presente. Não é verdade que para Aristóteles a racionalidade prática seja uma racionalidade imperfeita. É verdade que é inferior à teórica, mas por causa do objeto e não em si mesma. Enquanto a razão teórica conhece o necessário e imutável, a razão prática tem como objeto o imperfeito, o transitório, o contingente. Assim, para operar com este tipo de objeto, a razão prática é perfeitíssima: incapaz seria a razão teórica de conhecer o particular e o concreto. Por isso o conceito de razão prática é de extrema valia para as atuais reflexões éticas, como, aliás, percebeu H.-G. Gadamer.

Outra resistência ao aristotelismo na filosofia contemporânea é motivado pela desvalorização do trabalho nas obras de Aristóteles. As críticas a tal visão podem ser respondidas perfeitamente se pensarmos que Aristóteles, além de estar sob influência da ideologia de uma sociedade pré-capitalista que naturalmente desvalorizava o trabalho, procurou subordinar as atividades instrumentais (como é o trabalho) às atividades de tipo finalista e prático, como a política, e teórico, como a filosofia e as ciências em geral. Ora, trata-se meramente de uma questão de ponto de vista: em todos os momentos, e

ainda hoje, há detratores e apologistas do trabalho braçal... só não ouvimos muito o que dizem os trabalhadores braçais, para então dar razão a Aristóteles¹⁸.

Eliminadas estas dificuldades devemos reconhecer que o retorno de Aristóteles se impõe não só por razões de ordem histórico-filológico, mas também por razões de ordem teórico-filosófico à medida que a fundação da ética se faz por uma racionalidade específica, diferente daquela das outras ciências, a saber, pela **φρόνησις**, entendida como excelência do hábito, da prática, que é um fim em si mesma, e não excelência da produção (**ποιήσις**), que visa a um produto. Excelência da prática guiada pela razão, que não é científica (**επιστημονικόν**) mas opinativa (**δοξαστικόν**) ou calculativa (**λογιστικόν**), posto que discute as opiniões e calcula os meios relacionados ao fim, que é o viver bem.¹⁹

A perenidade da ética aristotélica se deve, especialmente, a seu caráter plenamente humano, pois não se faz por meio de valores transcendentais, inacessíveis ao homem que dispõe apenas e tão somente de suas faculdades naturais. Não é Deus quem nos faz agir²⁰, mas nós mesmos pela **φρόνησις**, ou seja, para usar a terminologia kantiana e insinuar certa proximidade, nossa ação é autônoma e não heterônoma, como seria se obedecêssemos a Deus. E por outro lado a ética de Aristóteles também não é relativista, como chegam a ser as éticas que abrem mão da transcendência, porque indica sempre um fim, que não é igual para todos os homens mas é o melhor para todos.

Que não haja equívocos. A ética aristotélica não é transcendentalista mas não está separada de uma metafísica. É impossível definir conceitos tão caros à ética, como bem e fim, sem uma metafísica. É esta é mais uma limitação da reabilitação da filosofia prática. É preciso superar esse "horror metafísico" presente na

⁽¹⁸⁾ Nós, humanistas, a partir de confortáveis escritórios, "lutamos" por condições dignas de trabalho a certos trabalhos e só! Mas, a um só tempo, reconhecemos a relevância destas atividades e não queremos ocupá-las. Por que?

⁽¹⁹⁾ Cf. *Ethica Nichomachea.*, VI 1, 5 e 7-8.

⁽²⁰⁾ Pois Deus não dá ordens, não precisa de nada. Cf. *Ethica Eudemia* VIII, 3.

filosofia contemporânea, provocado em grande parte por M. Heidegger, que identificou e confundiu toda a metafísica de Platão a Nietzsche, e pelo Positivismo, que em última análise fez a mesma coisa. Heidegger e o Positivismo são duas faces de um mesmo medalhão: a diferença é que o primeiro procurou destruir a metafísica para recriá-la ao seu modo e o segundo esforçou-se para destruí-la e esquecê-la para sempre. Os sistemas metafísicos não são uma e mesma coisa, são diferentes e irreduzíveis entre si: os argumentos usados contra um não valem contra outro. É sinal de ignorância e deveras simplista pensar a metafísica como um saber absoluto. É preciso, também a metafísica, ser entendida dialeticamente: problemática e sempre aberta.

Por isso, a razão prática não pode agir sozinha. Há sempre uma lacuna deixada pelo abandono da razão teórica. Se a dialética (no sentido clássico) é vital para a razão prática e necessária à razão teórica, também a própria estrutura da razão humana é dialética (no sentido mais moderno do termo): não há razão prática sem a teórica e vice-versa.

VII

Esta primeira e breve parte, a partir da constatação de nossa natureza essencialmente social e da tragédia que nos assola exatamente em função da falta de uma reflexão que ofereça uma compreensão adequada desta natureza, procurou *descrever*, em um primeiro momento, os vários aspectos da chamada reabilitação da filosofia prática contemporaneamente e alguns de seus autores mais importantes.

Esta descrição serviu de base para demonstrar aspectos positivos da citada reabilitação, os quais podem ser entendidos em seu conjunto como efetiva delimitação do campo de ação e do método próprio da filosofia.

Além disto, procuramos salientar a presença de Aristóteles e sua relevância no debate atual. E de

Aristóteles pudemos inferir a equivalência da razão prática e da razão teórica. Equivalência que nos abre para a necessidade de uma metafísica, ou ao menos de uma visão mais aberta das metafísicas, superando as interpretações heideggeriana e positivista da história da metafísica.

Seja para entender o lugar da razão prática, o papel da razão teórica, o método da ética ou as possibilidades de fundar racionalmente a uma, desde o início esteve presente o conceito de dialética, herança dos clássicos que hoje vem a ser unanimemente celebrado como meio para a construção, não apenas de uma ética, mas de um homem melhor.

Assim, podemos agora passar à uma investigação sistemática de que forma tal herança dos clássicos se faz presente em nossos dias, em particular Aristóteles, confrontando, ainda sistematicamente, idéias morais Aristóteles e várias posições éticas contemporâneas.

Secunda Pars – Sistemática

1. A ética de Aristóteles: brevíssima²¹ exposição

Ficou célebre a distinção aristotélica entre as ciências teóricas, as ciências práticas e as ciências poéticas. Evidentemente, a Ética (e a Política) está localizada naquela segunda ordem do saber e isso significa que a mesma se ocupa com os fins das atividades práticas, com a conduta do Homem.

Historicamente, a ética de Aristóteles – e daqueles que pensaram coisas parecidas no conteúdo ou no método – ficou conhecida como “eudemonista”, pois um dos eixos desta ciência prática é a Felicidade (ἐνδαιμονία). Mas o que seria essa “Felicidade”? A resposta, como é de se supor,

⁽²¹⁾ Que fique claro serem expressões deste tipo absolutamente incompatíveis com o pensamento de qualquer filósofo... e este autor tem consciência disto. Todavia, o foco deste estudo é outro que se demorar em todo o conjunto da ética de Aristóteles.

não é simples! Em linhas gerais, assim convém proceder — junto com nosso filósofo — para se chegar ao referido conceito: toda atividade, toda arte e toda conduta existe em função de um fim, que é definido como um *Bem*. Existem, contudo, fins relativos (que são desejados — ou perseguidos — em função de um outro fim ulterior), e um fim último e supremo (que é também o *Bem Supremo*), pois se os fins relativos fossem infinitos, os conceitos de *bem* e *fim* seriam esvaziados de seu conteúdo, efetivamente destruídos, afinal a idéia mesma de fim implica em um termo. Ora, é a tal Fim Supremo que Aristóteles identifica a idéia de Felicidade. Mas isto pode não esclarecer devidamente as coisas afinal, se a felicidade é o fim supremo, que fim é esse? Aristóteles é taxativo: trata-se da *excelência* (*ἀρετή*), ou seja, da realização plena e perfeita da função própria do Homem, que é a razão (pois a vida e a sensação nós compartilhamos com as plantas e os animais; apenas a razão é tipicamente humana).

Dentre as virtudes dianoéticas (ou da razão)²², é interessante destacar a *φρόνησις*, de tradução difícil: os latinos diziam *prudentia* (mas hoje a idéia de prudência está tão longe daquela dos clássicos que não convém usá-la, embora alguns o façam); atualmente costuma-se traduzir por *sabedoria* ou por expressões que revelam parcialmente o que a palavra originalmente queria significar, como *racionalidade prática* ou *sabedoria prática*. Adotemos esta última. Por *sabedoria prática* Aristóteles entendia: a capacidade de exercer de maneira excelente a parte *calculadora* ou *opiativa* da razão, ou seja, a virtude responsável por dirigir corretamente a vida do Homem, isto é, em saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o Homem.

E o que seria o bem para o Homem? Trata-se, com efeito, do que é escolhido e praticado segundo a *reta razão* (*ὀρθος λόγος*). Porém surge nova pergunta: o que é a *reta razão*? Esse conceito é elucidado em relação com a idéia de *μεσοτήτις* ou

justo meio entre extremos. E as virtudes são precisamente o justo meio entre os extremos, que é conhecido, determinado e procurado pela reta razão. Não se trata, é relevante sublinhar, de um justo meio como que medíocre, “mediano” no sentido fraco e pejorativo do termo, mas de um justo meio que em tudo supera seus extremos (o excesso e o vício).²³

Seguramente é relevante destacar que Aristóteles distinguiu dois tipos de racionalidade prática, posto que são normalmente confundidas pelos filósofos contemporâneos. O primeiro é a supra mencionada *φρόνησις*; o segundo tipo de racionalidade prática, que é a verdadeira “filosofia das coisas humanas”, trata-se da *ciência política*, “que consiste na capacidade de exercer bem a parte *científica*, isto é, cognitiva, da razão, mesmo com um objetivo prático” (BERTI, 1998, p. 281), com o fim de definir o bem para o Homem, em determinar qual é a sua felicidade para alcançá-la pela *práxis*.²⁴

Isso posto, e sabendo que muitíssimo mais deveria ser dito, podemos passar efetivamente para o cerne deste estudo, afinal, elementos importantes da ética de Aristóteles, se já expostos serão retomados, se ainda não serão devidamente mencionados e explicados na medida em que são ou recuperados pela filosofia contemporânea ou critérios válidos para dialogar com esta.

2. As éticas contemporâneas: neo-Aristotélicas, não-aristotélicas e a presença de Aristóteles

Começemos com uma pergunta: a que se deve a presença de Aristóteles no debate moral atual? Com a devida má vontade poderíamos ignorar a este fato, alegar que esta é uma pergunta sem sentido ou alegar que os defensores de uma tal coisa (a presença de Aristóteles) sejam banhados pela contemporaneidade para se curarem deste “saudosismo” (?) estéril. Mas,

⁽²²⁾ Aristóteles fez uma célebre distinção entre virtudes éticas e dianoéticas.

⁽²³⁾ Cf. Johannes Hirschberger, *História da Filosofia na Antiguidade*, São Paulo, Herder, 1964. Pp. 202 et seq.

⁽²⁴⁾ O conceito de *Práxis* é fundamental na Filosofia Prática do Estagirita e será melhor abordado a seguir.

se formos tomados pela devida capacidade de nos abirmos às diferentes possibilidades “filosóficas” de abordar um assunto ou se tivermos a humildade de reconhecer que algo falta às éticas contemporâneas, então veremos Aristóteles — e não apenas ele — ressurgir com toda força.

E o que seria este “algo” que falta nas éticas atuais? Um aristotélico ficaria tentado a dizer: “falta todo o sistema aristotélico!”... mas isso não ajudaria em muita coisa e pecaríamos pela falta de humildade que requeríamos há pouco. Começemos de maneira simples: em primeiro lugar, aquilo do que carecem as éticas de hoje é de uma teoria das virtudes. E por que? Não seria mais eficaz (posto que urge) primeiro assegurar a ordem social e a convivência pacífica entre os povos e as pessoas com algumas regras mínimas que todos pudessem acolher a despeito dos diferentes ideais de bem e finalidade para a vida que possam ter?

Temos aí um problema grave, no sentido rigoroso do termo, e certamente não podemos resolvê-lo de forma breve, simples e unilateral. Mas procuremos fazê-lo com uma sugestão inicial: se se prescinde da noção de *Bem*²⁵, não é possível justificar teoricamente a uma prática cujo objetivo é garantir a ordem social e os problemas referentes à justiça. Evidentemente as éticas contemporâneas procuraram (e procuram) realizá-lo, e com inquestionável competência. Ocorre que uma ação destituída de uma finalidade (que é o Bem), ou é uma ação vazia e sem conteúdo, isto é, irracional, ou é um resultado de coação. E é diante deste dilema que invariavelmente encontram-se as éticas contemporâneas. O mal-estar que domina o Homem dos nossos tristes dias é decorrência de uma vida sem finalidades, de um absurdo “ir vivendo” sem por quês nem para quês...! Em função disso que nenhuma ética será bem sucedida se não oferecer fins e valores²⁶ à existência humana e daí emerge a atualidade e a importância da ética aristotélica, que foi exemplar nesse projeto e, se a reabilitarmos

devidamente, poderá continuar a ser um modelo razoável. Ora, tal reabilitação depende de uma compreensão de características estruturais da filosofia prática de Aristóteles e passamos agora a destacar algumas delas: o conceito de *experiência moral* e de *dialética*.

2.1 A experiência moral na filosofia prática de Aristóteles

As éticas atuais são absolutamente carentes no âmbito da experiência moral. As três grandes correntes éticas da modernidade (o rawlsianismo, o utilitarismo e a ética do discurso), apesar de suas diferenças possuem pressupostos e finalidades que permitem encará-las sob o ponto de vista de um paradigma comum: o fato de serem pós- ou anti-metafísicas. Todavia, o conceito de experiência moral está em estreita relação com a metafísica. E por quê? Porque na experiência moral estão implicados os conceitos de Bem (de uma ação), Valor (de tal ação), Liberdade (para realizar tal ação), Deliberação (para agir), Avaliação ou Julgamento (da ação), Motivação (para agir), Fim (da ação), Causa (do agir) etc. Ora, em cada um destes termos, ainda que relutantemente, somos atraídos fortemente para o domínio da metafísica.

A *posição original*, pensada por John Rawls, é o exemplo mais claro da negação de tudo isto. Nela, os sujeitos morais que deverão estabelecer os princípios da justiça devem abdicar completamente de todo e qualquer elemento que os aproxime da “vida real”, da experiência individual. O *véu da ignorância* é o carrasco que impiedosamente sacrifica a experiência moral. Por isso, o agir humano em sua complexidade torna-se irrelevante, e o contexto social — que é onde estão os problemas que se pretendem resolver — é negado, colocado sob uma sombra que o liquida... a mesma sombra que sobre

⁽²⁵⁾ Não é preciso dizer que falamos não da idéia transcendente de Bem (como a platônica), mas do bem imanentizado na ação concreta do sujeito racional e livre, que delibera para agir em função do bem que a ação mesma representa ou do bem ao qual ela tende.

⁽²⁶⁾ O termo valor é usado como denominação moderna das virtudes éticas e dianoéticas.

nossos olhos faz surgir o véu da ignorância; resta saber, além de se isto é possível, e na medida em que for, se tal véu não esconde mais do que deveria!

Além disso, é importante estarmos cientes que a ética rawlsiana tem como um de seus pilares a questão do “ato de legislar”: em última análise, o que os membros da posição original procuram é elaborar leis justas que sejam acatadas por todos os participantes racionais de uma sociedade livre. A despeito de ser este projeto correto ou não, ele mina parcialmente as possibilidades de estabelecermos um contato mais pleno entre os modelos de Aristóteles e Rawls, pois aquele está em uma perspectiva diferente: embora as leis sejam importantes, Aristóteles está mais preocupado com a vida que o Homem deve viver, com o tipo de cidadão que ele deve ser. Vejamos o que diz o estagiário:

Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὧν ματαίως ἀκούσεται ἀνωφελῶς. ἔπειδὴ τὸ τέλος ἔστιν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. Διαφέρει δ' οὐδὲν σῆος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρόσ· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. (Por isso o jovem não é um bom ouvinte de lições de Política, pois não tem experiência das coisas da vida, que são o ponto de partida e o objeto dos juízos desta ciência. Além disso, sendo inclinado a seguir suas paixões, ele não retirará deste estudo nada de útil ou aproveitável, posto que a Política tem por fim não o conhecimento mas a ação. Não importa, por fim, que seja jovem no caráter ou na idade: a

insuficiência não é questão de tempo, mas de viver procurando satisfazer suas paixões e de viver perseguindo tudo o que deseja.)²⁷

Iluminadoras linhas são estas! Destaquemos alguns pontos que parecem ser essenciais. Em primeiro lugar, fica ressaltada a importância já mencionada que a experiência tem na formação do bom cidadão. Mais do que isso: o viver perseguindo objetivos ao sabor das paixões constituem um verdadeiro empecilho à determinação do âmbito da experiência moral e, daí, da reflexão ética. Se em Rawls tais problemas ficam em segundo plano, devemos admitir que o Utilitarismo praticamente levou às últimas conseqüências o problema de se viver buscando o que se deseja (obviamente, o prazer). Por isso, embora Aristóteles tenha dado a devida relevância ao prazer na vida prática – e um dos estudos mais completos, ainda hoje, sobre o tema – a sua filosofia é diametralmente oposta ao Utilitarismo, pois na ética aristotélica o prazer não é o **τέλος** ao qual tende inexoravelmente a ação. A verdadeira questão é outra: trata-se da experiência do Bem que move a ação e tal experiência coloca-nos em busca da virtude²⁸, tese com a qual abrimos este estudo. Afastar-se da vida mesma em sua riqueza e complexidade, por outro lado, coloca-nos a caminho do vazio ético: eis o que têm feito os teóricos das éticas modernas e as próprias pessoas, em uma espécie de suicídio!

A ética clássica, queiramos ou não, considera a vida humana em sua plenitude. A experiência basilar da qual parte Aristóteles é que o Homem espontaneamente considera a vida em seu conjunto, projetando-a em cada ação que se fundamenta em um ideal que cada um determina mediante suas próprias escolhas; o Homem é capaz de reconhecer na virtude o conteúdo próprio de sua felicidade, a determinação mais adequada de uma vida na qual tal Homem cumpriu o seu “dever”, aquilo para o

⁽²⁷⁾ Arist. *Ética a Nic.*, 1095 a 3-9.

⁽²⁸⁾ Apesar da inevitável relação que pode ser estabelecida entre esta expressão e o projeto da obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pensamos que a restauração da ética aristotélica vai além da idéia de virtude, na qual se centrou MacIntyre.

que sua natureza o dotou. Como recomenda o bom senso, ouçamos novamente ao filósofo de Estagira:

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ παντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα πρόεσι ψὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον ὥστ' εἶναι Κεῖν καὶ ματαίνα τὴν ὄρεξιν, δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τάγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπὴν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος (Se há, para nossas atividades, algum fim que procuramos por ele mesmo, e outros somente por causa dele, e se nós não escolhemos indefinidamente uma coisa em vista de outra [pois assim procederíamos ao infinito e o desejo seria fútil e não está claro que este fim é o bem, o Sumo Bem. E não é verdadeiro que também para a vida o conhecimento do bem tem um grande peso, e que nós, se, como arqueiros, temos um alvo, somos melhores na medida que conhecemos isso que devemos (δέοντος)]²⁹

Isso posto, é forçoso concluir que a vida humana, enquanto unidade de todas as nossas ações, não pode ser entendida sem ter em vista um fim, do qual o conhecimento implica numa interação harmoniosa de todas as dimensões humanas: a inteligência, a vontade e o afeto. Concorrentemente, nas éticas modernas, a determinação dos princípios da ação não é fornecida pela idéia de fim ou pela "eticidade" mesma, mas por uma situação ideal, como a posição original descrita por Rawls ou a situação ideal de fala descrita por Habermas. A felicidade, a ação virtuosa e a vida plenamente realizada são colocadas sob o império de alguns princípios mínimos, universais, absolutos e abstratos, portanto fora de todo agir concreto. A virtude é reduzida à obediência à lei. Para Rawls, "as virtudes são sentimentos, isto é, grupos interligados de disposições e propensões

governadas por um desejo de ordem superior, neste caso pelo desejo de agir de acordo com os princípios morais correspondentes"³⁰ E ainda, para Rawls, a idéia (clássica) de virtude pode resultar perigosamente em uma espécie de ditadura moral: o homem virtuoso seria aquele que tem o direito de dizer às pessoas como elas devem agir. Mas isto é sem dúvida uma leitura senão equivocada, no mínimo reducionista do conceito clássico de virtude. O fato de um Homem viver segundo a virtude lhe dá, sim, o direito de orientar as pessoas, mas unicamente no sentido de levá-las a viver também segundo a virtude que é própria de cada uma.

As éticas modernas, portanto, encaram o agente como desprovido de "personalidade moral" e ele fica relegado ao anonimato³¹. Pró ou contra Marx, a sua influência no pensamento contemporâneo é tão grande, que não podemos deixar de lhe atribuir a responsabilidade de ter criado o vírus que contaminou as atuais éticas: confundir a ação moral, que no passado era *práxis*, com *poiésis*. Apesar de Marx ter mantido a *denominação* de *práxis*, a sua definição do conceito é efetivamente a de *poiésis*: uma ação que tem sua origem no sujeito mas uma finalidade exterior a ele; ao contrário da *práxis*, que é a ação que tem a sua origem no sujeito mas a sua finalidade no próprio agente, no sentido de lhe aperfeiçoar. Por isso a determinação dos princípios básicos da ação nas éticas contemporâneas se faz de forma definitiva e exterior ao sujeito.³² Já nas éticas da virtude, como é a aristotélica, a felicidade enquanto princípio por excelência da ação moral, é determinada pelo sujeito e para o sujeito mediante a sua própria conduta. Por meio da conduta e da aquisição dos hábitos morais, o agente vai definindo sempre e cada vez melhor o conteúdo mesmo do bem e da própria felicidade.³³

Ainda sobre o problema conceitual da relação *práxis-poiésis*, é interessante notar a contribuição de

⁽²⁹⁾ Arist, *Ét. Nic.* 1094 a 18-24.

⁽³⁰⁾ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, § 30 (p. 159 na edição de 1993 publicada em Lisboa pela Editorial Presença).

⁽³¹⁾ Lembremos que os membros da posição original não têm nome, passado... não têm vida!

⁽³²⁾ Cf. J. Rawls, *op. cit.*, § 23.

⁽³³⁾ Cf. Arist. *Ét. Nic.*, 1113 a 15 - 1114 b 6.

Hannah Arendt que, na avaliação de um dos maiores aristotélicos do nosso tempo, Enrico Berti³⁴, pode ser considerada uma das representantes da restauração do pensamento clássico atualmente. Como outros, H. Arendt procura resgatar a idéia de *pólis* grega em oposição ao Estado Moderno pois, naquela, a vida prática — a *condição humana* por excelência — encontrou a sua plena realização, ao passo que no Estado Moderno a deliberação com os outros sobre como governarem-se a si mesmos e *con-viver* (e nisto consiste a vida prática ou política) deu lugar à *tékhnē*: a produção, o trabalho, as atividades instrumentais que subordinam os homens às coisas.

Embora esteja sob influência das reflexões de Heidegger sobre o problema da técnica, H. Arendt aproxima-se verdadeiramente de uma posição aristotélica ao defender que a *práxis* na *pólis* está associada ao *lógos* que, além de racionalidade, significa discurso, palavra, comunicação e, daí, à dialética.

Entretanto é mister lembrarmos que H. Arendt também criticou duramente a Platão e Aristóteles, aí também na esteira do pensamento heideggeriano, por terem colocado a *theoria* acima da *práxis*. Ora, a questão é que — e isso muitos pensadores contemporâneos não puderam entender — a *theoria* não se opõe à *práxis*, antes, é a sua realização mais alta. Com efeito, Aristóteles desejava que a vida teórica permitisse que os cidadãos da *pólis* pudessem viver em paz, podendo se dedicar às atividades liberais (*σκολή*) em vez de somente às econômicas. Vejamos, uma vez mais, o que diz Aristóteles:

Ἄλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας τρύτας πρακτικὰς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένης ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον

τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις. Μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λήγομεν κυρίως καὶ τῶν ἑξωτερικῶν πράξεων τούς τὰς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. [A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação (θεωρίας και διανοησεις), pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam suas atividades, ainda que exteriores (ἑξωτερικων πραξεων), pela inteligência (τους ταις διανοιαις ἀρχιτέκτονας).]³⁵

Para encerrar este *spectrum* de comparações, e a título de conclusão desta parte, convém notar que a ética das virtudes tem a pretensão de encontrar o fundamento da experiência moral e que este consiste no Bem, mas ele não é abstrato e nem tampouco determina a ação imperiosamente, antes, a ação depende da vida do sujeito, que é modificada em função do passado com vistas ao futuro sem ser, contudo, a base para a edificação de uma ética *consequencialista* — como o utilitarismo — que, como bem demonstrou Spaemann³⁶, consiste em um paradoxo, pois em última análise serve de justificação “racional” para a indubitavelmente recriminável tese de que “os fins justificam os meios”.

Enquanto isso, as éticas modernas apregoam que o sujeito recebe — e deve receber — seus princípios

⁽³⁴⁾ Cf. E. Berti, *op. cit.*, p. 242 e sgs.

⁽³⁵⁾ Arist. Política, 1325 b 16 - 21/ 22 - 24. Cf. *Ibid*, 1333 a 25 - 1333 b 5.

⁽³⁶⁾ R. Spaemann, Felicidade e Benevolência - Ensaio sobre Ética, SP, Loyola, 1996. Cf. especialmente pp. 189 - 206.

morais “de fora”; a lei é externa e *in-forma* a ação cuja especificidade só é avaliada no momento em que a ação é concluída, de maneira que o curso todo da ação e a vida real do agente são não só independentes mas também irrelevantes para determinar o caráter moral ou imoral da ação finalizada. O “saber moral” racional cria um sistema de regras universais do agir pelos quais a vida interior do sujeito e sua razão prática perdem todo significado; cabe ao sujeito, apenas, decidir com base em princípios determinados pelo cálculo das conseqüências da ação, da lei universal da razão ou da pesquisa racional dos meios que podem satisfazer os próprios interesses.

Isso assim dito, esperamos, elucidada sumariamente o papel do conceito de experiência moral na ética de Aristóteles, a sua necessidade para uma autêntica reflexão moral e a sua ausência nas principais éticas atuais. Passemos agora para o segundo conceito, o de dialética, igualmente fundamental para a reabilitação de uma filosofia prática que privilegie a virtude, o Bem e a idéia de finalidade do agir, que entendemos ser necessários nos debates morais contemporâneos.

2.2 A dialética como método próprio da ética (ou o outro nome da amizade)

A dialética, como Aristóteles e a tradição aristotélica ou de inspiração aristotélica pensou, é o método que efetivamente conduz aos princípios e à defesa de uma proposta contra outras a fim de, como diz o filósofo, mostrar que “todos os fatos estão em harmonia com a verdade (*ᾠληθεί*), e a verdade [se] mostra rapidamente o seu desacordo com o falso (*ψευδεί*).”³⁷

Aristóteles pensa ser a razão capaz de descobrir a verdade da práxis, o bem humano, e que é essa a função da razão em sua atividade prática. Fazê-lo,

entretanto, implica em submeter a verdade à prova, confrontar as dificuldades que a experiência ou outras teorias parecem contrariar, pois “resolver as aporias é descobrir a verdade”.³⁸ A este respeito Aristóteles nos dá um exemplo admirável de humildade, pois pretende refutar as outras propostas mas acolher aquilo que nas outras é superior a sua própria teoria, mas para isso é preciso confrontar tais teorias com os fatos e com a vida.

Note-se que as éticas utilitarista, deontológica e do discurso também atribuem um alto valor à discussão, mas -não para procurar a verdade – este Éden perdido da Filosofia Contemporânea – de uma racionalidade presente no agir, e sim para *construir* uma tal racionalidade que será emprestada artificialmente às relações sociais. Surge, então, um problema sério e para entendê-lo é preciso que tenhamos em mente alguns conceitos que já foram abordados. Vejamos qual seja.

O diálogo, na busca do consenso teorizado por Rawls com o conceito de Posição Original, o hipotético espectador imparcial defendido pelo Utilitarismo e os participantes “perfeitos” da argumentação da Ética do Discurso são, a rigor, idéias que exigem a renúncia prévia de toda opinião pessoal de bem, de todo ideal de vida boa. Ora, isso é um paradoxo, pois não é necessário o diálogo, o confronto de idéias, na medida em que *não* há idéias para serem debatidas. O debate só é possível e necessário quando os participantes possuem opiniões divergentes a respeito do que seja um fim a ser perseguido.

O resultado é que as éticas modernas são normativas mas não oferecem um sentido a vida, não visam indicar as possíveis trilhas de um fundamento, uma razão-primeira e objetiva que possa ser compartilhada por todos os agentes racionais. E quando a ética recusa a si mesma esta tarefa perde o seu sentido, torna-se uma construção arbitrária que jamais satisfará ao *élan metafísico* que é inerente à razão humana, para recordarmos Kant. É verdade, às vezes as éticas como estas podem parecer belas e imponentes... mas

⁽³⁷⁾ Arist. Ét. Nic., 1098 b 11-12.

⁽³⁸⁾ Arist. Ét. Nic., 1146 b 6-7.

se olhadas de perto vemos que eram mesmo um castelo... de areia!

Eis a grande mácula das atuais éticas e da qual está salva a aristotélica: aquelas são incapazes de dar uma razão de sua proposta, são incapazes de responder satisfatoriamente às perguntas: “por que sermos morais?”; “por que devemos nos submeter às leis?” Habermas, por exemplo, defende que perguntas desta ordem não fazem sentido sob o ponto de vista das éticas pós-metafísicas. As pessoas devem aderir ao “ser moral” meramente por seus interesses. “Para Habermas, o Princípio de Universalização exclui normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos potenciais. (...). Uma norma que passou pelo crivo do Princípio de Universalização adquire um caráter obrigante em razão de expressar o possível acordo dos concernidos, isto é, ao representar interesses generalizáveis”.³⁹ É por isso que os resultados obtidos nunca vão além de um consenso racional... sempre substituível por outro!

Todavia, se voltarmos um pouco mais nossos olhares para Habermas, veremos que em alguns pontos ele se aproxima de Aristóteles. A ética do discurso, ao lado do pensamento de Rawls, constitui uma das posições mais interessantes e originais – e também complexa – do século XX. Habermas também tem sido um grande e importante crítico dos neo-aristotélicos, mas adota, neste caso em função de suas influências da Escola de Frankfurt, a célebre distinção entre *práxis* e *poiésis* e o reconhecimento da dialética como forma mais apropriada da Filosofia Moral: O ponto de vista de Aristóteles, compartilhado por Habermas – e Apel – é o de que o debate ético exige uma situação dialética em que se põe em discussão os pressupostos da demonstração que se quer fazer ou, ainda, os pressupostos da própria argumentação.

Mas qual seria a causa desta desorientação? Em nosso entender, a resposta para tal questão encontra-se no cerne das reflexões de Aristóteles sobre

a Dialética, que é o problema da Verdade. Perdemos o sentido da verdade, perdemos a “tensão” para a verdade; a razão prática “rendeu-se”, renunciou à possibilidade de perceber e justificar os fins da existência humana e tudo o que restou para uma razão enfraquecida foi elaborar sistemas não com base na razão, mas em convenções. Porém, “*senza un principio assoluto, non è possibile nessun compromesso ragionevole; una volontà assolutamente indifferente potrà stabilire soltanto dei compromessi arbitrari.*” (BROCK, 2000, pp. 60 et seq.)

Para Aristóteles existem fins que constituem por si mesmos motivos para agir, bens objetivos que se impõem ao desejo e à razão do sujeito, e que, destarte, estão para além das convenções. Diz:

Διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικῆ· αὐτὴ γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖν· ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἢ δ' ὄρεξις τούτου. Διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου.
[O pensamento em si mesmo (διανοια δ' αὐτῆ) não se põe em movimento algum, mas somente o pensamento dirigido para um fim e de ordem prática. Isso é igualmente válido para o intelecto poético, pois mesmo na produção o artista está sempre a procura de um fim e a produção não é um fim em si mesma (mas é relativa a um objetivo: o produto), já a ação é um fim em sentido absoluto, posto que a vida virtuosa é um fim e o desejo tem este fim por objeto. Assim podemos dizer, indiferentemente, que a escolha preferencial é um intelecto *desejante* ou um desejo *raciocinante*, e o princípio que é

⁽³⁹⁾ Maria Cecília M. de Carvalho, A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa, Reflexão n° 64/65, Campinas, PUC-Campinas, janeiro-agosto/1996, p. 28-29.

desta sorte é um homem (διο ορεκτικος νους ἢ πραίπεσις ἢ ὀρεξις διανοητική, καί ἡ τοιαντή ἀρχὴ ἀνθρώπου)].⁴⁰

As diversas e divergentes, mas também ricas, éticas contemporâneas – que não se tenha a impressão de serem todas uma e mesma coisa – na medida que rejeitam a um Bem que seja o fim da ação, colocam seus fundamentos em preferências e eleições *a-racionais*, posto que a razão já não é a mesma (não tem a mesma força de outrora), ou em valores subjetivos. Por exemplo: Admite-se, por consenso, que devo restringir minha liberdade para respeitar a sua. Mas, por que respeitaria a sua liberdade se não a considerasse um Bem? Daí, se não houvesse a possibilidade de atribuímos os conceitos de bem, beleza e verdade a uma ação ou comportamento, o que me inspiraria o respeito? Não pode ser apenas o interesse, pois quão diversos são os interesses desde que têm sua origem em dimensões nem sempre claras e lúcidas da *psiqué* humana!⁴¹

A tais dilemas a proposta de Aristóteles é muito mais ambiciosa e muito mais razoável: no exemplo da liberdade, e.g., devo limitar a minha (liberdade) com o fim de fazer crescer a liberdade dos outros, a fim de que os outros possam legislar por eles mesmos e, assim, propiciar uma autonomia e liberdades efetivamente autênticas para todos os cidadãos. É a firme *certeza* (palavra perigosa esta!) de que uma ação é efetivamente boa – e a racionalidade prática nos assegura tal certeza – que me inspira, não só o respeito mas toda e qualquer ação.

A diferença da ética aristotélica, que se pretende um caminho à perfeição, à excelência, que visa transcender os limites inerentes à condição humana por meio da virtude, para as éticas atuais é que estas últimas encaram a presença do outro como uma restrição constrangedora à minha existência, à minha

liberdade. É exatamente por isso tais éticas sugerem que o agente seja “forçado” a agir para se defender dos outros, para satisfazer seus interesses já que podem ser impedidos disso pelo outro. Entretanto, a felicidade não é um fim individualista mas, ao se apresentar igualmente para todos, é realizada por todos... e quando uma reflexão se centra na pura e mera individualidade, aceitamos passivamente a solidão e o mal-estar que ela traz consigo. Vejam-se os consultórios de psicologia tão disputados! E por quê? Porque percebemos que a solidão nos veda um futuro melhor, uma vida melhor. O preocupante é que as nossas éticas são as porta-vozes e os paráclitos da individualidade, que só é amenizada quando a própria individualidade está em jogo.⁴²

Διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἄλλο τριὸν ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνώ. Κάκιτος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς οὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἀριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ Ἄλλὰ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπὸν. [Por esta mesma razão⁴³, a justiça (δικαιοσύνη), entre as virtudes (ἀρετῶν), é considerada também um bem para os outros, porque é dirigida aos outros (ὅτι πρὸν ἐστιν). Esta, de fato, faz o que é vantajoso para outro, seja por um que detém o poder, seja por alguém que é membro da comunidade. Isso posto, o pior dos homens é aquele que exercita a própria maldade seja para si mesmo seja entre os amigos (πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τοῦτον καὶ πρὸς τοὺς φίλους), enquanto que o melhor (ἀριστος) não é aquele que exercita

⁴⁰) Arist. Ét. Nic, 1139 a 35 - 1139 b 6.

⁴¹) Este parágrafo foi todo inspirado, inclusive o exemplo, em St. Brocks, op. cit., p. 44.

⁴²) Seria fundamental inserir neste ponto o problema da amizade, conceito essencial na ética de Aristóteles, mas correr-se-ia o risco de ampliar em demasia a este estudo e não é a isto que se propõe.

⁴³) O pensador refere-se ao dito de Biante, um dos sete sábios: “O poder revelará o homem”.

a virtude para si mesmo, mas aquele que a exercita na companhia dos outros: isso, de fato, é um empreendimento difícil (ἔργον χαλεπόν).]⁴⁴

Aristóteles vê, por conseguinte, no homem virtuoso alguém para o qual a virtude não existe para si mesmo, mas para os outros. Lembremos do dito de Cícero, mestre no pensamento e na escrita: *Meliores erimus singuli*⁴⁵, pois na solidão não podemos ser maus. Por isso que apenas no convívio com os outros que efetivamente precisamos mostrar que somos realmente bons.

O ponto de força, em suma, da ética aristotélica, está precisamente em sua racionalidade que exige uma dialética. Ela pode confrontar-se com as éticas contemporâneas não com base em pressupostos que poderia impôr, mas através da argumentação dialética que, se não tem o rigor da demonstração apodíctica, pode certamente colocar em evidência a fraqueza e a incoerência das teses das éticas modernas. E se a recusa dos grandes pensadores que temos em aceitar o pensamento antigo em função de seu caráter metafísico, lembremos que a ética aristotélica não se sustenta exclusivamente sobre uma metafísica⁴⁶, já que esta nos é tão estranha e desagradável em nossos conturbados dias, mas em uma atitude razoável e de abertura perante a realidade mesma.

Considerações Finais: "Aristotelismo": Panacéia para nossos dias?

Com este estudo pretendemos esboçar um confronto entre diferentes reflexões sobre o problema moral na filosofia contemporânea com o pensamento de Aristóteles. Trata-se, sem dúvida, de um grande — e talvez inexecutável a um simples mortal — empreendimento. Em primeiro lugar, e assim começamos, porque os comportamentos paranóicos dos pensadores atuais exige uma inesgotável e maçante justificação para a escolha de um certo modelo de pensamento, temendo que por trás de tal escolha escondam-se

mais do que uma intenção sincera de efetivamente... pensar!... e contribuir para, se não resolver, dar conta dos nossos problemas.

Pois bem! Situamos a saída para este tipo de exigência em dois caminhos distintos, e pareceu-nos não haver outro modo de fazê-lo. Em primeiro lugar, defendemos que um *autêntico* retorno à tradição é indispensável para possibilitar: 1º uma compreensão dos atuais sistemas e 2º um debate consistente com eles; em segundo lugar, procuramos identificar as carências e idiosincrasias dos modelos em vigor. Com efeito, no terreno da ética, parecemos estar sem solo e sem onde nos apoiar, pois o tético não é que os nossos modelos éticos não dêem conta dos problemas, mas que eles não sejam seguidos, não estimulem, não nos animem a segui-los... são modelos para dois ou três intelectuais. Por que isso ocorre? Infelizmente tal pergunta pode não ter resposta, ou no mínimo *uma* resposta satisfatória. Queremos *crer* que é porque lhes falta apontar verdadeiramente um sentido, os fins e os valores da existência humana. No entanto, não nos é lícito apelar para o terreno do religioso: a religião já se encontra no estágio mais terminal da doença. E é por isso que Aristóteles ainda merece e "pede" para ser estudado. Mostra-nos Enrico Berti que a filosofia aristotélica é um caso raro de sistema "aberto", um sistema que se presta a múltiplas utilizações e que exatamente por isso permanece atual. Mas não deixa de ser um sistema e daí não convém ser estudado de maneira fragmentada.

Para cumprir parcialmente esta necessidade, expusemos sumariamente a ética aristotélica, na qual destacamos alguns elementos que são exatamente os ausentes na filosofia contemporânea: a Felicidade, os conceitos de Bem e Fim, a Virtude e a Sabedoria Prática. Tais idéias estiveram presentes permanentemente em cada linha deste estudo.

Porém, de que maneira eles chegaram a desaparecer? Pelo abandono de dois outros conceitos para os quais devotamos maior atenção: a *Experiência Moral* e a *Dialética*. Refletir sobre a experiência moral

⁽⁴⁴⁾ Arist., *Ét. Nic.*, 1130 a 3-8.

⁽⁴⁵⁾ "Sozinhos somos bons".

⁽⁴⁶⁾ Apesar de sua inquestionável relevância.

é uma necessidade premente porque ela, e somente ela, nos “conecta” efetivamente com o *mundo da práxis* (no sentido clássico) e, sem ser um paradoxo, o faz por meio da metafísica. A questão é que se nos mantivéssemos nesta linha de reflexão, até seríamos capazes de “constituir” uma ética, mas seríamos incapazes de comunicá-la. Eis que surge a Dialética, como meio para realizá-lo: sem ser apenas o método da ética, a dialética é também a força propulsora do pensar e do agir moral, pois nos põe em contato com o “outro”, nos abre para ele de tal modo que podemos ver nossos erros refletidos naquele que, sem ser nosso inimigo, nos confronta!

Seguramente isso não quererá significar que podemos solicitar Aristóteles para tudo, tal qual fizeram os medievais. Com a devida vênia para a extrapolação, em última análise o próprio Aristóteles não consentiria tal coisa: atento como era à evolução dos saberes, o autor das célebres *Refutações Sofísticas* e dos *Tópicos* indiretamente recomendou o diálogo e a humildade (de reconhecer erros) para fazer surgir a Verdade.

Mas não nos escandalizemos... apesar de atraente, não falamos aqui de uma verdade no sentido forte, mas sim de *verossimilhança*, a única verdade possível no campo da ética. Por isso somos forçados a concordar com T. Kuhn, para quem a Dialética não é a lógica da contingência e da probabilidade, pois há uma diferença essencial entre a probabilidade que decorre da natureza instável do objeto e uma probabilidade como verossimilhança, oriunda das incapacidades do sujeito⁴⁷. Por isso Aristóteles nunca afirmou que a dialética fosse uma ciência, mas uma *potência*.

Reconhecemos que este estudo, a despeito das exigências acadêmicas e do bom senso, não apresenta conclusão satisfatória mas, de maneira inconclusa, tecemos considerações finais e fiéis ao espírito aristotélico da dialética, que não se dê por definitivo!

Bibliografia

ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle.** *The revised Oxford translation.* Edited by Jonathan

Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1998 (2 vol.).

_____. **Ética Nicomachea.** *Testo Greco a fronte.* Trad. Claudio Mazzareli. Milano: Bompiani, 2001.

_____. **Éthique à Nicomaque.** Trad. Jean Tricot, 9. ed., Paris: Vrin, 1997.

_____. **Política.** (Bilingüe.) Trad. Antonio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX.** São paulo: Loyola, 1998.

_____. **Le vie della ragione.** Bologna: Il Mulino, 1997

BROCK, Stephen L. (org.). **L'attualità di Aristotele.** Roma: Armando, 2000.

CARVALHO, Maria Cecília M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. **Reflexão**, nº 64/65, Campinas, PUC-Campinas, jan.-ago. 1996, pp. 11-39.

CORTELLA, Lucio. **Aristotele e la razionalità della prassi:** Una análise del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germânia. Roma: Jouvence, 1987.

GADAMER, H.-G. **Verdade e Método.** Petrópolis: Vozes, 1999.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Antigüidade.** São Paulo: Herder, 1965.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de Filosofia IV –** Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

NOGUEIRA, João Carlos. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. **Reflexão**, no. 55/56, Campinas, PUC-Campinas, jan-ago/1993, pp. 29-47.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Lisboa: Presença, 1993.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e Benevolência:** Ensaio sobre Ética. São Paulo: Loyola, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas.** Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [Col. Os Pensadores].

⁽⁴⁷⁾ Cf. L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi...*, p. 81 e sgs.

Kant e Freud como subsídio para pensar as possibilidades de construção social

Kant and Freud as basing to think the possibilities of social construction

Prof. Dr. Francisco Verardi BOCCA*

Programa de Mestrado em Filosofia PUCPR

Resumo

Esse artigo pretende contribuir, oferecendo subsídio a partir de alguns aspectos do pensamento de Kant e Freud, para uma reflexão sobre as possibilidades da construção e manutenção das conquistas civilizatórias, portanto algo como um filosofar sobre a história. A opção por ambos reside no fato de que apresentam perspectivas relativamente opostas quanto aos desdobramentos e desfechos da relação entre paixão e razão, que presentifica-se no que chamamos sociedade, ou de um modo mais amplo, civilização.

Palavras-chave: Filosofia; Psicanálise; Civilização; Conflito; Harmonia.

Abstract

This paper intends to contribute, offering subsidy using some aspects of Kant and Freud's thoughts, to a reflexion about the possibilities of construction and keeping of civilizatories conquests, therefore some like one philosophize about history. The option of them is in the fact that they present opposite perspectives about the outcomes and upshots of the relationship between passion and reason, it is present in the society or, at the ampler form, civilization.

Keywords: *Philosophy; Psychoanalysis; Civilization; Conflict; Harmony.*

Introdução

Tão importante quanto a investigação dos fundamentos das condições de sociabilidade dos homens é a relativa à possibilidade de sustentação e manutenção das conquistas civilizatórias, bem como de seu aprimoramento.

Assim, na perspectiva de refletir sobre as perspectivas da chamada vida social ou gregária, ou ainda, da construção de uma sociedade civil harmoniosa, invocaremos no presente artigo, pela oposição que explicitam, as perspectivas teóricas de Kant, num primeiro momento, e de Freud, em seguida. A partir deles investigaremos as possibilidades de

conflito e arranjo explicitado entre as paixões e a razão no processo civilizatório. As conclusões cabem ao leitor.

Parte I – Kant

Para tanto faremos referência inicial a um texto kantiano no qual sua filosofia da história começa a ser delineada, a saber, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, escrito em 1784. Nesse, mais precisamente na quarta proposição, refere-se a uma tendência ao antagonismo como meio utilizado pela natureza para proporcionar ao homem a realização do desenvolvimento de todas as suas disposições naturais, o que corresponderia à possibilidade de plena manifestação e realização da liberdade da vontade.

Tendo a ver com sua concepção de homem, o antagonismo é apontado como uma dotação das tais disposições naturais quando presentificadas na vida social. Mais do que isso acusa a presença de conflitos entre os homens, como entre as tendências diversas em cada homem. Nesses termos, a postulação de tal contraditório ganha, nessa obra, a condição de causa da própria ordem social, de motivadora de sua regulamentação por intermédio de leis. É nesse sentido que o referido antagonismo pode ser visto como mecanismo de promoção e desenvolvimento das disposições bem como do controle racional sobre as paixões.

Em seu contexto, o conceito de antagonismo intervém na caracterização da condição humana de insociável sociabilidade. Tal mecanismo da natureza humana é assim definido nas palavras de Kant como “a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (1986, p. 13). Acrescentemos com base nessa definição que as tendências antagônicas exercem-se simultaneamente. Assim podemos entender sua presença na medida em que, atendendo talvez aos interesses da espécie, conduz o homem à associação, ao mesmo tempo em

que contrapõe-lhe uma forte tendência ao isolamento, dessa vez atendendo aos interesses dos indivíduos. Tal qualidade faz do homem, segundo Kant, pouco razoável no que diz respeito à condução da vida, na qual cada indivíduo a tudo conduz senão segundo proveito próprio.

A essa altura da argumentação formulemos uma questão norteadora. Do embate dessas inclinações pode-se esperar um desdobramento que conduza a espécie humana a um arranjo social cuja supremacia sobre o indivíduo gere a sociabilidade?

Para respondê-la, vejamos primeiro como o antagonismo apontado por Kant presentifica-se na relação das disposições naturais do homem, que seriam despertadas e até mesmo potencializadas no processo conflituoso de desenvolvimento a que está submetida a espécie humana. Haveria, dentre elas, uma inclinação para a sociabilidade que proporciona ao homem uma elevação no grau da percepção da sua própria condição humana, pela via do despertar e da potencialização de suas disposições naturais que a vida social permite.

No entanto, a despeito de tal fato, a perspectiva de condução de sua vida em atenção a seus interesses privados fá-lo sentir no outro um tipo de oposição ou obstáculo à consecução de seu desejo, além de permitir a intuição de que ele próprio é oposição e obstáculo aos demais. Fica assim apontada a inconveniência mútua entre os pretendentes à vida coletiva.

A persistir esses termos, a inconveniência do arranjo coletivo da vida passaria a ser vista como um mal incontornável se não pudesse ser concebida como a responsável pela elevação da rude condição de cada homem isolado à de ser civilizado, ou, nas palavras de Kant, a proporcionar-lhe “uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir” (1986, p. 13).

Fica assim estabelecido que é justamente da oposição que os interesses privados exercem sobre os interesses da sociabilidade que deriva a reação dos últimos, cujo produto é a própria condição moral

crescente que o homem experimenta em conjunto, enquanto sociedade, na qual o talento e a virtude desenvolvida de cada homem corresponderiam a recompensas pela satisfação individual contrariada. Estamos, pois, diante de um processo em que, antagonicamente, o vício conduz à virtude.

O processo civilizatório aqui concebido deve proporcionar ao homem a possibilidade de reconhecer-se recompensado pela renúncia a que se submeteu, mas que resultou em harmonia crescente com seus -agora sim- próximos. Nessa perspectiva, a conquista de sua natureza anti-social proporcionaria sua condução à paz social, o que permite de forma preliminar responder positivamente à questão acima relativa à possibilidade da construção da sociabilidade em detrimento de seu individualismo.

Ainda mais, para Kant, não se trata de conceber uma espécie de paz tática, já que apenas útil, como a preconizada pelo pensamento de Hobbes, apesar de que nesse a recomendação racional pela paz é fundamentada pelo próprio instinto de conservação ou desejo universal de preservação que ameaça sua vida, portanto sua preservação.

Vimos assim que o anúncio da insociável sociabilidade a que a natureza humana está submetida presentifica-se sob a forma de um antagonismo cuja operação é a de permitir o livre desenvolvimento das chamadas disposições naturais. Contudo fica até aqui faltando uma contenedora relativa às tais disposições. Tentaremos preencher tal lacuna recorrendo a uma segunda noção que é introduzida por Kant na quinta e sexta proposição, que é a de sociedade civil. Esta é apresentada, em nosso entender, como a solução para a insociabilidade, pois, como apontado acima, permite desenvolver e efetivar as potencialidades de tais disposições. Queremos dizer que é justamente o exercício da liberdade da vontade, que é fundada na razão e por ela se deixa guiar, que alimenta a possibilidade de solucionar os problemas resultante do antagonismo, visando a construção da sociedade civil. Resumidamente diríamos que a sociedade civil seria assim uma consequência do desenvolvimento das

disposições naturais quando no exercício pleno de sua vontade livre, portanto uma manifestação da liberdade da vontade.

Isso posto, podemos agora fazer ilações sobre a noção de sociedade civil. Ela, a princípio podendo ser vista como anti-natural ou mesmo como artificial, surge, nessa ótica, do próprio plano da natureza. Assim pensada, ganha um sentido, um "suporte" natural, que impede sua visualização como lugar gerador de mal-estar. Isso porque se contrapõe às paixões ou instintos apenas no que diz respeito à insociabilidade, enquanto potencializa as disposições sociais.

Abrimos assim a possibilidade de legitimação da sociedade civil no que diz respeito à sua relação com as disposições naturais, especialmente com uma delas, a insociabilidade. Para tanto devemos reforçar o reconhecimento por parte de Kant, de uma natureza humana dotada de disposições naturais antagônicas, isto é, tanto que favoreçam, como obstaculizem a construção da sociedade civil, que poderia potencializar as primeiras e desestimular as últimas.

Nesses termos a sociedade civil constituiria, por fim, o fórum que permitiria ao homem o exercício efetivo do controle sobre as paixões, proporcionando uma liberdade positiva obrigada pela lei moral, permitindo um passo além em direção à liberdade. Corresponderia assim a um arranjo progressivamente possibilitador das inclinações sociais, além de limitador das inclinações individualistas.

Uma vez refletida a questão norteadora com base no pensamento de Kant, passaremos a refleti-la, como anunciado acima, com base no pensamento de Freud.

Parte II – Freud

Partindo-se da análise das proposições de Freud acerca da natureza e processo civilizatório, particularmente da obra *O mal-estar na civilização*, percebe-se a oposição que estabelece em relação à tradicional concepção do ser na perspectiva da

racionalidade, ou ainda, do *logos*. A partir de tal recusa recria a essência do ser definindo-o como *Eros*, este movido pela lógica da gratificação, onde o propósito da vida passa a ser a busca da satisfação.

Nesses termos, a luta pela existência fica sendo, adiante retomaremos em maior profundidade, a da conquista do efêmero princípio de prazer que, de início, não assegura a sobrevivência do indivíduo nem mesmo da espécie, em função do qual se instala uma luta de dominação relativa a essa vontade de gratificação empreendida por um exterior princípio de realidade.

Para Freud essa luta que é civilizatória instaura uma dialética autodestrutiva na medida em que não concilia com sucesso os interesses de ambos princípios. Tal embate conduz a civilização à necessidade de repressão e dominação como formas protetoras, já que fundada na renúncia instintual e sustentada e desenvolvida à custa de progressivas renúncias. Com base em tais pressupostos procuraremos elaborar doravante uma justificativa freudiana para o mal-estar crescente na civilização. Suspeita-se haver aqui uma parcela de natureza inconquistável na nossa própria constituição psíquica, o que deve ser investigado.

Sabemos por intermédio de Freud que os problemas decorrentes das tentativas de regular os relacionamentos sociais passam pela necessidade de supressão da vontade arbitrária do indivíduo. Nesse sentido Freud define o contexto em que “a vida humana em comum só se torna possível quando se reúne uma maioria mais forte do que qualquer indivíduo isolado e que permanece unida contra todos os indivíduos isolados” (1969, p.49). Tal supremacia é assim compreendida, paradoxalmente, como o passo decisivo para a humanidade, tanto em termos de sua instituição como de sua sustentação, uma vez que nela reside a necessidade constante de restrição individual da satisfação. Há na circunstância descrita o surgimento de uma questão relativa à inevitabilidade de uma insatisfação e revolta permanente do indivíduo contra o agrupamento social.

Freud refere-se especialmente a uma insatisfação e revolta alimentada por aspectos remanescentes da personalidade original dos indivíduos, sob os quais a civilização se mostra em si mesma impotente para suprimi-los, para impor uma transformação definitiva em sua natureza psíquica. Um deles poderíamos aqui mencionar de forma preliminar como o eterno retorno do reprimido, por meio do qual fica permitido a Freud asseverar que o indivíduo “sempre defenderá sua reivindicação à liberdade individual contra a do grupo” (1969, p.50).

O próprio Freud concebeu o impasse entre a reivindicação do indivíduo e as reivindicações culturais do grupo como promotor de um problema que incide sobre o destino da humanidade, o de saber se tal acomodação pode ser alcançada por meio de uma forma específica de civilização ou se esse conflito é irreconciliável (1969, p.50). Ora, sabe-se que Freud quase nunca se mostrou otimista em relação ao sucesso dessa equação. Ele reconhece que “não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Isso não se faz impunemente” (1969, p.52), diz ele.

Há ainda outras exigências da civilização, além da restrição à satisfação sexual, que é a de promover identificações fortes entre seus membros pela via da exigência ou recomendação no sentido do amor ao próximo. A partir de tal prescrição ou mandamento obteremos maior acréscimo de esclarecimento relativo à dimensão do conflito interno à civilização apontado por Freud.

Nesse aspecto Freud examina a força que impulsionaria a civilização para a promoção de ligações comunais e encontra-a expressa em um de seus ideais, como o *amarás a teu próximo como a ti mesmo*. Reivindicado pelo cristianismo é por ele considerado como estranho à humanidade uma vez que, como diz, “a máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios” (FREUD, 1969, p.64), pois refere-se a um amor universal, o que implica em amar alguém diferente do que somos. Essa verdade leva-o, como pode eventualmente levar a cada um de nós, a

perguntar pelo sentido de um tal preceito, uma vez que seu cumprimento não pode ser recomendado como em si mesmo razoável já que em vez de fluir espontaneamente tem antes de superar obstáculos. Em função destes Freud chega a admitir a razoabilidade de uma correção na formulação do ideal como, "ama a teu próximo como este te ama" (1969, p.66). No entanto, para espanto de Narciso, o mandamento avança em sentido contrário; *ama a teus inimigos*.

Interpolemos aqui nossa interpretação de que o mandamento cristão, antes de mais nada, proclama a atemporalidade moral, empresta-lhe uma impessoalidade no agir, no sentido de uma supressão da perspectiva pessoal rumo a uma de humanidade, em suma, recomenda a supressão de toda realização de desejo que não inclua ou leve em consideração o outro.

Para tentar elucidar essa questão Freud recorre à sua já conhecida tese de que os homens são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma imensa e atuante cota de agressividade. Tal inclinação para a hostilidade primária entre os homens, uma vez aceita, coloca a sociedade civilizada em constante ameaça de desintegração. Nessa circunstância fica evidente a oportunidade de formações reativas que devem estabelecer limites para tal inclinação. Daqui deriva a justificativa do mandamento ideal, já que só ele é antípoda à suposta natureza original do homem, cuja agressividade é reconhecida como uma característica indestrutível que seguirá a civilização. Para Freud sua supressão nem mesmo seria razoável, uma vez que, os homens, "sem ela, eles não se sentem confortáveis" (1969, p.71).

Com base nisso, Freud propõe ou reconhece que a união de pessoas é bem sucedida se se opõe a outros grupos para serem objeto de sua agressividade. Nesse sentido pode-se apontar para um paradoxo, já que o agrupamento de alguns só se sustentaria na intolerância a muitos. Com base em tais restrições da sexualidade e da agressividade fica mais fácil compreender a dificuldade de se ser feliz na civilização. Pode-se concluir juntamente com Freud que o homem civilizado tão somente teria trocado parcelas de suas

possibilidades de gratificação e, nessa ótica, de felicidade, por uma parcela talvez equivalente de segurança.

Assim, nosso questionamento à eficiência e à justificativa da civilização pareceria nada mais do que justo. Daqui deriva forçosamente a noção de uma agressividade interna que é ou deve ser dirigida para o exterior, para a vida social. Enquanto estiver dirigida nesse sentido preserva o indivíduo, quando voltada para o interior condena-o. Nesses termos a disposição à agressividade é concebida como disposição instintual natural, como instinto de morte, por sua vez como impedimento à civilização. Diz ele que "a inclinação para a agressão constitui no homem, uma disposição instintiva original e auto-subsistente (...) ela é o maior impedimento à civilização" (1969, p.81) conclui Freud.

Ora, ele fica evidentemente com a incumbência de justificar o processo pelo qual a civilização ou a cultura lida com uma tal cota de agressividade, de modo a torná-la inócua a seus próprios interesses. Com tal propósito ele sustenta a tese de que o *superego* é resultado da introjeção da agressividade. Tenta com esse conceito se desvencilhar da questão relativa a quais seriam os meios que a civilização utiliza para inibir a agressividade que lhe opõe, torná-la inócua ou, talvez, livrar-se dela. A resposta consiste na constatação de que o mecanismo mais importante para tornar inofensivo o desejo de agressão é justamente a sua introjeção, isto é, "enviada de volta para o lugar de onde proveio" (1969, p.83), dirigida para seu próprio *ego*. Esse mecanismo, descreve Freud, promove uma absorção da agressividade não pelo *ego* todo, antes por parte dele, que a exerce contra o restante da mente, chamou-a, como dissemos, *superego*.

Tem-se assim o anúncio de uma hipótese de tensão entre tais instâncias psíquicas, chamada sentimento de culpa, que será expressa na forma de uma necessidade de punição. Dessa forma, diz Freud, "a civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um

agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (1969, p.84).

Dessa forma, em função da ampliação promovida por *Eros*, da família em direção à comunidade, o conflito se estende e seu objetivo só é alcançado via fortalecimento do sentimento de culpa. O grupo social completa o que teria começado na relação com os pais. A questão que não se cala é relativamente à capacidade que cada indivíduo dispõe de tolerar o grau de crescente infelicidade que lhe acarretará a vida social.

A essa altura podemos esboçar uma resposta, como fizemos acima a partir de Kant, à pergunta norteadora desse artigo. A sociabilidade, bem como a paz que de sua construção derivaria, jamais seria, na perspectiva de Freud, atingível, pois para ele a submissão da natureza anti-social só é conquistada, e nunca definitivamente, à custa da infelicidade progressiva, uma vez que nem as instituições sociais, nem mesmo o *superego* executam uma substituição satisfatória – ou compensável – para o homem, como pensada por Kant.

A natureza anti-social do homem, a saber, os desejos reprimidos, passam a ter uma existência subterrânea que se presentifica na vida social sob a forma de neurose. Assim, a escalada do *superego* só faz potencializar o ressentimento. A existência prudente e virtuosa que ele recomenda e proporciona não restitui a existência convulsiva a que o *id* teve de renunciar, adiar, substituir, sublimar...

Não dando ainda por encerrada a investigação relativa à questão das possibilidades de sociabilização do ser humano, enfoquemos dessa feita um artigo de Freud, de 1915, intitulado *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. Escrito em plena deflagração da primeira guerra mundial foi organizado em duas partes que receberam os títulos *A desilusão da guerra e Nossa atitude para com a morte*. Iniciemos pelo primeiro, no qual aponta para o fato, que nos interessa aqui particularmente, de que de todos os prejuízos materiais que a guerra pode causar, nada se compara com a desilusão em relação aos progressos humanos,

particularmente o moral, tendo em vista o decaimento ético que a acompanha.

Sua reflexão começa por denunciar o desapontamento com as atrocidades da guerra justificadas pela expectativa que nos habituamos alimentar quanto ao papel das grandes nações, das quais esperávamos que “conseguissem descobrir outra maneira de solucionar incompreensões e conflitos de interesse” (FREUD, 1969a, p.286), posto, no caso, tratar-se de nações submetidas a elevadas normas de conduta moral e com relativo alcance de amadurecimento civilizatório.

Diante de tal desapontamento faz-se necessário, visando o esclarecimento, procurar compreender em função de que fatores, nações em tão elevado grau civilizatório são flagradas no exercício de suas faculdades do querer inferior. Fica assim como segunda questão norteadora desse artigo a investigação relativa ao alcance e, mais do que isso, à sustentabilidade de estágios de desenvolvimento moral atingidos pelos diferentes povos.

No entanto, a guerra a que Freud se refere, como todas as demais, promove ações de desprezo, ignorância, esmagamento e corte. Despreza restrições, ignora prerrogativas, esmaga os inimigos e corta laços entre os povos. Com a guerra, observa-se “o fim à supressão das paixões más, e os homens perpetraram atos de crueldade [...] incompatíveis com seu nível de civilização, que qualquer um os julgaria impossíveis” (FREUD, 1969a, p.290).

Freud se baseia na impossibilidade de erradicação do mal. Isso porque, para ele, o que chamamos mal na natureza humana, como o egoísmo e o sadismo, nada mais seria do que um conjunto de instintos, como já sugerido acima, de natureza elementar e primitiva no homem. Sua impossibilidade de erradicação é apontada, de forma rápida, em referência aos destinos sofridos por eles, que lhes proporcionam sobrevivência em face de forças reativas. Contariam ainda, em favor de sua indestrutibilidade, com a característica da ambivalência, com a fusão de sentimentos opostos.

A fusão instintual que Freud reconheceu na ambivalência dos sentimentos é, em nosso entender,

justamente o que impede a erradicação do aspecto mal de um impulso, uma vez que não se poderia separá-los a ponto de restar uma natureza exclusivamente positiva no homem. Nesses termos, erradicá-la a maldade do homem equivaleria a desnaturalizá-la já que ela não pode ser destacada da bondade e sobreviver.

Assim, podemos reconhecer que a renúncia à satisfação instintual, instrumento pelo qual a civilização está sustentada, não equivaleria à sua pura e simples erradicação, como pode ficar sugerido em Kant, em razão do que deve-se ser cauteloso ao postular uma suscetibilidade humana à vida social, que suporia a possibilidade de transformação completa dos baixos impulsos em práticas socialmente úteis.

A essa altura já poderíamos pensar a guerra como um fenômeno de reação e compensação pelas renúncias impostas e que infelicitaram os membros da nação beligerante. Essa concepção apenas reconheceria em cada um dos civilizados, e também nos povos em geral, a “perpétua presteza dos instintos inibidos em irromper, em qualquer oportunidade adequada, em proveito da satisfação” (FREUD, 1969a, p.293). Assim admitido, o estado de manutenção da contenção instintual equivaleria à efetivação de um estado coercitivo, no qual as pessoas só se comprometem superficialmente a viver em desconformidade com sua natureza psicológica. Nessa circunstância, viver a plenitude de um estado moral corresponderia a viver meia verdade, criando um estado explosivo, efêmero. Corresponderia a levar longe demais a expectativa da suscetibilidade humana à vida social.

Devemos ainda avançar relativamente ao que caracteriza propriamente o processo de desenvolvimento moral. Freud nos auxilia indicando que no desenvolvimento da mente “cada etapa anterior persiste ao lado da etapa posterior dela derivada; aqui, a sucessão também envolve a coexistência[...]” (1969a, p.294). Ora, poderíamos pensar, paradoxalmente que justamente do fato de uma etapa

posterior derivar de uma anterior, esta forneceria a perspectiva de que, especula Freud, “cada nova geração prepara o caminho para uma transformação de maior alcance do instinto, a qual será veículo de uma civilização melhor” (1969a, p.294).

Mas a expressão de um otimismo quanto aos caminhos da civilização logo é desfeita quando ele próprio aponta para a possibilidade real de que todas as conquistas morais podem ser anuladas, já que seu movimento de desenvolvimento não apresenta sentido único nem linear, “antes pode ser descrito como uma capacidade especial para a involução” (FREUD, 1969a, p.295), a ponto de que um grau já alcançado, quando abandonado, não apresentaria garantias de que possa ser alcançado novamente. A sustentação dessa suspeita concentra-se mais uma vez no pressuposto de indestrutibilidade dos traços primitivos da mente. Há aqui um paralelo justificável entre as ações destrutivas da guerra e a doença mental, ambas não corresponderiam a uma destruição pura e simples, mesmo que circunstancial, da vida psíquica, mas, a “um retorno a estados anteriores da vida afetiva e de funcionamento (mental)” (FREUD, 1969a, p.295).

Por fim, restaria ainda uma apresentação do problema a ser considerado relativamente ao tratamento do conflito entre civilização e vida pulsional, a saber, a relação da razão com as paixões. Aqui, sumariamente limitar-nos-emos à apresentação da relação. Nosso autor, de início, aponta para o equívoco da consideração de nossa inteligência como força independente da vida emocional, de uma pretensa autonomia, de uma possibilidade de funcionamento não influenciado da razão, e mesmo da ascensão dela sobre as paixões.

Feita a advertência, Freud assevera de forma radical que nosso intelecto “comporta-se simplesmente como um instrumento da vontade e fornece a inferência que a vontade exige” (1969a, p.296) – claro que o conceito de vontade para Freud em nada se assemelha ao de Kant; como vontade autônoma e legisladora, que é livre porque independente da lei

natural dos fenômenos. Com essa definição Freud aponta a possibilidade de que nossos caminhos na vida seriam indicados pelos interesses emocionais que resistiriam, dada sua força, a qualquer razoabilidade, antes se servindo dela para sua consecução, o que permitiria inclusive justificar a guerra, que nada mais seria, nessa ótica, que identificação de temas emocionais. Com isso ficaria estabelecido o papel subsidiário da razão em relação às paixões.

Por fim, como dissemos acima, cabe ao leitor a ponderação das reflexões proporcionadas pelos dois autores.

Referências Bibliográficas

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. R. J.: Imago, 1969.

_____. *Reflexões sobre tempo de guerra e morte*. R.J.: Imago, 1969a.

_____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. R.J.: Imago, 1969.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. S.P.: Brasiliense, 1986.

Sobre o reconhecimento e compreensão de metáforas

On recognition and comprehension of metaphors

Edgar MARQUES
UERJ/CNPq

Resumo

Meu principal objetivo no presente trabalho consiste em refletir, a partir das concepções de alguns teóricos como Searle e Davidson, acerca do que são as metáforas e de quais são os critérios que empregamos ao reconhecê-las e interpretá-las.

Palavras-chave: metáfora, interpretação, filosofia da linguagem, Davidson, Searle

Abstract

My main concern in this paper is, relying on the conceptions of some thinkers like Searle and Davidson, to reflect about what metaphors are and about the criteria we use to recognize and interpret them.

Keywords: *metaphor, interpretation, language philosophy, Davidson, Searle.*

Pretendo, neste trabalho, discutir algumas questões teóricas relativas à identificação de enunciados como possuidores de um sentido metafórico e à compreensão do sentido de tais enunciados por parte do sujeito que os interpreta. Em vez de realizar a apresentação em separado de algumas das concepções mais relevantes na área da teoria da metáfora (tais como as de Lakoff & Johnson (1980), Searle (1995) e Davidson (1992)), optei por proceder a uma ligeira revisão bibliográfica através da discussão temática das questões que, com

base na literatura estudada, julgo fundamentais para a formulação de uma compreensão adequada do fenômeno da interpretação cotidiana de metáforas.

A hipótese principal da qual parto consiste na idéia – baseada fortemente em Grice e Searle – de que tanto o reconhecimento de que um certo enunciado possui um sentido metafórico quanto a interpretação desse enunciado somente podem ser explicados no quadro de uma abordagem que recorra, por um lado, ao contexto de enunciação, e, por outro,

ao “princípio da cooperação” (Grice), que estrutura e possibilita a interação conversacional entre os sujeitos.

Na primeira seção, tratarei do conceito de metáfora, argumentando em favor das idéias de que (a) a metáfora não é uma comparação e (b) que o sentido metafórico não é redutível ao sentido literal. Na segunda seção, procurarei explicitar os princípios dos quais lançamos mão para sabermos que nosso interlocutor falou metaforicamente. Na terceira e última seção, tentarei mostrar em que medida o recurso ao contexto social de enunciação é fundamental para a determinação do sentido metafórico dos enunciados.

I

O que são as metáforas

Quando se trata de definir em que consiste a metáfora, a concepção aristotélica, que identifica a metáfora a uma comparação, impõe-se, em um primeiro momento, quase que de maneira imediata¹. Aparentemente, nada mais natural do que pensar que ao interpretarmos sentenças tais como²

- (1) Sam é um porco.
- (2) Sally é um bloco de gelo.
- (3) Richard é um gorila.

procedemos a uma comparação entre dois ou mais objetos, salientando um determinado conjunto de propriedades que eles possuíam em comum. O sentido dos exemplos acima transcritos resumir-se-ia, então, à afirmação da subsistência de propriedades semelhantes em objetos distintos. Assim sendo, lançaríamos mão de sentenças metafóricas para falarmos acerca de mais de um objeto e destacarmos a presença neles de características comuns. Assumindo a concepção da metáfora como comparação, pode-

ríamos transcrever, de maneira estendida, o sentido metafórico expresso, de maneira contracta, nas sentenças metafóricas acima do seguinte modo:

- (1*) Sam possui a propriedade *x*
Porcos possuem a propriedade *x*
Sam e os porcos assemelham-se do ponto de vista da posse da propriedade *x*
- (2*) Sally possui a propriedade *y*
Pedras de gelo possuem a propriedade *y*
Sally e as pedras de gelo assemelham-se do ponto de vista da posse da propriedade *y*
- (3*) Richard possui a propriedade *z*
Gorilas possuem a propriedade *z*
Richard e os gorilas assemelham-se do ponto de vista da posse da propriedade *z*

Se a teoria da metáfora como simples comparação fosse verdadeira, deveria haver uma identidade semântica entre os exemplos de sentenças metafóricas por mim fornecidos inicialmente e os conjuntos de sentenças diretas acima introduzidos. Assim, por exemplo, o sentido expresso por (3) deveria equivaler ao sentido de (3*). Entretanto, creio, seguindo Searle, que não há aqui equivalência de sentido, pois (3*) inclui afirmações relativas não apenas a Richard, mas também a gorilas, ao passo que (3) expressa tão-somente uma certa caracterização de Richard (isto é, que ele possui a propriedade *z*). Enquanto (3*) compromete-se com a correção de certas descrições acerca de Richard e de gorilas, somente sendo verdadeira caso tanto o primeiro como os segundos possuam as características a eles atribuídas, (3) consiste unicamente em uma atribuição a Richard de um certo conjunto de características.

⁽¹⁾ “Metaphor consists in giving the thing a name that belongs to something else; the transference being either from genus to species, or from species to genus, or from species to species, or on grounds of analogy”, Aristóteles, *Poetics* 1457b, linhas 7 a 9. Em: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991, Vol. II, pág. 2332.

⁽²⁾ Os exemplos que se seguem foram retirados de Searle (1995). Os argumentos centrais da crítica que apresento à concepção da metáfora como comparação foram também fundamentalmente extraídos de suas considerações.

Isso fica patente se considerarmos a possibilidade de ser falsa a afirmação de que gorilas possuam a propriedade *z* – digamos, seguindo a interpretação de Searle do sentido da sentença metafórica (3), que essa propriedade *z* seja a agressividade –. A descoberta de que gorilas não são agressivos faria com que (3*) fosse falsa, uma vez que (3*) contém inegavelmente a afirmação de que gorilas são agressivos. Essa descoberta não parece afetar, contudo, o valor de verdade de (3) da mesma maneira. Um objetor de (3) que se resumisse a afirmar a docilidade dos gorilas não teria, a meu ver, êxito na refutação de (3), pois o que (3) parece efetivamente significar é que Richard é agressivo e não que os gorilas realmente o sejam. Alguém que discordasse de (3) e quisesse provar que ela é falsa deveria exibir evidências contrárias à atribuição da característica da agressividade a Richard, e não apresentar novas descobertas da ciência em relação ao comportamento dos gorilas, pois o comprometimento de (3) é com a presença de certos traços no comportamento de Richard, e não propriamente no dos gorilas. Mostrar que gorilas não são agressivos pode ser um bom argumento contra (3*), mas não contra (3).

Se algumas das estratégias de falsificação adotadas contra (3*) não funcionam contra (3), isso parece indicar que o sentido de (3) não é idêntico ao sentido de (3*). Dessa forma, (3) não deve ser compreendido como expressando de maneira implícita o mesmo conteúdo semântico presente na comparação explícita formulada em (3*). Generalizando: metáforas não possuem o mesmo sentido que comparações.

A inadequação da teoria da metáfora como comparação fica clara também quando consideramos que em muitas das metáforas não há, ao contrário do que deve ocorrer nas comparações, uma propriedade literal – e não metafórica – comum aos referentes dos termos presentes nas sentenças metafóricas que seja relevante para a determinação do sentido da metáfora. Assim, por exemplo, apesar de qualquer falante do português entender perfeitamente o sentido metafórico de

(2) Sally é uma pedra de gelo

parece-me extremamente improvável que algum desses falantes consiga dizer quais são as propriedades das quais Sally e as pedras de gelo compartilham de forma literal – e não metafórica –, e cuja posse comum deve servir de base para a comparação entre elas.

Se alguém afirmar que o sentido dessa metáfora consiste na comparação entre Sally e as pedras de gelo em função do fato de serem ambas frias, é possível retorquir que “fria”, quando aplicada a Sally, não se refere, diferentemente do que ocorre no caso das pedras de gelo, à sua temperatura corporal, possuindo, ao contrário, um sentido metafórico – significa provavelmente que Sally é desprovida de sentimentos ou que é alguém que consegue dominar muito bem suas emoções –. Fica claro, assim, que nessa tentativa passou-se não de um discurso metafórico para uma afirmação de semelhança literal, mas sim, seguindo aqui as idéias de Lakoff & Johnson (1980), de uma metáfora particular – a de que Sally é uma pedra de gelo – a uma metáfora mais geral e estruturante de nossa cosmovisão – a de que emoções e sentimentos são quentes, e que a sua ausência é fria –. Obviamente, o esclarecimento do sentido de uma metáfora através do recurso a uma outra metáfora não pode ser tomado como um argumento em favor da idéia de que metáforas consistem em sentenças elípticas que afirmam a subsistência de uma semelhança literal entre objetos.

Se a teoria da metáfora como comparação fosse correta, então deveria ser sempre possível encontramos uma propriedade compartilhada em um sentido não-metafórico pelos termos da comparação. É exatamente essa condição que parece não poder ser satisfeita no caso de uma simples metáfora como (2). Não parece haver nenhuma propriedade que Sally e as pedras de gelo possuam de modo não metafórico e que possa servir de base para a metáfora em questão. Aparentemente, os pontos de vista sob os quais Sally e as pedras de gelo assemelham-se são desinteressantes para o estabelecimento do sentido dessa metáfora. Se apelarmos, por exemplo, para o fato óbvio de que as pedras de gelo não possuem sentimento – o que presumidamente as aproximaria de Sally – teríamos

de considerar que o mesmo vale para os vulcões e para o sol, sendo, contudo metáforas totalmente distintas as afirmações de que Sally é um vulcão ou de que ela é um sol. A questão é que as semelhanças encontradas acabam sendo ou desinteressantes – por não serem relevantes para a determinação do sentido específico da metáfora – ou já metafóricas. Nas palavras de Searle: “O problema é que não parece mesmo haver nenhuma semelhança literal entre objetos frios e pessoas pouco emotivas que justificasse a concepção de que, quando dizemos metaforicamente que alguém é frio, o que queremos dizer é que ele ou ela é pouco emotivo”³.

Resumindo, creio ser inadequado considerar metáforas como sendo abreviações de comparações literais pelo simples fato de que (1) as condições de verdade das metáforas e das comparações literais são distintas e (2) muitas vezes não há uma propriedade compartilhada de maneira literal pelos pretensos termos da comparação.

É partindo de considerações dessa ordem que Davidson critica a idéia de que as sentenças possam um sentido metafórico diverso do sentido literal⁴. Segundo ele, falar de um sentido metafórico de sentenças implica considerar que os termos presentes em tais sentenças passam a ganhar um significado estendido para além de seu significado usual, isto é, passam a significar de uma nova maneira. Assim, se, por exemplo, dizemos que

(1) Sam é um porco

possui um sentido metafórico diverso do sentido literal de que Sam é um cerdo, então ficamos comprometidos com a afirmação de que “porco” possui um

significado distinto da caracterização de um certo tipo de animal, podendo significar também um certo tipo de comportamento alimentar ou de higiene. Desse modo, segundo Davidson, essa concepção pressupõe que “ser um porco” significaria literalmente pertencer a uma certa espécie animal, mas metaforicamente poderia significar adotar um certo tipo de comportamento. Quer dizer, de acordo com ele, a postulação de que sentenças possuam sentido metafórico está relacionada à idéia de que o significado dos termos lingüísticos pode ser ampliado, de maneira a contemplar significados diversos dos originalmente associados a esses termos.

Davidson discorda dessa concepção por julgar que ela, no final das contas, acarreta uma homogeneização indevida do discurso literal e do metafórico na medida em que simplesmente atribui aos termos lingüísticos campos de significação que podem ser ampliados sem, contudo, estabelecer diferenciações de natureza entre o modo de significação literal e o metafórico. Isto é, essa concepção traz consigo a idéia de que as palavras podem possuir um sentido metafórico, mantendo, entretanto, com esse significado a mesma relação que elas mantêm com seu significado literal. De uma certa maneira, isso equivaleria, em última instância, a identificar o fenômeno do uso metafórico das palavras ao da homonímia, o que Davidson rejeita decisivamente, pois com isso se perderia o poder criativo e sugestivo próprio das metáforas⁵.

Davidson recusa-se a aceitar a idéia de que haja sentidos metafóricos não por menosprezar o papel desempenhado pelas metáforas na linguagem, mas sim, pelo contrário, por considerar que o que as metáforas

⁽³⁾ Searle (1995), pág. 153.

⁽⁴⁾ “Este trabalho diz respeito ao que as metáforas significam, e sua tese é que as metáforas significam aquilo que as palavras, em sua interpretação mais literal, significam, e nada mais do que isso. (...) O erro fundamental contra o qual estarei investindo é a idéia de que a metáfora tem, além do seu sentido ou significado literal, um outro sentido ou significado”, Davidson (1992), pág. 35.

⁽⁵⁾ Em relação ao poder sugestivo das metáforas, é interessante observar o seguinte exemplo de Davidson: “Certa vez, suponho, rios e garrafas não tinham, literalmente, bocas, como têm agora. Pensando sobre o uso atual, não importa se tomamos a palavra “boca” como ambígua, por ela se aplicar às entradas dos rios ou às aberturas das garrafas, assim como aos orifícios animais, ou se pensamos que há um único e amplo campo de aplicação que abarca ambos. O que importa de fato é que, quando “boca” é aplicada somente metaforicamente a garrafas, a aplicação fez o ouvinte notar uma semelhança entre aberturas animais e de uma garrafa. Uma vez que se tenha o uso presente da palavra, com sua aplicação literal a garrafas, não há nada mais para se observar. Não há nenhuma similaridade a ser buscada, pois ela consiste, simplesmente, em algo a que se refere com a mesma palavra”, Davidson (1992), pág. 41.

fazem não pode ser feito por nenhum tipo de comparação nem por nenhum tipo de sentido proposicional que seja parafraseável por meio de um discurso literal. Para Davidson, uma metáfora nos faz notar algo, ela “nos faz ver uma coisa como outra, fazendo algum tipo de afirmação literal que inspira o *insight* ou leva a ele”⁶. Isto é, a metaforização não consiste, de acordo com ele, em um tipo especial de conteúdo semântico, mas sim em um certo uso de sentidos literais que tem por efeito uma compreensão das coisas que ultrapassa as dimensões do que foi dito literalmente. O emprego metafórico das expressões caracteriza-se exatamente pelo fato de que se usa o sentido literal para chamar a atenção dos ouvintes/leitores para algo, e “não há limite naquilo para que a metáfora atrai nossa atenção, e muito do que somos levados a observar não é proposicional por natureza”⁷.

Não havendo, para Davidson, pelos motivos acima expostos, nenhum sentido além do literal, não há também um valor de verdade das sentenças metafóricas que seja diverso do valor de verdade a elas atribuído quando de seu uso literal. Assim, sentenças como (1), (2) e (3) seriam falsas simplesmente pelo fato de pessoas não poderem ser literalmente identificadas quer com animais quer com objetos inanimados. Não haveria nem verdade nem falsidade metafórica por não haver nenhum sentido além do literal.

Apesar de inegavelmente interessante, a posição de Davidson parece-me inaceitável por três motivos distintos. Em primeiro lugar, ela acaba por tornar por demais misterioso o modo de funcionamento das metáforas, uma vez que Davidson não esclarece de maneira alguma como a compreensão literal de sentenças pode ter como efeito um *insight* cujo conteúdo significativo não pode ser idêntico a esse significado literal nem pode ser expresso proposicionalmente. Em outras palavras, a sua teoria pode

até lançar luzes sobre o que as metáforas fazem, mas mantém na escuridão o modo como elas o fazem, e é esse ponto que é o decisivo. Em segundo lugar, sua análise não leva em conta a contribuição do contexto pragmático de produção e interpretação das metáforas para a fixação do sentido comunicado por estas. Ao descurar dessa dimensão pragmática da linguagem e tomar as sentenças – e não os proferimentos efetivos – como unidade de sentido, ele fica impossibilitado de refletir acerca de certos aspectos estruturantes da relação interacional e que são, a meu ver, fundamentais tanto para o reconhecimento do caráter metafórico de um discurso quanto para a compreensão do sentido das metáforas⁸. Em terceiro lugar, creio que o fato de que nós efetivamente argumentamos a favor ou contra sentenças compreendidas metaforicamente indica que há, a despeito de Davidson, sentidos metafóricos das sentenças, os quais podem ser objeto de atribuição de valor de verdade. Diante da afirmação, por exemplo, de que Sam é um porco podemos tanto concordar com o que é dito, considerando que a pessoa em questão realmente merece ser caracterizada dessa forma, como também podemos afirmar a falsidade dessa atribuição, elencando razões que dariam suporte para a afirmação contrária. A existência dessa nossa prática argumentativa cotidiana acerca de proposições metafóricas combina mal com a concepção de Davidson, indicando a insuficiência dessa concepção.

Enquanto Davidson considera que os discursos não podem possuir, estritamente falando, um sentido metafórico, uma vez que o uso metafórico das palavras não deve, sob pena de incompreensão radical do fenômeno que se quer analisar, ser identificado aos casos de homonímia, Searle defende a tese de que podemos falar de um sentido metafórico desde que não o tomemos como sendo um sentido que as sentenças possuiriam ao lado de seu sentido literal. Para isso, ele desloca o eixo de sua análise das sentenças tomadas por si mesmas para as emissões

⁽⁶⁾ Davidson (1992), pág. 51.

⁽⁷⁾ Davidson (1992), pág. 50.

⁽⁸⁾ Na segunda e na terceira seção do presente trabalho espero mostrar em traços largos, seguindo Searle e Grice, em que medida a consideração das condições da situação de comunicação pode ajudar a tornar um pouco menos misterioso o mecanismo de de decifração das metáforas.

concretamente realizadas pelos falantes. Uma emissão seria metafórica quando se constatasse uma diferença entre o que o falante efetivamente diz e aquilo que se julga que ele quis dizer. Isto é, o discurso é metafórico quando o falante diz alguma coisa para significar algo distinto daquilo que é dito. Esse “segundo” sentido, contudo, diferentemente do que Davidson sustenta, não consiste, para Searle, em um sentido adicional da sentença proferida, sendo, ao contrário, atribuído às intenções do falante quando da realização do proferimento. O que constitui o próprio do discurso metafórico é, segundo Searle, precisamente essa tensão entre o sentido literal das sentenças proferidas e o conteúdo significativo que é compreendido como sendo o que o falante realmente quis dizer. Searle diferencia, assim, em um proferimento metafórico o significado da sentença do significado do falante e considera que ambos possuem uma estrutura proposicional.

O ponto principal da posição de Searle é a idéia de que o *locus* da metáfora é não a sentença tomada por si, mas sim o proferimento, pois somente podemos falar de metáforas quando consideramos haver uma diferença entre o sentido do enunciado e uma intenção de significação que atribuímos ao falante. Isso significa que apenas quando tomamos uma sentença como tendo sido enunciada por um sujeito dotado de intenções é que podemos tomá-la por metafórica. Desse modo, não passamos, em uma metáfora, de um sentido de uma dada sentença para um outro sentido dessa mesma sentença, mas sim para um outro conteúdo significativo que julgamos intencionado pelo falante.

Nas próximas duas seções tentarei delinear as conseqüências dessa idéia para a questão da determinação dos critérios de identificação e interpretação de metáforas.

II

Como se reconhecem metáforas

Imaginemos que, caminhando por uma rua deserta, encontremos uma folha de papel trazida pelo

vento na qual esteja, sem qualquer indicação acerca do autor, escrita a sentença

(4) José é um padre

e que nos perguntemos se se trata de uma sentença a ser compreendida literal ou metaforicamente. É claro que perceberemos logo que não dispomos de elementos suficientes para fundamentar qualquer decisão acerca desse ponto. Tanto é possível que o autor da sentença tenha querido dizer literalmente que o José em questão é um sacerdote ordenado pela igreja católica, como também pode estar querendo se referir metaforicamente ao fato de esse José possuir um comportamento social mais adequado a um casto sacerdote do que a alguém plenamente integrado aos prazeres e dissabores da vida secular. Não podemos tomar uma decisão nesse caso por nos faltarem certas informações referentes a José e ao contexto no interior do qual o autor produziu essa sentença.

O que é relevante aqui para a questão da determinação dos mecanismos empregados por nós quando da atribuição de sentido metafórico a uma sentença é compreender exatamente em que medida essas informações acerca do sujeito tratado pela sentença e da situação na qual ela foi proferida nos auxiliam a optar por uma interpretação metafórica do que é dito. Isto é, trata-se de determinar o que nos faz pensar que através de um certo proferimento o autor quer dizer algo distinto do que o que ele diz literalmente.

Voltando ao nosso exemplo, creio que seríamos levados a interpretar (4) metaforicamente caso pensássemos previamente (a) que o falante da sentença acreditava que José não é padre e (b) que o falante acreditava que os seus interlocutores também compartilhavam dessa mesma convicção. Quer dizer, para que se considere que o proferimento da sentença (4) tem por sentido não a afirmação literal de que José é padre, mas sim um sentido metafórico qualquer, é necessário que creiamos que o falante considerava falsa a sentença (4) em seu sentido literal, julgando,

ao mesmo tempo, que aqueles a quem seu proferimento é dirigido também a consideravam falsa. A convicção — presumidamente — compartilhada pelo falante e pelos seus interlocutores da falsidade de (4) em seu sentido literal é que faz com que se suspeite de que o falante tenha querido mais propriamente comunicar algo de distinto desse sentido literal. Isto é, é por considerar que o falante julga ser (4) falso em seu sentido literal e por achar que ele, além disso, também supõe que os ouvintes concordem quanto à falsidade de (4) é que esses ouvintes passam a suspeitar que o falante — para usar a expressão de Grice — tenha implicado um conteúdo semântico distinto daquele expresso literalmente pela sentença por ele formulada.

Paradoxalmente, a mesma suspeita se instala quando os ouvintes consideram ser tão trivialmente verdadeira a sentença proferida tomada literalmente que não cabe pensar na possibilidade nem do próprio falante ter qualquer dúvida quanto ao seu valor de verdade, nem deste julgar que os ouvintes possam porventura desconhecer essa verdade. Se em uma situação de interação conversacional alguém profere, por exemplo, a sentença

(5) Mãe é mãe

parece claro que muito pouco provavelmente algum dos interlocutores pensará que o falante está dizendo uma tautologia, que não traz em si nenhum sentido novo, uma vez que é evidente que cada coisa é idêntica a si mesma. Ao ouvinte que interpretar esse proferimento nesse sentido e externar essa compreensão será, creio, possivelmente dito que ele não compreendeu o que o falante realmente quis dizer com (5). Quando o falante diz coisas que são quase consensualmente consideradas tautológicas e triviais, a tendência dos ouvintes é buscar o sentido metafórico do proferimento.

A senha para a busca de uma possível significação metafórica do que é dito parece ser, então, a percepção de uma certa ameaça de abandono por parte do falante do, assim batizado em Grice

(1992), “princípio de cooperação”. Ao perceber que a interpretação literal de um certo proferimento implica a violação de alguma das máximas estruturantes da interação discursiva, os ouvintes passam a procurar no proferimento realizado um sentido implicado que seja mais compatível com o caráter cooperativo da conversação. O pressuposto dessa postura é, então, precisamente a idéia de que os participantes de uma conversação buscam comportar-se de uma maneira tal a torná-la possível, evitando, assim, dentre outras atitudes não-cooperativas, afirmar proposições que julgam falsas, ou fornecer informações irrelevantes para o propósito da conversação em curso. Diante, por exemplo, de uma proposição que desrespeita a máxima da qualidade, se interpretada literalmente, tal como

(1) Sam é um porco

os ouvintes, para evitar uma desqualificação do falante enquanto participante de um diálogo cooperativo, tentam compreender o que o falante quis implicar através dessa sentença patentemente falsa. A atitude dos ouvintes nessa situação é, portanto, a de buscar um sentido diverso do literal, e cuja explicitação possibilite que se continue a encarar o falante como um parceiro aceitável de um diálogo. O mesmo ocorre quando o falante formula uma sentença vácuca em informação — como, por exemplo, (5) —, que desrespeita a máxima da quantidade.

Resumindo, o critério utilizado pelos ouvintes que interpretam um dado proferimento para optarem por se contentar com o sentido literal deste ou por buscar uma possível significação metafórica consiste na adequação — ou inadequação — da sentença assim compreendida ao contexto conversacional, levando em conta que toda conversação cooperativa deve ser regida pelas máximas estabelecidas por Grice. Ao menor sinal de desrespeito dessas máximas por parte de um dos participantes do diálogo, seus interlocutores, antes de deixarem de levá-lo a sério como participante cooperativo, tentam compreender um possível sentido não literal implicado no que ele diz.

III

Como se interpretam metáforas

Uma vez tendo optado por buscar compreender o que é implicado de forma não-literaI em um certo proferimento, os ouvintes têm de desenvolver estratégias interpretativas para conseguir decifrar o sentido intencionado pelo falante. A questão que resta, assim, é de como pode ser possível que se compreenda algo de distinto do que é literalmente dito. Para conseguir responder a essa questão, devemos refletir novamente acerca do que vem a ser uma metáfora.

O que caracteriza as metáforas é o fato de que nelas predica-se de alguma coisa (digamos, seguindo a nomenclatura de Searle, de um *S*) uma propriedade (digamos, *P*) que ao ser atribuída a esse *S* gera uma sentença, cujo sentido literal faria com que o comportamento do falante fosse tomado, pelos seus interlocutores, como não-cooperativo. A atitude que se espera dos ouvintes nessas circunstâncias é a de considerar que o falante quis dizer algo distinto do que ele disse literalmente. Deve haver, então, um sentido conversacionalmente implicado pelo falante e que cabe aos ouvintes descobrir. Seguindo novamente Searle, gostaria de formalizar o sentido metafórico implicado pelo falante ao dizer que *S é P* através expressão *S é R*. O que é próprio do discurso metafórico é, assim, que nele é dito literalmente que *S é P* com o objetivo de se comunicar que *S é R*.

Entretanto, apesar da atribuição literal de *P* a *S* ser pragmaticamente defectiva⁹, ela é, obviamente, o único ponto de partida do qual podem dispor os ouvintes com o fito de determinar o sentido implicado pelo discurso metafórico do falante. Isso significa que a determinação do sentido metafórico *S*

é R deve, de alguma maneira, envolver o sentido literal *S é P*.

Parece claro que essa passagem de *S é P* a *S é R* deve se dar através do estabelecimento de algum tipo de relação entre *S* e *P*, pois, caso o falante substituisse a propriedade atribuída literalmente a *S* por uma outra qualquer, o sentido metafóricamente implicado pelo seu proferimento também seria radicalmente alterado¹⁰. De alguma maneira, é em função de dizer que *S é P* que o falante pode implicar que *S é R*.

Julgo que a hipótese mais plausível para se explicar a possibilidade dessa passagem consiste na idéia de que tanto o falante como seus ouvintes creem que *S* e *P* – apesar de ser conversacionalmente não-cooperativa a atribuição literal de *P* a *S* – devem possuir um certo conjunto de características comuns, de tal maneira que a interdição pragmática da aceitação literal de *S é P* “convidaria” a considerar que o que se quer comunicar é uma certa predicação de *S* que se assemelha em alguns aspectos à afirmação de que ele é *P*. Desse modo, seria a afirmação literal de que *S é P* que forneceria os elementos necessários para a compreensão de que *S é R*, uma vez que o que *R* expressa seriam precisamente os traços que se considera que *S* e *P* possuem em comum. Quando um falante diz, por exemplo, que Sam é um porco, o que os ouvintes fazem, para poder prosseguir com a conversação, é considerar que estão sendo por ele convocados a buscar o sentido da sua afirmação através da mobilização do que se pensa normalmente que pessoas e porcos podem ter em comum. É a um certo sistema de crenças acerca de semelhanças entre as coisas, que se presume compartilhado pelos participantes da conversação, que tanto o falante deve recorrer para formular suas metáforas quanto os ouvintes para poderem interpretá-la¹¹.

⁽⁹⁾ O que quero dizer com isso é que uma sentença como “Sam é um porco”, compreendida em seu sentido literal, é sintática e semanticamente irrepreensível, sendo, contudo, problemática do ponto de vista de sua asserção efetiva no contexto de uma conversação real e situada em um contexto específico.

⁽¹⁰⁾ Basta pensarmos, por exemplo, no fato de que se disséssemos que Sam é um leão, e não um porco, estaríamos diante de uma metáfora totalmente distinta da primeira.

⁽¹¹⁾ Gostaria de afastar aqui o possível mal-entendido de que essa concepção envolva a idéia – já recusada na primeira seção – de que as metáforas sejam, no final das contas, comparações. Em primeiro lugar, o sentido afirmado pelas metáforas não envolve o comprometimento com nenhum tipo de afirmação acerca do objeto correspondente ao predicado presente na sentença literal. Em segundo lugar, a similitude funciona nas metáforas como um mero mecanismo heurístico que conduz ao que se quer dizer efetivamente com elas, sendo uma similitude postulada e pressuposta, e não afirmada.

A interpretação de metáforas pressupõe, portanto, o recurso a uma determinada percepção de semelhanças entre as coisas do mundo, que os ouvintes julgam compartilhada com o falante. Assim, para interpretar o que o falante quis dizer metaforicamente com a afirmação literal de que *S é P*, os ouvintes lançam mão de um certo repertório de semelhanças relativo a *S* e *P* próprio da cultura à qual eles e o falante pertencem. É esse repertório que constitui o que há de mais característico às diversas cosmovisões e que torna extremamente difícil a interpretação de metáforas formuladas por pessoas pertencentes a culturas por demais diferentes da nossa.

No caso da interpretação da afirmação metafórica de que Sam é um porco, por exemplo, devemos levar em conta o fato de que as representações relacionadas na civilização judaico-cristã ao porco são na maior parte das vezes negativas e dizem respeito a falta de higiene ("porcos são sujos"), glotonaria ("porcos são glutões") e obesidade ("porcos são gordos"). Desse modo, ao ouvirmos

(1) Sam é um porco

buscaremos provavelmente nesse repertório negativo de representações aquela que julgarmos estar sendo afirmada de Sam. Isto é, são essas representações que dirigem a nossa busca e que permitem que ela possua um foco, fazendo com que tenhamos de escolher qual o sentido intencionado pelo falante dentro de um número limitado de alternativas, tais como "Sam é sujo", "Sam é um glutão" ou "Sam está demasiadamente gordo". Nada pode nos garantir, contudo, que, no caso do nosso falante pertencer a uma outra cultura, o sentido intencionado por ele, pelo simples fato dos porcos nessa outra cultura serem encarados de uma maneira absolutamente diversa da maneira como o são na nossa, não seja completamente distinto dos acima esboçados.

○ que essa situação nos mostra é que o repertório das semelhanças subsistentes, do qual lançamos mão para determinar o domínio das interpretações metafóricas possíveis de um enunciado literal pragmaticamente defectível, possui uma dimensão inegavelmente cultural. Isto é, a interpretação adequada de uma metáfora pressupõe o

conhecimento — consciente ou não — do universo simbólico cultural no qual se insere o falante. Nesse sentido, é absoluta-mente imprescindível uma certa contextualização cultural de todo proferimento metafórico.

Entretanto, além dessa contextualização cultural faz-se necessária também uma contextualização conversacional mais específica, pois o que essa contextualização cultural nos oferece é simplesmente um conjunto de interpretações possíveis, sem, contudo, fornecer-nos um critério para determinar, dentre essas interpretações possíveis, qual seria a mais adequada. É pelo contexto de enunciação que os ouvintes podem compreender qual é efetivamente o sentido metafórico que o falante quer comunicar. Retomando o nosso exemplo, é unicamente por referência ao contexto efetivo dentro do qual é proferida a sentença (1) que se torna possível que se saiba o que o falante quis efetivamente implicar com essa sentença. Se ela foi proferida, por exemplo, quando se falava acerca de limpeza ou quando o falante deparou-se com a desordem reinante no quarto de Sam, o mais provável é que o sentido metafórico seja o de que Sam é uma pessoa que não obedece as regras de higiene majoritariamente seguidas no grupo ao qual ele pertence. Se o contexto for o de um jantar no qual Sam está comendo muito mais do que os seus comensais, sendo a observação claramente dirigida a esse seu comportamento, o razoável é que se pense que com a enunciação de (1) o falante quer dizer que Sam é um glutão, e assim por diante.

○ processo de interpretação de metáforas exige, então, que essas sejam consideradas a partir do contexto cultural e interacional no seio do qual elas são efetivamente produzidas e formuladas, levando-se em conta as representações compartilhadas pelo seu produtor e pelo auditório ao qual ela é dirigida.

Referências bibliográficas

- 1 ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1991.

- 2 COHEN, L. J. The semantics of metaphor. In: ORTONY, A. (Ed.) . *Metaphor and thought*. New York: CUP, p. 58-70, 1993.
- 3 DAVIDSON, D. O que as metáforas significam. In: SACKS, S (Org.). *Da metáfora*. São Paulo: EDUC/Pontes. p. 35-51, 1992.
- 4 FINGER, I. *Metáfora e significação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- 5 GRICE, H. P. Lógica e conversação. In: DASCAL, M. (Org.) *Fundamentos metodológicos da lingüística*. vol. IV. Campinas. p. 81-103, 1982.
- 6 LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- 7 MILLER, G. A. Images and models, similes and metaphors. In: ORTONY, A. (Ed.) . *Metaphor and thought*. New York: CUP, p. 357-400, 1993.
- 8 ORTONY, A. The role of similarity in similes and metaphors. In: ORTONY, A. (Ed.). *Metaphor and thought*. New York: CUP, p. 342-356, 1993.
- 9 PASCHOAL, m. S. Z. Em busca da elucidação do processo de compreensão da metáfora. In: PONTES, Eunice (Org.). *A metáfora*. Campinas: Editora da UNICAMP. p. 115- 130, 1990.
- 10 SEARLE, J. R. *Expressão e significado: estudo da teoria dos atos da fala*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas

The face of the other as ethical foundment at Emmanuel Lévinas

Marcelo SALES

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas

Resumo

O pensamento de Lévinas se encontra no confronto das idéias da fenomenologia e da filosofia existencial. Ele questiona os fundamentos da ontologia quando apresenta o humanismo como "a ética" da transcendência. É notável que Lévinas articule os conceitos do seu pensamento a partir de certo acontecimento histórico fundador, que é o contexto histórico da segunda guerra mundial, de onde elabora uma ética da responsabilidade. A acolhida da palavra do outro – acolhida da epifania do rosto – consiste em colocar-se como responsável, ou se preferir, a serviço do outro. A partir de sua experiência da guerra nos campos de concentração, Lévinas desmonta a filosofia do Ser e propõe uma filosofia do Outro. Sua ética – surge como crítica à ontologia que resume o Outro ao Mesmo – que ao seu ver questiona a espontaneidade do Mesmo quando este está na presença do Outro. Outro, visto como estrangeiro, pobre, o homem de corpo nu e marcado pelas violências. Agora, a nudez vista como sofrimento dos outros não é mais conhecimento e sim sinônimo de responsabilidade, que é a outra forma de acolher como primeiro discurso a nudez do rosto.

Palavras-chave: Ética, Alteridade, Rosto, Subjetividade, Lévinas.

Abstract

The thought of Lévinas it is placed between the phenomenology and existential philosophy. It questions the bases of ontology when present the humanism like "the ethics" of the transcendence. It seems that Lévinas articulates the concepts of his thought begining from this "historical event founder" that is the historical context of the second World war to work out an ethics of the responsibility. The reception of the word of the other - reception of the epiphany of the face - consists in being posed like person in charge, i.e. with the service of others. From its experiment of the war and camps of concentration, Lévinas "dismounts" the philosophy of being and proposes a philosophy of the other. Its ethics - critical concern of the ontology which brings back the Other to Same - is a setting in question of the spontaneusness of Same by the presence of Others. Others, it is the foreigner, the poor one, the man with the naked skin and the body marked by violences. When it is about nudity and of the suffering of the others it cannot be a question any more of "knowledge" if not of "responsibility"; another way of dropping the mask to accomodate the first speech of the nudity of the face.

Keywords: Ethics, Others, Face, Subjectivity, Lévinas.

Introdução

Para Lévinas, a “Ética é o campo que designa o paradoxo de um Infinito em relação ao finito sem negar-se nessa relação”¹. É a explosão da unidade originária e absoluta do eu, a abertura ao além da experiência, o lugar do testemunho - e não da tematização - do Infinito a partir da responsabilidade para com os outros de um sujeito que suporta tudo, que está submetido a tudo, que sofre por todos e é responsável por tudo.

Esta ética se apresenta como o ideal profético-filosófico de Emmanuel Lévinas, como o “humanismo do outro homem” que lhe dá a garantia da anterioridade ética fundamentada no rosto daquele que olha e questiona. A reflexão metafísica, aos poucos é ultrapassada pela reflexão ética, graças à responsabilidade que o eu tem pelo outro, rompendo a totalidade ilusória do mundo e aceitando tornar-se refém do outro.

O totalitarismo, o desrespeito, a violência e a falta de humanismo, vividos por Lévinas nos campos de Concentração, marcam a sua subjetividade com um grau profundo de historicidade. Por isso, não se pode conhecer o itinerário filosófico do pensamento de Lévinas sem ter como referência a sua biografia.

Pelo fato do rosto exprimir uma linguagem-discurso, nela e por ela se comunica significando, abrindo uma anterioridade e um sentido ético no dizer. No significado do rosto nos vem à idéia o desejo do infinito, que não é uma complacência sentimental do amor, mas o rigor da experiência moral que se configura na responsabilidade das categorias bíblicas do órfão, do pobre, da viúva e do estrangeiro.

A filosofia de Lévinas instaura, assim, um novo humanismo dentro da perspectiva da antropologia filosófica e, principalmente no campo da ética

apontando o rosto como fundamento, indo além da subjetividade, do psiquismo e da ego-onto-logia² da modernidade.

1. Emmanuel Lévinas e a sua filosofia social

Analisando o pensamento de Emmanuel Lévinas (1906 – 1995) que postula a anterioridade da ética como filosofia primeira, conhecemos filosoficamente a interpelação ética a partir do “outro”, da sua subjetividade e intersubjetividade, cuja manifestação ou expressão por excelência, é o “rosto”. É neste “face a face” que se anterioriza um fundamento para a ética.

Vivendo situações limites num campo de concentração, como a morte dos colegas, a privação, e a violência, Lévinas se torna um defensor do outro, e busca nos relacionamentos humanos um novo sentido ético, que a partir do rosto³ do outro vai alcançar o infinito. Para isso, resgata a idéia do Bem, analisa o fenômeno sem reduzi-lo ao seu ser-aí, supera a questão dialógica Eu-Tu e ressalta a importância da responsabilidade pelo outro, buscando o “humanismo do outro homem”.

A sua filosofia da alteridade se desenvolve em meio ao conflito da guerra e à perseguição racista do Nacional Socialismo. A humilhação e a miséria, o grito e o silêncio de Auschwitz, a dor e o suplício, o aniquilamento e o sofrimento de milhões de rostos, os absurdos do totalitarismo conduzem Lévinas a fortalecer a sua convicção de um estatuto ético fundado no interdito de não matar. O sofrimento e o medo do aniquilamento o leva a reler o interdito como uma culpabilidade de que toda pessoa é portadora: todos somos culpados.

⁽¹⁾ Cf. CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. Le Vocabulaire de Lévinas, p-28. Para Lévinas, Ética com “E” Maiúsculo não se trata de moral ou da história da Ética na filosofia, mas, refere-se à noção de ipseidade perpassada pela alteridade, um ‘Si mesmo como Outro’ que aponta para um sentido ético de raiz.

⁽²⁾ Ego-onto-logia entendida aqui como o que se refere à característica da Filosofia centrada na ênfase do ego e do ser; contidas na filosofia de Husserl e de Heidegger.

Percebemos, assim, que na arquitetura do pensamento levinasiano a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira; e que o conteúdo ético proposto em suas obras é proveniente do "ethos" cultural judeu. Mas, o seu pensamento se desenvolve a partir de um diálogo estabelecido entre o modo de pensar de um judeu nômade e a filosofia ocidental. Lévinas percebe que o ocidente foi marcado demasiadamente pelo "il y a"⁴ (pelo há, pelo existe) e por isso, tenta superá-lo.

Lévinas não buscava construir um sistema filosófico, mas a sua intenção era antes de tudo, desconstruir pela via ética, todo tipo de sistema filosófico que não passa de uma pretensão para atingir a totalidade ontognosiológica⁵. Ele é contrário ao absolutismo dogmático do conceito, e o seu humanismo tem raízes profundas no humanismo bíblico-talmúdico. Seu pensamento se caracteriza pela anterioridade metafísica, pelo pensar como relação ética.

O primeiro momento do desenvolvimento do pensamento de Lévinas (1928-1930) é caracterizado por um diálogo com Husserl e Heidegger, onde Lévinas também assume a redução fenomenológica transcendental, mas assinala que a *epoché*, mais que pôr a descoberto a consciência de... e o objeto de..., revela a anterioridade de um nível ontológico não suspeitado por Husserl. Tal nível desvela a separação da consciência e a distância do objeto. Argumenta, contra o ontologismo de Heidegger, que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação e reduz à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supratemporal.

Por existência, em sentido ontológico, Lévinas entende a inevitabilidade de lidar com o fato do ser, com o fato de que há seres. Com o fato de que há ... (o que quer que seja). Trata este tema sob a categoria "há", no original "il y a"⁶. Para ele, existir é lidar com o fato nu e cru do ser. Sendo assim, conclui-se que por um lado, não é possível reduzir tudo à existência e, por outro, que é possível estabelecer relações no fora da existência.

Uma segunda etapa no pensamento levinasiano (1932-1960) é caracterizada por intenso e distanciador diálogo com a ontologia fundamental de Heidegger. O problema de fundo é o ser, sua obra de ser, a saída do ser e o esforço para não deixar-se apanhar pelo não-ser.

O ser de que fala Lévinas no diálogo com Heidegger é compreendido em duas perspectivas. Por um lado o ser é o ser do ente, a quiddidade do ente, o que o ente é. Por outro lado, o ser é o já sempre pré-compreendido em toda compreensão: o ente cognoscente compreende, interage e representa a quiddidade do ente cognoscível à luz do pré-compreendido, já previamente compreendido, ou pré-compreendido (COSTA, 2000, p. 22).

Assim, Lévinas delinea os limites da ontologia e descreve um âmbito pré-temático em que o ente humano possa existir fora da existência e em que a consciência de alguma coisa encontre um refúgio no sentido do existir.

O tema da Ética com o conteúdo proposto por Lévinas, não procede de Husserl nem de

(3) Rosto é o conceito – chave da filosofia de Lévinas e desta dissertação, principalmente desde a sua obra TI. Não se refere em primeiro lugar à figura da face, sua imagem, mas ao fato mesmo de que outrem apresenta-se sempre com um sentido (humano) que ultrapassa qualquer imagem, conceito, compreensão, que o eu pode ter; e que por isso surpreende, ensina e compromete o eu à responsabilidade.

(4) Para Lévinas o "há" é o fenômeno do ser impessoal: "il" (il y a) tratado na obra: "De L'existence à L'existant". Esta expressão significa aí a alegria do que existe, a abundância, um pouco como o 'es gibt' heideggeriano. Para aprofundar consultar CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. "Le Vocabulaire de Lévinas" Ellipses Édition, 2002, p. 35-37.

(5) Entendido aqui como estudo do ser, como Ser, da essência dos entes. Este termo representa a própria metafísica ou pensamento filosófico original do Ocidente grego e o seu cerne. Assim, refere-se a um patamar de compreensão universalizante, um grande viés de percepção e produção da realidade. Já o termo "fundamental" é de Heidegger e remete as condições de possibilidade da própria ontologia, aquilo que lhe é prévio (o Ser diferente dos entes, ser no mundo, temporalizado, Nada, etc.) e a construção de Heidegger em Ser e Tempo através do Dasein contraposto à História da Metafísica e que será adaptado por Lévinas na sua filosofia.

(6) Este tema é trabalhado na obra "Da existência ao Existente".

Heidegger. Este tema aparece pela primeira vez em *De l'évasion*, escrito em 1935, e depois é aprofundado em *De l'existence à l'existant*, que começou a ser escrito em 1940, e vai se consolidar como pensamento ético na obra *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* escrita em 1961, obra que vai delimitar toda a nossa argumentação dissertativa. Em 1946 Lévinas conhece Buber pessoalmente e não podemos deixar de notar no seu pensamento a questão da relação dialógica (que mais tarde será superada) e da semente lançada por Buber onde o lugar dos outros é indispensável para a nossa realização existencial. Visto que para Buber, e também para Lévinas o conteúdo vivido da experiência humana, em todas as suas manifestações, vale mais que qualquer sistematização conceitual.⁷

Lévinas anuncia uma ordem que situa a ética num nível anterior ao da ontologia.

○ primeiro argumento em favor da ética é aquele que identifica ontologia com dogmatismo e demonstra a anterioridade da crítica em relação a este último. A ética é crítica e por isso antecede a ontologia, que é dogmática. ○ dogmatismo é uma atitude epistemológica gestada no interior da ontologia pela afirmação da liberdade cognoscente do sujeito frente à exterioridade do objeto cognoscível. (COSTA, 2000, p. 25).

○ face-a-face é a experiência ética por excelência no pensamento de Lévinas e funda no aparecer do rosto do outro a possibilidade de universalização da razão. Pela via da constituição pré-origenária da subjetividade como sensibilidade e da intersubjetividade como recebimento, a ética ou a racionalidade ética pré-origenária pode pretender universalidade. Visto que no face – a – face, na manifestação do rosto do outro supera o pensar racional como pensamento do igual, e não se deixa aprisionar como conteúdo. ○ rosto está presente na sua recusa de ser, conteúdo. Neste sentido, não poderá

ser compreendido, isto é, englobado. ○ rosto não se resume a conteúdo compreensível, ele ultrapassa, pretendendo universalidade e transcendência.

A ética para Lévinas é primeira e anterior a ontologia fundamental existencialista e à fenomenologia transcendental porque é relação entre entes humanos concretos e não relação entre um ente-inteligente e o ser de um outro ente-inteligível.

a) Para além do bem segundo platão

Podemos encontrar um suposto ponto de partida em Platão (428 a.C.) cuja filosofia vasta e riquíssima pode-se dar preferência a aspectos diferentes, como o metafísico, o ético, o epistemológico, o estético. No nosso caso, nos limitaremos ao aspecto ético, não nos preocupando em aprofundar este tema que é só uma passagem até o pensamento de Lévinas.

Segundo Platão, o Bem que é o aspecto funcional do Um, está acima da substância ou essência, transcendendo-a. Já para Lévinas, o Outro é o aspecto funcional da relação ética, fazendo-a transcender. Segundo ele, o princípio da saída do ser para a existência, passagem do ser ao seu estado bruto, ou seja, da solidão do "il y a", para a consciência do ser existente, domina fortemente a compreensão levinasiana de transcendência. É necessário sair do *eu sou*, abandonando a segurança da totalidade do Uno conceitualizado.

Ainda que o movimento da saída do ser possa ser percebido em diversos momentos, três fatores parecem se cruzar constantemente, numa única instância, no uno que é para-o-outro. No primeiro, a manifestação do ser é excedência da hipóstase (supera o eu); no segundo o uno se põe na situação que não é de indefinição nem de identificação, mas pôr-se entre a totalidade e a exterioridade do outro (sem

⁷ Tema tratado por Buber em seu livro "Ich und Du" publicado em 1923 e por Lévinas na maioria de suas obras, principalmente em "Humanismo do outro Homem" de 1972.

conceituação); no terceiro, o sujeito se percebe como sujeito transcendente sendo para-o-outro (anterioridade ética).

Lévinas faz um regresso ousado ao platonismo, ao qual também Husserl regressou, identificando a inteligibilidade com o existir absolutamente real que tem sua manifestação concreta na relação ética. Somente nessa relação se pode perceber as leis morais livres dos condicionamentos históricos e culturais.

Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do outro- que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo. É também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. (LÉVINAS, 1978, p. 60)

Para Platão, o que controla a relação das três almas chama-se justiça. Segundo Lévinas, o que controla a relação do eu-outro-outrem é a justiça como superação do Bem, é a justiça do terceiro. Da minha relação com os outros decorre, para Lévinas, a compreensão de justiça. Essa não é legalidade, não se reduz a simples prática de deveres ou ao que julga e rege as relações de maneira igualitária. A sabedoria da justiça é mesma sabedoria do amor: nasce na desigualdade mantida por mim em relação aos outros, e que exige total responsabilidade.

A chegada do terceiro, coincide com o nascimento da justiça, que reforça a não-reciprocidade da relação. Platão e Lévinas se entendem quando afirmam que Virtude é como o Bem, como a Verdade e como a Justiça. Só que para Lévinas, Virtude, é a virtude ética, o Bem, é a passividade do sujeito diante do outro, a Verdade, é a relação assimétrica e a Justiça, é o des-inter-esse da relação, onde todos são culpados por todos, e que se apresenta como *Visage*.

b) Para além da redução fenomenológica de Husserl (1859 - 1938) (1859-1938)

O próprio Lévinas afirma: “*sim, como quase sempre, começo com Husserl, mas o que digo já não está em Husserl*”. Husserl desenvolveu a sua filosofia inicialmente como uma reação contrária ao psicologismo e ao naturalismo vigentes na Alemanha. Retoma o conceito aristotélico de intencionalidade, entendido como a direção da consciência ao objeto, ao real, e que define a própria consciência. O seu pensamento atinge um idealismo transcendental, numa tentativa de descrever fenomenologicamente a subjetividade, alcançando a transcendência.

Husserl procura eliminar a atitude acrítica, o dogmatismo inato em relação às coisas. Para ele, todas as construções teóricas que dizem respeito à realidade e que implicam a “tese existencial” ingênua objetivista, deve ser suspensa em benefício da atenção dada aos fenômenos, àquilo que aparece na vida consciente das pessoas.

Lévinas percebe que Husserl, ao dar prioridade à consciência, subordina tudo ao eu como sujeito de conhecimento e à alteridade como objeto, reduzindo assim a relação intersubjetiva, eu-outro, numa relação cognoscente, portanto, neutralizante, egológica e dominadora. Lévinas se propõe além de Husserl, mesmo reconhecendo a atividade do eu, ao distinguir a subjetividade a partir da ética e não a partir do conhecimento.

Em Husserl a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Ela tem sempre uma relação objetiva e intencional. O eu é sempre sujeito de conhecimento e exerce sua atividade cognoscitiva, objetivando o outro. Para Lévinas, essa redução fenomenológica do outro, a fórmula de o eu sair de si e objetivar outrem, precisa ser posta em questão. Para Lévinas, o outro sempre escapa à idéia que faço dele; é preciso justificar o exercício livre do ato cognoscitivo e ao mesmo tempo torna-lo justo, lembrando aqui a noção do Bem platônico. Para Lévinas, o eu só é sujeito na

medida em que se torna responsável pelo outro. Esta responsabilidade é anterior à resposta do outro.

Diante da concepção do eu, evento primordial, sem o qual não se pode interpretar os movimentos mais profundos da alma humana (supe-ração Platônica), Husserl propõe a presença intencional do objeto na consciência. Husserl parece seguir o princípio da correlação, traçando uma semelhança entre o plano objetivo e o plano subjetivo, como se a analogia e a semelhança não supusessem um plano objetivo constituído.

A descoberta de Lévinas propõe o fim da correlação, estabelecendo uma relação diversa: entre o objeto e o conteúdo vivido, a relação é a de um objeto e sua sombra; a coisa é o modo ou sob o modo do esboço. A sensibilidade é a consciência originária do tempo. Lévinas interpreta a sensibilidade como a *proto-impressão (urimpression)*, absolutamente não modificável, a impressão de toda consciência e de todo o ser. A consciência não é nada sem as sensações.

Lévinas, como fenomenólogo, utiliza-se e depende do método, do potencial e das descobertas husserlianas; mas o faz em vista de um contraposto com a sua filosofia do Rosto, da prioridade do Outro sobre o Mesmo. Lévinas precisa deste horizonte, da adequação intencional do vivido, da visão do aparecer e da presença à consciência, para apresentar o outro como Rosto, ao modo de um “superar-conservando”, como aquele que tem significação própria, que vai além da manifestação, da percepção e da idéia que dele posso inferir.

Lévinas descreve o lugar no qual o intencional faz-se ética: no Rosto do Outro, fazendo a ruptura

dos horizontes adequados em vista do momento da visitação do outro. Todo sentido, segundo ele, é determinado pelo modo de aparecer, pelo acesso aberto, pela consciência intencional, pela estrutura a priori que são as leis do ego constituinte.

Para Lévinas, a presença do Rosto consiste em desnudar-se da forma que contudo o manifesta; o Rosto vem detrás de sua aparência; é uma abertura na “abertura” do intencional.

c) Para além do dialógico de Martin Buber

A questão da alteridade está presente de uma maneira especial nas obras e no pensamento de Martin Buber⁸ (1878-1965), visto que o fato primordial de seu pensamento é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face, que decorre do sentido que Buber deu ao comprometimento da reflexão com a existência concreta, ao vínculo da práxis e do logos.

Esquemáticamente a obra buberiana tenta resumir três facetas numa mesma questão filosófica: o judaísmo, a ontologia e a antropologia. O ser com os outros é indispensável para a nossa realização existencial. Esse fato é preponderante nas duas filosofias, mas a alteridade fundamenta-se no princípio da relação eu-tu, em Martin Buber, e na relação de justiça enquanto responsabilidade-face-a-face, em Emmanuel Lévinas.

Para Lévinas a relação com outrem é entendida como movimento em direção ao Bem. Lévinas se pauta na formulação platônica:

A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia

⁽⁸⁾ O filósofo Martin Buber representa um marco decisivo para a ética e a antropologia filosófica contemporânea. Nasceu no dia 08 de fevereiro de 1878 na cidade de Viena, na Áustria, onde foi aluno de Dilthey e de George Simmel. Em Leipzig, também na Alemanha, dedicou-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia. Em 1904, recebeu o título de doutor em Filosofia. Durante as suas atividades intelectuais, dedicou-se à reformulação do movimento místico hebraico do Hassidismo. O movimento do Hassidismo teve uma grande influência em sua filosofia. Sua obra principal é *Ich und Du*, que é um extraordinário tratado de uma antropologia filosófica por excelência em vista de colocar nessa obra o pensamento que norteou a sua *Lebensphilosophie*; nessa obra se coloca a cosmovisão do ser humano como ser universal e singular, que está inserido concretamente no mundo em relação à alteridade do outro. Daí a nossa escolha em fazer este paralelo de superação entre ele e Lévinas, visto que os dois sofreram influência do Hassidismo. À obra *Ich und Du* seguem-se vários tratados de filosofia, de antropologia filosófica e sociologia e tratados de ordem política; estas obras visam dar um esclarecimento do esquema central de *Ich und du*. Podemos citar, entre outros: *O problema do homem, Contribuições para uma antropologia filosófica, Tratados sobre educação, Caminhos da utopia, bem como vários tratados de teologia e escritos sobre o Hassidismo.*

que os guia. Ela significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma ex-cendência. Mas a ex-cendência e a Felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não ser.⁹ (LÉVINAS, 1992, p. 67)

Trata-se pois, de um pensamento crítico que não tem necessariamente sua origem no ser, mas que se refere a ele como sensibilidade, conceito originário da ética-filosofia-primeira, origem da responsabilidade para com o outro anterior a toda ordem social. A ética levinasiana vai opor-se à metafísica do ser. Para anular este reino do ser, Lévinas constata que o ser é mal, utilizando-se de suas raízes na tradição hebraica bíblica, tendo como paradigma a história de Caim, que matou seu irmão Abel.

Mas isso não significa que a investigação de Lévinas deixa de ser filosófica, pelo contrário, ele utiliza-se da própria filosofia para criticá-la e, assim, propor outras alternativas, as quais giram em torno da ética da alteridade.

Lévinas afirma que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação. Por existência, em sentido ontológico, ele entende a inevitabilidade de lidar com o fato do ser, com o fato de que há seres. Com o fato de que *há*... (o que quer que seja). Vai tratar este tema sob a categoria do *há*, no original *il y a*, onde existir se caracteriza como lidar com o fato nu e cru do ser. Em última instância, não há relações, só há seres com os quais é preciso se defrontar.¹⁰

Esta afirmação esbarra no pensamento buberiano onde o dialógico é a forma explicativa do fenômeno do inter-humano:

Inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo. Presença significa presentificar e ser presentificado. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do fenômeno da relação. O "entre" é assim considerado como a categoria ontológica onde é possível a aceitação e a confirmação ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação. [...] O Tu ou a relação são originários. O Tu se apresenta ao Eu como sua condição de existência, já que não há Eu em si, independente; em outros termos o si-mesmo não é substância mas relação. O Eu se torna Eu em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo a minha relação a ele. Ele é meu Tu somente na relação, pois fora dela, ele não existe, assim como o Eu não existe a não ser na relação. É falso dizer que o encontro é reversível [...] (BUBER, 1988, p. 47).

Lévinas faz uma distinção entre aquilo que existe e a própria existência, percebendo a dificuldade de separar ser e ente. Lévinas descarta a possibilidade de reciprocidade e se pauta na questão da assimetria da relação, onde o Eu é sempre Eu em relação ao Outro, e não somente quando dialoga com ele. O Outro existe, para Lévinas, além da relação.

A relação entre "ente" e "ser" não liga dois termos independentes. O "ente" fez contrato com o ser; não se pode isolá-lo. Ele é. Ele já exerce sobre o ser o próprio domínio que o sujeito exerce sobre o atributo." (LÉVINAS, 1978, p. 16)

Lévinas busca aproximar a idéia do ser em geral, em sua impessoalidade, para em seguida analisar a noção do presente e da posição em que, no ser impessoal, surge um ser, um sujeito, um existente. A

⁽⁹⁾ EE., p. 8 "La formule platonicienne plaçant le Bien au delà de l'être est l'indication la plus générale et la plus vide qui les guide. Elle signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent: une ex-cendence. Mais l'ex-cendence et le Bonheur ont nécessairement pied dans l'être et c'est pourquoi, être vaut mieux que ne pas être"

⁽¹⁰⁾ Cf. Márcio Luís COSTA. Lévinas: uma introdução. p. 20-21

preocupação com essa relação entre o eu e sua existência, longe de se dar de forma tautológica, constitui um evento cuja realidade e cujo caráter se anuncia.

Assim, a ontologia torna-se relevante na medida em que permite descobrir a existência como experiência nua do ser, onde é melhor ser do que não-ser. É este apoio ontológico que vai nos levar alcançar o horizonte do ético.

Para Lévinas, ser significa que “se é” e que “há” e não uma mera referência aos entes, às coisas, às pessoas ou às relações. O seu ponto de partida é a ontologia, onde a existência é inicialmente concebida como anterioridade em relação a tudo o que se pode designar por mundo e em relação a tudo o que se pode chamar de relação com o mundo. A existência não coincide com o mundo, ela é anterior a ele e à relação, e esta é uma das maiores superações ao pensamento buberiano:

[...] a impossibilidade para o eu de encontrar o tu.[...]. A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga ao ser. A relação com o ser só tem uma semelhança muito distante com isso. Ela é relação por analogia, pois o ser ao qual o desaparecimento do mundo nos torna atentos não é uma pessoa, nem uma coisa, nem a totalidade das pessoas e das coisas. É o fato de que se é, o fato de que há. É precisamente em já existindo que ele assume essa existência. A dualidade da existência e do existente é certamente paradoxal, uma vez que o que existe não pode conquistar nada se ele não existe previamente. A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser — o que o ser é? Nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. O que pode haver a mais do

que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (LÉVINAS, 1978, pp. 21 - 23).

A relação com Outrem é entendida como direção ao Bem, retornando à concepção platônica e não como referência à verdade. E o Bem para Lévinas é sair de si mesmo para ir ao outro. Ir ao encontro do rosto de outrem. É a ontologia buberiana, que antes era colocada como ponto de partida para a Ética, no sentido de que o homem é essencialmente um ser-para-o-outro no mundo; pode ser superada pelo modo de aproximação do ser com o outro ser, que se dá no // *y a*. O fato de ser relação e de existir não limita a ontologia, mas ao contrário, abre uma porta para uma anterioridade ética. Visto que este mundo ético, para ambos os filósofos, é compreendido e constituído pela solidariedade entre os seres, instaurando assim, a autêntica dimensão da consciência e da ação humana.

O arquétipo subjetivo levinasiano é paradoxal, é uma relação entre sujeitos diferentes, incomparavelmente separados, assimétricos, contrário à afirmação buberiana de reciprocidade e igualdade. No modo de ser do sujeito levinasiano existe, pois, um resíduo de individualismo que se torna, evidentemente, uma forma de recusa da totalidade concebida pela filosofia ocidental. O paradoxo se torna mais acentuado e relevante, quando Lévinas põe a socialidade na base da relação que constitui o estatuto ético: a dialogicidade de Buber, não se constitui numa relação que se encerra no eu-tu, mas pela injunção do outro no mesmo, perturbando definitivamente a totalidade do eu, impedindo-o e fazendo-o abandonar o seu egoísmo, implicando-o como um — para-o-outro, elegendo-o como responsável.

A relação eu-outro, para Lévinas, é uma relação sem mediações, é uma relação direta fundada na não simetria, pois o eu pode ser outro de mim mesmo. E isto exige de mim, uma responsabilidade pela humanidade da qual faço parte. Porém, sou responsável pela humanidade, mesmo que esteja, ‘em certo sentido’, à parte dela, ou seja longe da ética que é seu fundamento.

A reciprocidade é uma estrutura fundada sobre uma desigualdade original. Para que a igualdade possa entrar no mundo, é necessário que os seres exijam mais de si do que ao outro, que eles sintam responsáveis pelo destino da humanidade e se ponham, num certo sentido, à parte da humanidade. (LÉVINAS, 1963, p. 69).

Com isso, vemos uma superação essencial à antropologia-ética de Buber, que serão problemáticas tratadas como intersubjetividade nas principais obras de Lévinas; fazendo a superação da totalização, da relação do ser-com-o-outro e do eu-tu. O seio da relação eu-outro e não mais eu-tu, tem em Lévinas uma surpresa com a chegada do Terceiro, que representa o rompimento da dialogicidade governada pelo Eu.

d) Uma nova concepção de Da-Sein

O ponto de partida de Lévinas para uma possível anterioridade da ética como filosofia primeira, ainda continua sendo a ontologia. Especialmente a de Martin Heidegger que surge no cenário da filosofia contemporânea e que vai influenciar diretamente o pensamento levinasiano.

Partindo do pressuposto que é melhor ser do que não-ser, e que este ser nos induz para o Bem, e se ser significa que “se é” e que “há” algo, sem tornar-se uma coisa, uma pessoa ou nem a totalidade das coisas e das pessoas, podemos vislumbrar o fato nu e cru na existência do existente. Assim, o campo ético se apresenta como um encontro do ethos e da práxis, formando a vida ética.

Afirmando ainda que a existência não coincide com o mundo e é anterior a ele e à relação, podemos definir a existência como fática e ôntica, e o mundo como ontológico. Tal anterioridade fática nos sugere que o ser está aí, é *da-sein*.

Heidegger em sua obra “Ser e Tempo” afirma que:

A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pré-sença é independente em seu poder ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pré-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente.(...) Enquanto poder-ser, a pré-sença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da presença. Desse modo, a morte desentranha-se como possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de a pré-sença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. O ser-para-o-fim se torna, fenomenologicamente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da presença. (HEIDEGGER, 2002, vol. 2, p. 32).

Para Heidegger a postura de relação com o mundo se caracteriza com o modo de ser do *dasein*, que é um ser para a morte, ou seja, o *dasein* como poder ser é sempre limitado e se cumpre quando ao seu modo de ser acrescenta-se o estar morto. Em Lévinas há uma preocupação a demonstrar: que a existência fática de um existente humano talvez não corresponda necessariamente às linhas estruturais estabelecidas pela ontologia de Heidegger, principalmente quando este se refere à morte e na forma da descrição fenomenológica existencial do ente que tem o *Dasein* como forma de ser.

O *Dasein* é o existente que está sujeito à existência anônima que Lévinas designa com a peculiar categoria do *il ya*: “há”. Desta análise levinasiana se deduzirão outras categorias tais como a noção de “posição”, “consciência” e “eu” a partir das quais se demonstrará como o existente pode suspender sua existência, livrar-se dela e dominá-la em vista da justiça, do ser-para-o-outro. O *Dasein* em Lévinas, sofre as

penúrias da contingência existencial, mas é capaz de inclinar-se para a alteridade. Mais do que ser para a morte, somos anteriormente, para o outro.

Lévinas propõe no // *ya* a superação da visão heideggeriana do nada e da morte. Para ele, o medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em vista de sua finitude, que a existência engendra uma tragédia que a morte não pode resolver. A experiência existencial do “há” é trágica e horrorosa, pois existir é confronto com o fato do ser. Não é simplesmente angústia diante da morte, é horror diante do que sobrevive à morte e diante de uma existência que é universal até em seu desaparecimento. Não há saída para o existente, só há a trágica fatalidade do ser e do confronto com ele.

Lévinas elabora a sua compreensão do ser como existente. Mas um existente concreto, o ser puro, anterioridade e significação insubstantivável. Que se dá livremente no movimento do Mesmo ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo; ou seja, não exige reciprocidade. Para Lévinas, a compreensão do ser é um modo de ser do existente.

○ ser-no-mundo, enquanto existência do Dasein, é a fonte da noção do mundo. E o ser no mundo, como já dissemos, é a articulação da compreensão do ser que sintetiza a existência do Dasein (LÉVINAS, 1978, p. 12)

○ fato de o Dasein tornar-se o referencial que configura a noção do mundo, e dos objetos, revela-nos a existência dentro de um processo de relação ôntica, que se totaliza no conhecimento do ser. Para Lévinas, isso seria o mesmo que o Dasein desse uma volta ao mundo, contemplando nele todas as coisas e retornando a si-mesmo. Pois, para Lévinas:

Ser para um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, para além do famoso “ser-para-a-morte” - não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro. É o que torna possível tal passagem será preciso chamá-lo eternidade.

Mas, pelo menos, a possibilidade do sacrifício, que vai até o extremo desta passagem, descobre o caráter não inofensivo desta extrapolação: ser para a morte a fim de ser para o que vem depois de mim (LÉVINAS, 1983, p. 48).

○ que leva Lévinas a opor-se a Heidegger não é o simples fato deste fazer da ontologia a filosofia primeira, mas a sua compreensão do homem na distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Lévinas reconhece a originalidade da ontologia heideggeriana, mas põe em questão o seu desfecho final: o ser termina suspenso numa realidade existencial vaga e complexa, onde o existente humano se sabe antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível aquela última.

○ existente que dá sentido aos entes no mundo estaria numa impessoalidade, árida, neutra, que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro, como momento ético de respeito à alteridade. Assim, Lévinas abandona a inspiração do Dasein para abraçar a figura abraâmica do arameu errante. A errância de um ser impessoal ganha uma pessoalidade: é o movimento daquele que, ouvindo a voz do Outro, se põe a caminho, sabendo que a estrada é incerta e que o destino apontado não é para ser possuído ou dominado. A relação estabelecida na excedência do existente nômade é uma relação sem relação, é uma relação ética. Para Lévinas, isso se dá na relação face-a-face, na qual o ente é invocação, é apelo e significação de um rosto. Essa relação mantém um caráter próprio de uma relação assimétrica.

2. A alteridade como subjetividade sensível, responsável e próxima, chegando a substituição

Antes de apontarmos o outro como Rosto, é preciso acompanhar a reconstrução da subjetividade pelo princípio ético da criação, passando pelas noções de sensibilidade, proximidade e substituição na busca de erigir um sujeito que não se dilua em

relação alguma, mas que se mantenha como ponto de partida para uma verdadeira relação ética.

A relação subjetiva e a relação intersubjetiva realizam-se no âmbito da abertura do homem ao mundo. A subjetividade, segundo Lévinas, estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu, da experiência e da ipseidade¹¹ ou do em-si e do para-si. A condição da subjetividade humana é possibilitada através da relação do eu com o outro, na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer *arché*, ou seja, a subjetividade existe já anteriormente à *arché*, ela é an-árquica. Mesmo antes da minha existência, já sob o prisma da subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro.

Lévinas expressa o mistério e o enigma da subjetividade a partir da idéia da relação infinita inter-humana e com o infinito. A subjetividade expressa-se através da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação com o outro, que se manifesta no rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de justiça: "não matarás". A subjetividade acontece na existência humana através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro.

Lévinas compreende a subjetividade como Vivência da interioridade, ou seja, ela é essencialmente uma experiência e a consciência do gozo interior, e se caracteriza pela unicidade. Contudo, viver a subjetividade significa experimentar a separação, a sensibilidade, a responsabilidade, a proximidade e a substituição.

A subjetividade como sensibilidade precisa ser aquela que entende, representa e objetiva com sentido e significado na totalidade simbólica do mundo em que se move. É aquela que se encontra e se compreende nesta tarefa ontológica de encontrar-se, compreender-se, compreender, estabelecer referências com sentido e significar. É a subjetividade

consciente de sua consciência e de sua intencionalidade.

Contudo, Lévinas insiste em afirmar que a significação não é gnoseológica nem ontológica, é anterior, pré-originária. A sensibilidade é entendida como exposição a outro e como vulnerabilidade diante dele. Exposição constitutiva e anterior à decisão de sair ou não da guarida para expor-se. Vulnerabilidade constitutiva e anterior a toda integridade, golpe, ofensa e vingança. A sensibilidade é a exposição ao outro.

Não são, porém, os sentidos que constituem e representam pré-originariamente a sensibilidade da subjetividade humana, tampouco o gozo e o desfrute das sensações, e sim o que está no fundo das sensações e do prazer, a sensibilidade de um-para-o-outro, que permite a relação sensível de um receber o outro.

É a sensibilidade subjetiva que acolhe o outro na nudez do seu rosto e na sua total alteridade quando este se apresenta como enfermo, pobre, órfão, viúva, estrangeiro. Lévinas interpreta a sensibilidade como a proto-impressão, absolutamente não modificável, é a impressão de toda consciência e de todo o ser. O fio condutor dessa concepção infere na negação de uma consciência geral ou na subordinação da sensação à ordem lógica. A consciência não é nada sem as sensações.

A sensibilidade segundo esse ponto de vista, é a fruição, consumo do elemento e não pertence à ordem do conhecimento, e sim à dos sentidos; e nesta ordem, do sentimento e da afetividade, o elemento frui.¹² A sensibilidade não é conhecimento teórico, ela não se situa no plano da representação, contenta-se, apenas, com o dado ofertado, na sua imediação; ela é a sua própria gnose. Lévinas insiste em afirmar que a sensibilidade não deve ser confundida com a experiência e, ainda, que ela não deve ser confundida com a consciência intencional.

A sensibilidade consiste na simples singularidade do ser para o outro. A singularidade só pode ser Dizer e vulnerabilidade ou exposição ao outro porque é fruição. A experiência do sensível é

transformada numa intriga da condição na qual o sujeito vive uma obsessão pelo outro. O sujeito é possuído pelo próximo, é feito refém, como se estivesse dominado por uma obsessão: o outro.

O tema da proximidade poderia ser facilmente confundido com o que normalmente se entende por relação, reunião, união ou coisa parecida. Mas, estas só são possíveis porque há uma pré-originalidade da subjetividade constituída como proximidade, isto é, como um-para-o-outro, como sensibilidade receptiva, como inteligibilidade sentida anteriormente à luz do ser, receber antes de compreender.

A proximidade que seria a significação do sensível, não pertence ao movimento cognoscitivo, à operação dentro da qual há a idéia de que a palavra substitui a imagem do ente, expande o horizonte do aparecer re-absorvendo a sombra, cuja consistência de base projeta a opacidade na transparência da intuição (LÉVINAS, 1986, p. 103)¹³

A subjetividade emerge no evento da proximidade, da inquietude que invade o sujeito e que o converte em ser-para-o-outro. A proximidade é o sentido mais profundo da vida humana e é anterior à consciência como caminho de retorno a si. Não se dá numa relação pensada, calculada e meditada, tampouco uma reunião separada com uma agenda temática prévia e comum. Se o ser humano é capaz de relação e união é porque originariamente é proximidade, subjetividade sensível e razão "sentinte".

Não é o eu que atrai e dá sentido ao que possivelmente apreende. O outro é o que atrai, num

ato espontâneo e que não tem um fim a ser alcançado. O eu sente-se atraído pelo outro, sente esta atração e é feito um-para-o-outro. Nada é visado intencionalmente, mas ambos vivem a imediação daquele momento, e sujeito e outro são considerados imediatamente próximos, numa relação totalmente assimétrica.

A proximidade não é nem contato físico, nem conceito, ela é "anárrquica" (anterior ao arché) como afirma Lévinas. Ou seja, a subjetividade do sujeito que se aproxima de um outro, é anterior à consciência, e deixa de lado a reciprocidade, como se o evento relação-proximidade se tratasse de um amor que não espera correspondência. Proximidade é aproximação numa relação que é não-relação, que é transcendência.

A proximidade não se resolve na consciência que um ser adquire de outro ser a quem consideraria próximo enquanto estiver á vista ou ao seu alcance e enquanto lhe for possível capta-lo, tê-lo ou entreter-se com ele na reciprocidade do aperto de mãos, da carícia, da luta, da colaboração, do comércio ou da conversação. Neste caso, a consciência, enquanto consciência de um possível, enquanto poder e liberdade, já teria perdido a proximidade propriamente dita, subtraída e tematizada, do mesmo modo que já teria reprimido em si mesma uma subjetividade mais antiga que o saber ou o poder. (LÉVINAS, 1986, p. 132)¹⁴

Lévinas chama de ética como filosofia primeira ou razão pré-originária esta vida apresentada pela

⁽¹¹⁾ É a característica de ser o mesmo. O cerne e essência do eu, o si mesmo. No caso de Lévinas, esta é a referência à alteridade, ao outro, não é um centro de identidade, mas um acontecimento no tempo e na vida de um sujeito.

⁽¹²⁾ Cf., AE, p. 120 Em nota de rodapé de página, Lévinas afirma: "Dans Totalité et Infini lê sensible a été interprété dans lê sens de la consommation et de la jouissance"

⁽¹³⁾ "La proximité, qui serait la signification du sensible, n'appartient pas au mouvement de la connaissance, à l'opération où l'idée que lê mot substitue à l'image de l'étant, 'élargit l'horizon' de l'apparaître résonnant l'ombre dont la consistance du donné projette l'opacité dans la transparence de l'intuition."

⁽¹⁴⁾ "La proximité ne se résout pas en la conscience qu'un éter prendrait d'un autre éter qu'il estimerait proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu'il lui serait possible de se saisir de cet être, de le tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans la réciprocité du serrement de mains, de la caresse, de la lutte, de la collaboration, du commerce, de la conversation. La conscience – conscience d'un possible, pouvoir, liberté – aura déjà perdu ainsi la proximité proprement dite, survolée et thématisée, comme elle aura déjà refoulé em elle-même une subjectivité plus ancienne que le savoir ou le pouvoir."

proximidade humana trazida como sensibilidade "sentinte" e como critério e exigência de permanência e reprodução dessa mesma vida. Onde a consciência não resolveria a proximidade, visto que esta se dá anteriormente. Mas, o tema pré-originário da subjetividade ainda precisa ser tratado sob a categoria de substituição.

Na proximidade, antes da substituição, há a necessidade de distinguirmos bem os termos em relação. Na proximidade se escuta um mandamento que ultrapassa o tempo, mas que se pauta na liberdade e que afirma que o modo próprio da proximidade é o rosto do outro. O rosto do próximo significa para o eu uma responsabilidade irrecusável que antecede todo consentimento livre.

Segundo Lévinas, a significação não é anterior à subjetividade, visto que a subjetividade é encarnada, ou seja, não se concebe fora da relação de proximidade, mas no contato imediato, no qual aquele que toca e o que é tocado são separados como se não tivessem nada em comum.

Não é suficiente, pois, expressar a proximidade como relação entre dois termos e dar como assegurada a simultaneidade, enquanto relação, desses termos. É preciso insistir na ruptura de tal sincronia, de tal conjunto, por meio da diferença do Mesmo e do Outro, na não-diferença da obsessão exercida pelo Outro sobre o Mesmo. (LÉVINAS, 1986, p. 148).

Quanto mais o sujeito responde ao imperativo do outro, mais responsável se faz em relação a ele. Assim, o vestígio do rosto do outro continua irreprezentável. Quanto mais próximo o sujeito está do rosto, mais longe estará de transformar o seu vestígio em sinal. Lévinas apresenta a impossibilidade da tematização do Outro.

A subjetividade é constituída, como dissemos anteriormente, pela sensibilidade e pela proximidade de um em relação ao outro, e pela responsabilidade pela alteridade. A substituição surge no contexto pré-originário da subjetividade como um-em-lugar-do-outro, como um substituto do outro, de forma a ser um refém do outro.

Esta substituição se dá anterior à empiria, ao mundo, à liberdade, à decisão, ao altruísmo e ao eu empírico como princípio de toda ação. Neste contexto, a dialética não culmina num retorno do sujeito a si mesmo, como se "A" retornasse ao "A", numa coincidência absoluta do Si consigo mesmo. Mas, ao contrário, o para-si é convertido em ser-para-o-outro ou em ser-pelo-outro. O si mesmo, concebido na sua passividade radical, à margem de toda coincidência substancial.

Nesta substituição, o mesmo não é portador do outro, mas é o seu refém. O si mesmo padece do outro, mas não é o outro. Continua a ser si mesmo, na sua independência originária. Assim, Lévinas põe em cheque a concepção filosófica que pensa a subjetividade como a assunção do outro. Para ele, a substituição consiste num tríplice movimento da interioridade do psiquismo: o padecimento do outro, que implica a paciência ou a suportabilidade que desemboca na atitude originária da responsabilidade radical pelo outro.

Na relação com os seres que se chama consciência nós os identificamos através das silhuetas em que eles aparecem. Na consciência de si, nós nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais; como se a vida subjetiva, sob as espécies da consciência, consistisse para o próprio ser em perder-se e encontrar-se para possuir-se ao mostrar-se, ao propor-se como tema, ao expor-se na verdade. (LÉVINAS, 1986, p. 156)¹⁵

⁽¹⁵⁾ "Dans la relation avec les êtres, que l'on appelle conscience, nous identifions ces êtres à travers la dispersion de silhouettes où ils apparaissent; dans la conscience de soi, nous nous identifions à travers la multiplicité des phases temporelles: come si la vie subjective, sous les espèces de la conscience, consistait pour l'être lui-même à se perdre et à se retrouver pour se posséder en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité."

A pretensão de Lévinas é romper com a visão transcendental Kantiana da subjetividade humana, partindo da sensibilidade, da singularidade e da proximidade, buscando descrever a subjetividade humana como irreduzível à consciência, à representação e à tematização.

○ objetivo é chegar a uma subjetividade constituída como um-para-o-outro, responsabilidade para com o outro, ser para o outro, em lugar do outro e um refém do outro, antes de ser ente, sujeito, objeto, imagem, representação, idéia e tema. Atingindo a anterioridade anterior a toda anterioridade: anterior á consciência, anterior ao tema: uma subjetividade 'sentinte'. A subjetividade pré-originária é não tematizante, constituída como sensibilidade para ser fora e antes do tema; classificada como subjetividade aberta, vulnerável, passiva, sentinte, para que se dê sempre antes de ser pensada.

A substituição não é ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato, um pouco aquém da alternativa de ato-passividade, é a exceção que não pode dobrar-se às categorias gramaticais como substantivo ou verbo, se não estiver no Dito que as conceitua. Trata-se da recorrência, que não pode ser expressa senão como sendo em si o revés do ser, como diferentemente de ser. Ser si mesmo, diferentemente de ser, desinteressar-se é carregar a miséria do outro e o julgamento que pesa sobre ele, inclusive com a responsabilidade que o outro possa ter em relação a mim. Ser si próprio – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior a responsabilidade em relação à

responsabilidade do outro. (...) pois bem, na pré-história do eu voltado para si fala uma responsabilidade. ○ si próprio em sua plena profundidade, muito antes de ser Eu, antes do princípio, é refém. Para o si próprio em seu ser não se trata de ser. Para além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade do si próprio. É a condição de refém que possibilita haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade, mesmo o pouco disso que ainda haja, e até mesmo o simples 'depois de você, meu caro'. A incondicionalidade de ser refém não é o ponto limite da solidariedade, é isto sim, a condição de toda possível solidariedade (LÉVINAS, 1986, p. 185-186)¹⁶

Lévinas elabora uma distinção entre a modalidade do Mesmo e do Outro, que tem por intuito nos apresentar o nascimento da consciência ética na relação entre eles, isto é o surgimento de uma relação ética onde o mesmo e o outro se relacionam respeitando a alteridade de cada um.

○ Eu, é idêntico, mesmo nas suas alterações e se faz em relação ao Outro, sensibilidade, onde o sentir é anterior ao pensar; se faz proximidade ao totalmente outro e se faz substituição, colocando-se no lugar do outro, dando assim origem a uma nova concepção humanística. Onde o Outro é um existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, não sendo fruto de uma consciência constituente de sentido de um outro, e por isso mesmo é que o Outro é transcendência e inaugura o "humanismo do outro homem".

Lévinas consegue fundamentar a alteridade através de uma construção da subjetividade e da

¹⁶⁾ " La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertisible en acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité, l'exception qui ne peut se plier aux catégories grammaticales comme Nom ou Verbe, si ce n'est dans le Dit qui les thématise. La récurrence qui ne peut se dire que comme en soi ou comme l'envers de l'être ou comme autrement qu'être. Entre-soi, autrement qu'être, se des-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre. (...) Or, dans la 'préhistoire' du Moi pose por soi, parle une responsabilité. Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes. Il ne s'agit pas pour le Soi, dans son éter, d'être. Au delà de l'égoïsme et de l'altruisme, c'est la religiosité de soi. C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compasión, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple 'après-vous-Monsieur'. L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité.

intersubjetividade, fora dos matizes da reciprocidade, e para além da nadificação, dando possibilidade a uma inteligibilidade ética. Temos, conjuntamente com o primeiro capítulo, a chave fundamental e central para entendermos a metafenomenologia ética de Lévinas, cujo humanismo se dá no rosto do outro homem que questiona a minha própria humanidade. Onde ser humano é escapar ao caráter servil da responsabilidade e ultrapassar a escolha da obediência anterior à apresentação ou à representação do mandamento que obriga à responsabilidade. É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada, neste capítulo, a noção de uma responsabilidade que ultrapassa a liberdade. Mas, que se abre ao infinito do Rosto.

3. O rosto e a ética como filosofia primeira

A ética levinasiana se caracteriza formalmente como ética da alteridade ou como ética da responsabilidade. Ela se fundamenta na desconstrução ontológica do eu para a possibilidade ética centrada num outro modo de ser, no Outro. Ela será assumida como filosofia primeira não para exercer um papel semelhante à metafísica clássica, que se opõe ao fundamento da prática da lei. Lévinas deseja demonstrar a anterioridade ética no nível relacionamento-subjetivo, antes de qualquer fundamento ou de qualquer conceito ou noção.

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era

incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. (LÉVINAS, 1986, p. 149-150)

Lévinas, aventura-se a dar um passo novo deixando a ontologia para libertar o humanismo do outro homem, e construí-lo a partir da ética como filosofia primeira, valorizando a relação absoluta da alteridade. Nesta relação com o outro o eu quer compreender o outro, mas a relação excede a compreensão, porque o outrem não pode se fazer primeiramente objeto e depois interlocutor, ele se apresenta ao mesmo tempo objeto e interlocutor, atingindo um nível de subjetividade que necessita da linguagem, da palavra ética.

A modernidade reduziu o outro, massificando-o, tornando-o simplesmente objeto da experiência relacional, que só será superada pela alteridade; pois a massificação desfigura o rosto que nos é acessível, fazendo com que as pessoas não expressem o que de fato são: alteridade, questionamento. O outro é significação, mas significação sem contexto nem horizonte nem fundo cultural. É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível.

A relação ética, para Lévinas, é caracterizada como uma relação sem fundamento, isto é uma relação que não possui nada antes dela para justificar, para conceituar, a relação entre o Eu e o Outro ou o Outrem, que é o outro homem, é o início, o surgimento do sujeito da razão, da filosofia primeira. E tal relação é antes de tudo ética. Uma relação sem relação, seria aquela relação que escapa aos moldes do sujeito-objeto; podendo assim, até ser chamada de uma ética sem *ethos*, no sentido de encontrar o bom senso entre o caráter e o costume, entre o social e o particular.

A anterioridade ética é pura relação, experiência por excelência do outro, socialidade,

exterioridade, transcendência; anterioridade que escapa a toda tentativa de objetivação absoluta. Essa anterioridade é a vida mesma do sujeito, em que todo discurso é já desinteresse, significação, sinceridade e profetismo.

A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face, é não poder matar. É também a situação do discurso. (...) O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torna-lo relativo a uma plenitude circundante. (LÉVINAS, 1986, p. 32).

Percebemos assim, que o núcleo da ética levinasiana e a afirmação do estatuto da alteridade se encontra na relação metafísica, na relação com a exterioridade do rosto, que funda pela liberdade das partes uma sociedade.

Esta relação do indivíduo com a totalidade, que é o pensamento, em que o eu considera o que não é ele e, contudo, nisto se dissolve, supõe que a totalidade se manifesta, não como ambiência que roca de algum modo a epiderme do vivente, como elemento no qual ele mergulha, mas como um rosto no qual o ser está em face de mim. Esta relação, de participação ao mesmo tempo que de separação, que marca o advento e o a priori de um pensamento – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade, seres que falam, que se defrontam. (...) Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento. Ele marca a minha própria presença no mundo. O mundo da

percepção manifesta um rosto. (LÉVINAS, 1986, pp. 38-39).

É nesse rosto manifestado que há a possibilidade de uma anterioridade ética, pois a condição do pensamento é sempre, nesse rosto a rosto, uma consciência moral. O evento do rosto como resistência e interdição é o núcleo gerador do estatuto ético da alteridade.

A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (LÉVINAS, 1986, p. 78).

A definição do estatuto ético da alteridade, como se afirmou até aqui, se dá na nudez do rosto e na inversão do poder do sujeito pela potência-impotência diante do outro: a interdição de não matar; a responsabilidade pelo outro; e a relação face a face não permitem uma farsa egológica. Este estatuto não é uma mediação, mas uma modalidade da relação que faz do sujeito alguém que padece pelo outro, sem méritos e sem reciprocidade, mas que carrega o desejo do Bem.

Enquanto face a face, a ética é também a verdadeira religião; onde a essência do discurso é oração. A alteridade do outro não se confunde, segundo Lévinas, com Deus, pois esse é nominável somente porque é um modo do Dizer, é linguagem, é significação. A alteridade, antes de ser um estatuto teórico, está inscrita na relação corpo-a-corpo, na concretude existencial de cada sujeito e entre os sujeitos.

Pode-se dizer que a maior contribuição filosófica de Lévinas está na análise que faz da relação interpessoal, caracterizada pela manifestação do rosto. O rosto tem uma existencialidade e uma significação:

é em relação ao outro, e o outro é em relação ao rosto. O rosto é revelação, é epifania do Outro que se dá na concretude histórica e que possui uma abstração que não é integrada ao horizonte mundano; encontrando, assim, sua anterioridade metafísica.

Diz Lévinas em *Ética e Infinito*:

... Não sei se podemos falar de 'fenomenologia' do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. (...) A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LÉVINAS, 1986, p. 77).

O rosto é privilegiado pelo fato de concentrar em si os sentidos superiores, fatores principais da comunicação e das relações interpessoais: a visão, a voz, a escuta, o paladar e a expressão do ser, se revelam como epifania do rosto. O rosto não é um fenômeno, ele o transcende. O rosto não é só aquele que fala, o seu silêncio também questiona e interroga o eu da relação. O rosto é a visibilidade concreta e indescritível, não é um canal de relações, ele é a pura relação; fazendo a relação ultrapassar a dimensão perceptiva.

A atitude anterior à relação está em não fazer uma representação do rosto nas 'personas' que ele possa encarnar, mas mostrando a sua nudez, aquilo que se chama de epifania, manifestando-se tal como é, ou ainda, aparecendo, como numa revelação. Assim, a nudez do rosto pertence à ordem metafísica, pois ultrapassa a ordem do sensível e a ordem da percepção.

O modo da aparição do rosto se dá de forma diferente de como as coisas aparecem. As coisas não podem aparecer nuas, desprovidas de qualquer ornamento, visto que para elas a nudez se apresenta como exceção à finalidade do ser, é o seu absurdo e a sua inutilidade. Não há uma fantasia (roupa) sem o seu devido ornamento; tanto é que elas surgem como maneira de esconder o rosto, mas este quando na relação, precisa ser revelado. A nudez das coisas pode ser projetada, atribuída pela forma.

Entretanto, a nudez do rosto, possui um mistério a ser desvelado, pois o rosto é por si mesmo, não necessita de um sistema referencial.

Os objetos não têm luz própria, recebem uma luz de empréstimo. A beleza introduz, pois, uma finalidade nova — uma finalidade interna — no mundo nu. Desvelar pela ciência e pela arte é essencialmente revestir os elementos de uma significação, ultrapassar a percepção. Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no topo, captando a sua função ou a sua beleza. (...) A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo — e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim — e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema. (LÉVINAS, 1986, p. 61).¹⁷

Mesmo tendo luz própria, não necessitando de luz exterior, o rosto mostra a sua nudez de forma ambígua: é uma manifestação de uma novidade que se torna velha ao se mostrar; é juventude e velhice.

⁽¹⁷⁾ "Les objets n'ont pas de lumière propre, ils reçoivent une lumière empruntée.

La beauté introduit dès lors une finalité nouvelle — une finalité interne — dans ce monde nu. Dévoiler par la science et par l'art, c'est essentiellement revêtir les éléments d'une signification, dépasser la perception. Dévoiler une chose, c'est l'éclairer par la forme: lui trouver une place dans le tout en apercevant sa fonction ou sa beauté.

(...) La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile — et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui.

Le visage s'est tourné vers moi — et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système."

Isso quer dizer, que a nudez do rosto tem a sua própria significação e que não se identifica com o identificável, mas que a sua significação transcende: ela é a infinidade ou a glória do infinito. A nudez do rosto aponta a sua própria ausência: exterioridade do eu, numa abertura ética.

Há assim, uma nudez de rostos em relação. Na relação interpessoal há a nudez do rosto do outro, que é estrangeiro, e a nudez do meu rosto. Tal relação ultrapassa o limite simples da retórica, e dá abertura à presença e à nudez de um terceiro. A nudez do rosto é a própria encarnação do sujeito levinasiano, como também é a visibilidade do Próximo que se revela ao Mesmo. Na relação ética, a nudez do rosto denuncia toda forma de redução totalizadora refletida nas estruturas político-sociais.

3.1 O rosto como linguagem

O evento da alteridade equivale ao evento da alteridade na entidade do rosto que fala. Onde falar é ser interpelado pela palavra, ou ter a possibilidade de falar, gerando um ensinamento, no qual a linguagem não é inata mas é algo que se dá no imediatismo do face a face.

O rosto exprime e possibilita a resposta pela palavra que é recebida ou ofertada. E isto se dá na relação eu-outro como um momento de transcendência, onde ambos não se reduzem ao conceito, mas se tornam responsáveis um pelo outro.

A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca. Certamente, ela não consiste em invoca-lo como representado e pensado, mas é precisamente porque a distância entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre

conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o outro não pesa sobre o mesmo, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante. (LÉVINAS, 1986, p. 58)

Na linguagem o outro é sempre considerado como pessoa, tanto que a sua particularidade como ser falante, longe de representar sua animalidade, representa e constitui um grande elemento da humanização total do Outro. A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo como um primeiro gesto ético, como doação.

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece. A maneira de desfazer a forma adequada ao Mesmo para se apresentar como Outro é significar ou ter um sentido. Apresentar-se, significando, é falar. (LÉVINAS, 1986, p. 61)¹⁸

A manifestação do rosto do outro só ganha sentido quando este é discurso, quando o rosto não se aprisiona no conceito, não permitindo assim, que o outro esgote o sentido e a significância do rosto. Mas na linguagem-discurso que o rosto manifesta há que coincidir o revelador e o revelado que se dá a nós.

Lévinas afirma que a linguagem só pode constituir-se na relação irreduzível à relação sujeito-objeto apresentando um sistema de signos. Onde a relação supõe a transcendência, a separação radical, a assimetria dos interlocutores e a revelação do Outro

⁽¹⁸⁾ Le visage est une présence vivante, il est expression.

La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'entant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même.

Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-Même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre. Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler.

a mim. O discurso torna-se assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, conhecimento ou experiência.

Reconhecer outrem é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação — o em minha casa em que tudo me é dado —, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal (LÉVINAS, 1986, p. 74)¹⁹

A linguagem é, antes de mais nada, uma expressão: nela e por ela o ser se comunica significando. Nela não há a mediação do signo, da palavra dita. A linguagem é epifania do ser que se mostra, é abertura ao rosto do outro, que é um constante dizer. O rosto, caracteriza-se assim, como o primeiro discurso, o discurso que obriga a entrar no discurso.

Para Lévinas, o dizer é matriz original, que irrompe interpelando o Mesmo, obrigando-o a sair do seu silêncio vazio. A relação ética é a senhora da razão. A linguagem e o sentido se encontram e desenvolvem-se como relação ética; o fundamento da comunicação encontra-se numa relação a três, e nessa, o fundamento não se encontra no já Dito, mas no Dizer, no Dizer originário, apelo e verdade que se visibiliza no rosto do outro.

Sempre distingui, com efeito, no discurso, o **dizer** e o **dito**. Que o dizer deve implicar um dito é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contempla-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. (LÉVINAS, 1998, p. 80)

O rosto dá a abertura ao discurso, que fala exigindo do interlocutor uma resposta-responsabilidade, ultrapassando o monólogo ontológico, recusando o homicídio e acolhendo o vestígio do Infinito, que se expressa no semblante do outro. O dizer originário é apelo do outro ao mesmo. O dizer se constitui em nós, como irrupção da linguagem sem sinal, saída do silêncio do ser, proximidade do outro, transcendência. O dizer é o Infinito do totalmente Outro que se mostra sem aparecer.

Antes da palavra como signo objetivador, Lévinas afirma que existe uma expressão; antes de ser meio de comunicação, a linguagem é expressão. É a expressão que garante o testemunho, começo da inteligibilidade. Mas, a significação da linguagem não está somente na expressão, ela vai além. Além da objetivação do dito, está o dizer e o seu lugar é o seio do infinito.

Inversamente, a idéia do Infinito implica um pensamento do Desigual. Parto da idéia cartesiana do Infinito, onde o ideatum desta idéia, isto é, o que esta idéia visa, é infinitamente maior que o próprio ato pelo qual eu o penso. Há desproporção entre o ato e aquilo a que o ato dá acesso.

⁽¹⁹⁾ Reconnaître autrui, c'est donc l'atteindre à travers le monde des choses possédées, mais, simultanément, instaurer, par le don, la communauté et l'universalité.

Le langage est universel parce qu'il est le passage même de l'individuel au general, parce qu'il offre des choses miennes à autrui.

Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs.

Le langage ne se refere pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun.

Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la separation — le chez moi où tout m'est donné — il est ce que je donne — le communicable, le pensé, l'universel."

[...] Penso, na minha opinião, que a relação com o Infinito não é um saber, mas um Desejo. Tentei descrever a diferença entre o Desejo e a necessidade, pelo fato de o Desejo não poder ser satisfeito[...]
LÉVINAS, 1998, p. 83)²⁰

O rosto é muito mais do que aquilo que se vê nele representado, não podendo assim, ser esgotado num conceito. Na relação com o rosto há a desproporção do ato e daquilo a que o ato dá acesso. Podemos dizer que o ato seria a simples relação, mas que a relação ética à qual o ato dá acesso, seria uma abertura ao Desigual, ao Infinito.

Não é suficiente estabelecer a proximidade entre a idéia e o ideatum, o que nos importa é a presença do Infinito manifestado no rosto, num modo que não se configure uma contemplação. A idéia de infinito não é uma recordação, ela é experiência, é relação com a exterioridade do outro.

O Infinito vem-me à idéia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem.
LÉVINAS, 1998, p. 97)

A responsabilidade que vem do Rosto, é retidão extrema do rosto do próximo que rasga as formas plásticas do fenômeno e não se deixa reduzir a nada. Retidão de uma exposição à morte, sem defesa; e, antes de toda a linguagem e de toda mímica, uma súplica a mim dirigida do fundo de uma solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionando a minha presença e a minha responsabilidade.

É na relação pessoal, do eu ao outro, que o acontecimento ético dado nessa relação, nos abre à categoria de infinito. A relação com o rosto é, assim, a medida do entendimento do ser livre. Nessa tese, encontramos uma recusa do discurso ético idealista,

que submete o ato de escolha do sujeito à vontade e à consciência de si. A liberdade se abre à razão na acolhida do rosto; é na acolhida do outro que a vontade se torna racional. Isso, faz da responsabilidade o coração do estatuto ético da alteridade. Lévinas busca o fundamento mais primitivo e mais radical para explicar a gênese do sentido ético: o Rosto do Outro é a norma fundamental.

O modo de ser do humanismo, que daí resulta, é o humanismo do Rosto do Outro, o humanismo do vestígio da eleidade, da responsabilidade pelo outro, da impossibilidade de matar, do assumir a condição ou a não-condição de refém; o humanismo do outro é um projeto de resgate da transcendência e de libertação do homem pelo homem.

Conclusão

A temática da Ética, tendo como fundamento o rosto do Outro, nos fez enxergar o sentido de proximidade do Outro em relação ao Mesmo, no contexto da filosofia da alteridade. Na qual se destaca a separação entre conteúdo vivido e expressão do que se vive, entre a lógica dos relacionamentos e a manifestação relacional através da linguagem. Tudo isso, para alcançar pelo vestígio do Rosto, um "humanismo do Outro homem".

A alteridade alcança assim, um estatuto próprio, mas que não tem fundamento em si mesmo. Isso significa que a consciência do sujeito, o Mesmo, só encontra a sua razão de ser, fora de si, no *alter ego*, também chamada de lei do im-possível. Uma impossibilidade que é traduzida como interdito – não matar- e que expressa no movimento relacional uma nova subjetividade. Diante da im-possibilidade do Mesmo ser fundamento, encontramos no Rosto do Outro esta possibilidade; outro que é uma espécie de Mesmo que convoca o Mesmo, exigindo desse que não o assimile na sua mesmice. Esta relação supõe a separação infinita, mas ao mesmo tempo abre espaço

⁽²⁰⁾ Descartes usa este argumento como uma das provas da existência de Deus, chamando a realidade objetiva e a realidade formal da idéia de Deus. "No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus".

para a sensibilidade, a proximidade e a substituição, onde um se faz refém do outro.

A filosofia de Lévinas anuncia um *au delà*, algo que é exterior à totalidade que excede a história, um além de. Esse além da história, essa visão escatológica, rompe a totalidade das guerras e dos impérios comprometidos com a totalidade e propõe a abertura ao ser em relação ao infinito, onde não há senão uma significação sem contexto (TI, p.11). É na idéia de Rosto como presença imediata e vivente, como epifania da alteridade, que a temporalidade escapa à armadilha do presente e se lança para o infinito.

O Rosto é uma realidade imediata demais, pura exterioridade e significação. A idéia do rosto vai além dele mesmo, da sensibilidade pura e alcança a alteridade da transcendência, isto é, ela revela para uma realidade que transcende e que aponta para uma significação inapreensível, uma significação que já é linguagem. Por esse motivo, a sua presença é súplica e ordem: não me mate... não me reduza à frieza da representação, pois sou mais que isso. Sou pobre, órfão, viúva, estrangeiro....

A fundamentação levinasiana nos faz ir além: "o rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre passada do transcendente." (HH p. 73)

Bibliografia

De Emmanuel Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1970

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1978

_____. *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1998

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Le Temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. *Difficile liberté: essai sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

_____. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Totalidade e Infinito*. Ensaios sobre a exterioridade. Lisboa: edições 70, 1988.

_____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: editions de Minuit, 1968.

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1978.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kirkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl* ("Essais"). Z. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. *Do Sagrado ao Santo. Cinco novas interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *De Deus que vem a Idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Trancendance et Inteligibilité. Suivi d'un entretien*. Genebra: Labor et Fides, 1984.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. *Entre Nous. Essais sur le penser-à l'Autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991.

_____. *Entre Nós*. Ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

Sobre Lévinas

COSTA, Márcio L. *Lévinas: Uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHALIER, C. *A Utopia do Humanismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LOPES, Nunes E. *O Outro e o Rosto: Problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

MANCE, Euclides André. Emmanuel Lévinas e a Alteridade. *Revista Filosofia* 7 (8): 23-30 abr 94. Curitiba, PUC-PR.

MELO, Nélcio Vieira. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Éticas em Diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELIZZOLI, M. *A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994

WAGNER, P. Luiz. Dados Bibliográficos de Emmanuel Lévinas. *Veritas – Porto Alegre – V.37, n.147, Setembro, 1992, p.441-453*

Geral

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.

_____. *Ich und Du*. 8 ed. Lambert Schneider, Heidelberg, 1974

_____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1977

DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Presença, 1997

FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: paulinas, 2003

GILES, Thomas Ramon. *História do Existencialismo e da Fenomenologia Existencial*. Vol.II. São Paulo: EPU e EDUSP, 1937

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Von S. Straser, 1963, 2 Auflp. 55

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol I e II

PLATÃO, *Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

SIDEKUM, Antonio. *Ética e Alteridade: A subjetividade Ferida*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2002.

SILVA, Márcio Bolda. *Rosto e Alteridade: pressupostos da ética comunitária*. São Paulo: Paulus, 1995.

Resenhas

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005. 448 p.

Dos intelectuais europeus mais respeitados, Barbara Cassin alia como poucos erudição, rigor filosófico e ousadia de interpretação. Pesquisadora do *Centre National de la Recherche Scientifique*, é autora de uma vasta produção filosófica, em boa parte traduzida e publicada no Brasil, como **Aristóteles e o logos, Ensaio sofísticos, Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**, etc. Recentemente organizou em França o chamado **Dicionário dos Intraduzíveis (*Vocabulaire européen des philosophies*)**, considerado naquele país o livro do ano em 2004.

Em **O efeito sofístico**, podemos encontrar um dos melhores estudos sobre os sofistas já feitos. Chamando para o debate pensadores como Parmênides e Aristóteles, Heidegger e os filósofos da linguagem, Cassin apresenta um panorama no mínimo completo e uma interpretação, ousada ou inovadora mas certamente brilhante, do movimento sofístico.

A leitura não é fácil. Requer mais do que atenção e dedicação redobradas. Exige uma disposição de se envolver com um tempo, um pensamento e uma análise que se articulam e se impõem aos leitores de modo grandioso e, é verdade, complexo. A obra deve ser vista como essencialmente constituída por textos e análise de textos que pressupõem uma boa familiaridade do estudioso com os temas em questão.

A questão que se coloca é: toda filosofia não passaria de um “mero” discurso entre outros, sem a posse de uma verdade, ou de qualquer verdade? Em outros termos, filosofia não seria simplesmente retórica,

atividade sofística? Desde o fundador **Tratado do não-ser** de Górgias, e apesar das réplicas de Platão e Aristóteles, o movimento sofístico fica sempre às margens da filosofia mas o eco de sua acusação jamais deixara de perturbar o sono dos amantes da sabedoria: o conhecimento, qualquer conhecimento é impossível! Em tempos de uma filosofia que ou é da linguagem (filosofia analítica) ou da interpretação (Escola Hermenêutica), aquele eco é mais que ensurdecedor.

O trabalho de Cassin é aberto com uma proposta interessante: “a ontologia como obra-prima sofística”. Cassin demonstra primorosamente como as questões em torno do significado, do discurso, do outro, do signo, estão efetivamente tratados na Antiguidade e abrem espaço para a constituição do ser e não sua simples descoberta: efeito sofístico!

Em “como a política é uma questão de *logos*”, a autora passeia por Nietzsche, Heidegger, Hannah Arendt e explica a passagem do *ontos-logos* para a política, em particular em seus dois maiores pensadores: Platão e Aristóteles.

“Das plantas que falam” é um belo capítulo em que Cassin apresenta com maestria a resposta de Aristóteles a Górgias e sua crítica a Parmênides. Encontramos uma ampla e excelente explicação (apesar de inovadora, para contrariar os conservadores) do princípio de não-contradição aristotélico. Denso e desafiador, obrigatório aos aristotélicos.

O capítulo quarto, “de uma sofística a outra: boas e más retóricas”, parte do problema do sentido sem referência, um dos fios condutores da obra, para apresentar detalhadamente a sofística anti-socrática e a sofística pós-aristotélica. Atenção para as interpre-

tações da autora da retórica contemporânea de Chaïn Perelman. A sofística vive... jamais morreu!

O último capítulo, “descompartimentar os gêneros” principia de forma... aterrorizadora: “Atualmente, só se pode ser incompleto e alusivo; no melhor dos casos, programático. Com o triunfo da sofística, entramos, de fato, em literatura”. Vivemos o império do simulacro, para não dizer do caos.

A obra termina com uma série de documentos antigos, alguns traduzidos pela primeira vez ao português, para ilustrar as reflexões de Barbara Cassin sobre o que ela chamou de efeito sofístico: textos de Górgias, Sexto Empírico, Antifonte, Élio Aristides, Platão, Aristóteles, Filóstrato e Luciano. Uma preciosidade.

Aos que se interessam por um conhecimento mais profundo da sofística, por uma interpretação inovadora e inusitada dela, têm aqui um material indispensável. A erudição de B. Cassin pode desencorajar os neófitos, a facilidade com que cita pensadores distantes mais de dois mil anos no mesmo parágrafo é incrível, a presença heideggeriana de Aristóteles e o jogo de palavras nem sempre sutil e quase sempre confuso são obstáculos que, em pequenas quantidades, nem esforço nem dedicação podem nos ajudar a superá-los.

Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

CAUQUELIN, Anne. **Teorias da arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 177 p.

Raramente ocorre com obras de não-ficção. É mais comum com romances. Aquele desejo de que a obra não acabe, que a última folha não chegue. Pois é exatamente isto que ocorre com este pequeno tratado de Anne Cauquelin.

Artista plástica, redatora da *Revue d'esthétique*, romancista, professora emérita de

filosofia da *Université de Picardie*, autora de um sem número de artigos sobre arte e filosofia, de estudos sobre a arte contemporânea e a estética de Aristóteles, incansável estudiosa da arte. Esse é o perfil de Anne Cauquelin, o que certamente a torna uma voz respeitável no rol dos debates estéticos contemporâneos.

Em **Teorias da arte**, Cauquelin não esconde seu esforço em mostrar sua (nossa) “inabalável crença na arte” e que a forte sensação pós-moderna de que a arte é o território do vale-tudo, do deleite, precisa ser refletida e a especulação em torno da arte não se faz sem o auxílio de categorias de pensamento e teorias estéticas fundadoras na história do pensamento humano.

Após apresentar, em um modelo de admirável clareza, o que entende por teoria da arte e qual a diferença entre os empregos dos termos estética e teoria da arte, a primeira parte da obra aborda as chamadas “teorias de fundação”. A reflexão extética nasce efetivamente com Platão. Não há quem o negue. Cauquelin, em debate com pensadores contemporâneos, em particular Nietzsche, investiga as idéias platônicas, a idéia de beleza, o alcance e a importância da estética em Platão. Dedicar-se, na seqüência, à estética de Hegel. Por que Platão e Hegel juntos? Porque, segundo Cauquelin, ambos seriam exemplos de teorias ambientais, ou seja, teorias que se disseminam “em direção à arte e pelo viés de uma reflexão, não sobre a arte, mas sobre o belo” (p. 33). E não apenas Platão e Hegel. Depois de ensinar como, em Hegel, a arte é um momento do processo de desenvolvimento dialético do espírito em direção ao espírito absoluto, Cauquelin explora os pensadores da arte como vida: Nietzsche e Schopenhauer.

No capítulo dois, “as teorias injuntivas”, a autora enfoca as teorias que, ao contrário das ambientais, oferecerão regras, limites, processos específicos, instrumentos e operações próprios ao exercício da arte (que a autora chamará teorias injuntivas, posto que as ambientais criam uma espécie de paisagem na qual a arte tem seu lugar). O primeiro filósofo abordado no campo das teorias injuntivas não

poderia deixar de ser Aristóteles. A taxonomia aristotélica é a primeira grande elaboração teórica sobre as regras da arte na Antigüidade e que conserva sua força até nossos dias. Passa a I. Kant e o “sítio da estética”, revelando como o conhecimento da arte pode ser um conhecimento autônomo. São no mínimo brilhantes as reflexões de Cauquelin sobre o problema da subjetividade, o juízo estético e a idealidade kantianas. Finalmente, Cauquelin estudará Adorno e a negação da crítica a partir de poucos mas relevantes conceitos da teoria crítica do frankfurtiano.

A segunda parte do livro é chamada de “as teorias de acompanhamento”. Em poucas páginas, a autora revela seu domínio, no capítulo primeiro, das teorias que ela considerou secundárias: as de Gadamer (e os hermeneutas de um modo geral), Freud, Heidegger e Wittgenstein. A capacidade de síntese da autora requer bons conhecimentos prévios e fôlego por parte do leitor.

No segundo e último capítulo da parte dois, Cauquelin trata das “práticas teorizadas”. Riquíssimo: são investigados as teorias criadas por artistas em função de suas obras, o papel da crítica de arte e as relações nem sempre pacíficas entre estética e crítica de arte e a criação artística propriamente dita nas duas últimas centenas de anos. Uma jornada e tanto.

Filósofos, estetas, críticos de arte, artistas, curiosos, intelectuais, interessados em arte, leitores de um modo geral: a obra de Anne Cauquelin é indispensável. Infelizmente, como já dito, muito breve. As recomendações bibliográficas finais se tornam uma obrigação.

Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

STEVENSON, Leslie; HABERMAN, David L.
Dez teorias da natureza humana. São Paulo:
Martins Fontes, 2005. 342 p.

Há tempos carecíamos de uma obra tal qual esta. De forma didática e envolvente, leitores de um

modo geral poderão ter um amplo espectro do que já se pensou sobre a natureza humana. Dada a vastidão e complexidade do assunto, evidentemente foi preciso fazer escolhas: Stevenson e Haberman fizeram-nas com sabedoria. Certamente, reside nas formações e atividades de ambos o cuidado em tratar o assunto de acordo com a religião, a filosofia e a ciência.

Leslie Stevenson é *lector* de lógica e metafísica na University of St. Andrews, na Escócia, e já publicou **As muitas faces da ciência e A metafísica da experiência**. Já David Haberman é professor de estudos religiosos na Indiana University e autor de **Jornada através das doze florestas e Ação como um caminho para a salvação**.

A primeira edição original do livro (1974) foi resultado de um curso de Introdução à Filosofia ministrado por Stevenson na University of St. Andrews a alunos das mais diferentes áreas (era exigência da Universidade que todos os seus alunos estudassem introdução à filosofia). O sucesso da obra, representado pela tradução para diversos idiomas, várias edições e pela adoção do livro em muitos cursos de diversos países, associado aos avanços da ciência, às novas teorias filosóficas e às exigências do próprio autor em aprimorar a sua obra, levou Stevenson a convidar Haberman para colaborar na redação dos capítulos referentes ao confucionismo e o hinduísmo e a acrescentar novos capítulos ou reescrever algumas partes com base em novas concepções científicas e filosóficas. O resultado é uma obra significativamente revista e ampliada.

A excelente introdução, parte primeira da obra, é uma relativamente longa discussão a respeito do que significa a expressão “natureza humana” e, evidentemente, quais as implicações de se adotar esta ou aquela concepção de natureza humana. Os autores não nos deixam esquecer que, efetivamente, a questão que está por base é a fundamental “que é o homem?” Ao longo da história, não se pode contar o número de crenças a respeito da natureza humana. Dos mitos, das grandes tradições religiosas, das ciências, das filosofias “crenças rivais” pululam e se personificam em modos de vida individuais, organizações

sócio-político-econômicas, movimentos artísticos e sociais, julgamentos de condutas, etc.

Particular importância em nossas crenças e debates sobre a natureza humana têm o existencialismo, o marxismo e o cristianismo. O primeiro enquanto negação extrema de uma natureza humana e a afirmação radical da liberdade (é sempre bom lembrar que natureza humana e liberdade são tão difíceis de conciliar harmonicamente quanto o são a onisciência e onipotência de Deus e a mesma liberdade do homem!). Por outro lado, as ciências humanas de um modo geral e a filosofia possuem uma grande dívida com relação à tese marxiana de que, em última análise, há uma natureza humana e ela é compreendida histórica e economicamente. A visão cristã, mais poderosa, porque não influenciou apenas a filosofia mas faz parte de todo um conjunto de crenças e costumes, nem sempre conscientes, de toda civilização ocidental, igualmente difunde a idéia de que a natureza humana existe pois o homem, enquanto criatura, não poderia ser desprovido de uma essência que revela o próprio projeto divino para nós: bem viver e alcançar a salvação.

É absolutamente inviável pensar, hoje, o tema da natureza humana sem levar em consideração tais doutrinas (para simplificar, entenda-se o existencialismo e o marxismo também como doutrinas). Mas não só. Aqui e ali encontramos ressonâncias, sinais mais ou menos discretos, defensores ardentes e representantes respeitáveis de tantas outras concepções sobre a natureza humana que não poderíamos nos restringir às três supramencionadas. Daí a obra ora resenhada. Obra que, antes de expor as várias teorias da natureza humana, ainda na introdução, faz importante e esclarecedora distinção entre as formas de declarar uma concepção acerca da natureza humana: como juízos de valor, como declarações analíticas, como declarações empíricas ou científicas ou como declarações metafísicas.

Na parte dois da obra começam a aparecer as teorias da natureza humana, em particular as de três tradições religiosas: o confucionismo, o hinduísmo e o cristianismo. No confucionismo, encontramos um belo

exemplo de doutrina religiosa sem metafísica. Os **Analectos** enfatizam a vida humana, o bem-estar humano e não os problemas da natureza íntima do mundo. É bem verdade que se fosse apenas isso, o confucionismo não seria uma religião: o é porque, em um determinado momento, precisou introduzir as noções de “decreto celeste” e “destino”. Há uma moralidade celeste que precisa ser realizada pelos homens na terra e para isso o céu é o autor de nossas virtudes. Nisto reside nossa natureza.

O hinduísmo, tratado na segunda seção da parte dois, mostra como é impossível qualquer espécie de generalização a respeito desta religião tendo-se em vista o fato de suas origens perderem-se no tempo, não haver um texto fundador central, além de possuir inúmeras (muitas desconhecidas) crenças, costumes e rituais, todos entendidos como expressão do hinduísmo. Apesar disso, Haberman realiza um esforço hercúleo no sentido de esclarecer algumas noções centrais (ou mais famosas) do hinduísmo e que relacionam-se com uma idéia de natureza humana, como *brahman*, da qual podemos concluir que, para o hinduísmo, “em síntese”, a natureza humana possui algo de inexprimível, compreende uma conexão absoluta entre todas as formas de vida, todos os seres.

A segunda parte conclui com uma exposição da doutrina da natureza humana segundo a visão bíblica ou, mais precisamente, judaico-cristã, com ênfase no cristianismo. Stevenson também alerta para os problemas de generalização. A bíblia é entendida tanto como texto sagrado (orientação para vida) quanto como produto histórico-social de um povo, sem contar os avanços dos conhecimentos na área de línguas antigas, o que revela que uma mesma palavra, uma mesma crença podem ter significados radicalmente diferentes neste ou naquele livro. Considere-se, ainda, a pluralidade de versões do cristianismo (catolicismo romano, catolicismo ortodoxo, protestantismo, etc.) Tudo isso só faz ver que, a rigor não se pode falar de uma teoria cristã da natureza humana... talvez sequer se possa falar de teoria. De todo modo, visto que o cristianismo conta com um livro base, é possível encontrar um fundamento metafísico da natureza

humana (que é a visão judaico-cristão de Deus) e por sua vez definir a natureza humana a partir das noções de criação, *imago Dei*, divisão corpo e alma, pecado (e purificação) e salvação.

A impossibilidade confessa de construir uma teoria, no sentido estrito do termo, da natureza humana segundo as referidas tradições religiosas faz da parte dois do livro uma leitura meramente informativa. A despeito de algumas reflexões esclarecedoras e provocativas dos autores ao término de cada seção, em particular a dedicada ao cristianismo, fica a sensação, infelizmente, de que a parte dois é dispensável. Enfatizo a exceção feita ao cristianismo. Complexo, por tantas razões às vezes confuso, mas um dos pilares da cultura e da história ocidentais.

A parte terceira pode ser considerada o eixo do livro. Intitulada “cinco pensadores filosóficos”, Stevenson aborda com precisão os pensamentos de Platão, Kant, Marx, Freud e Sartre. Segundo Platão, ensina o autor, somente uma compreensão da natureza humana pode resolver os problemas individuais sociais. Apresentando sucintamente o contexto e o panorama das idéias de Platão, Stevenson prepara o leitor para o célebre dualismo platônico e, especialmente, para o papel da razão, a autêntica natureza humana. O autor expõe ainda as implicações morais e políticas da teoria platônica da natureza humana.

Após confessar (e não explicar) o seu salto por tantos importantes filósofos, de Aristóteles a David Hume, esta que é sem dúvida a maior deficiência do livro (deficiência que não faz sombra à grandeza da obra), Stevenson ocupa-se com o pensamento de Immanuel Kant. Diz do filósofo de Königsberg que “ele alimentou a esperança de relacionar a natureza humana numa única descrição global”, considerando e conciliando as alegações da moralidade e da religião bem como a faculdade cognoscitiva do ser humano. Stevenson não só explora como Kant procurou fazê-lo mas detecta as sutilezas desta conciliação em diversas obras do mestre alemão.

Karl Marx é o pensador estudado na seção sete (ainda terceira parte). O autor retoma algumas

considerações mais gerais feitas sobre o marxismo na introdução e as aprofunda, lembrando-nos da relevância de desvincular Marx do fracasso que foi o comunismo no leste europeu e na ex-URSS. Temos nesta seção uma boa apresentação da teoria marxiana da história, base de sua teoria da natureza humana, sobre a qual afirma: “Afora a existência de fatores biológicos óbvios como a necessidade de comer e de se reproduzir, Marx acreditava que não existe uma natureza humana fixa, individual, que o que se aplica a pessoas de uma sociedade ou um período pode não se aplicar a essas pessoas em outro lugar ou em outra época” (p. 201) e que a verdadeira natureza do homem é a soma total das relações sociais.

Dos mais instigantes capítulos da obra é o sobre Sigmund Freud. Responsável pela maior revolução acerca de nossa compreensão da natureza humana no século XX, é importante destacar que Freud passou cinquenta anos desenvolvendo e modificando suas teorias, o que exige um estudo assaz cuidadoso para não cairmos em contradições ou superficialidades que a popularização da obra de Freud acabou por produzir. O autor, consciente disto, concentra-se em alguns poucos pontos fundamentais, como os de inconsciente, pulsões, superego, *Eros* e *Thanatos*, para descrever a teoria freudiana da natureza humana, marcada pelo materialismo e pelo determinismo.

O quinto e último pensador estudado na terceira parte, seção nona, é Jean-Paul Sartre. Esclarece que para Sartre, e os existencialistas de um modo geral, as teorias sobre a natureza humana devem ceder lugar a uma preocupação com a vida individual, o significado da vida e a liberdade. São estes os pilares sobre os quais se edifica(m) o(s) existencialismo(s). Assim, a natureza humana consiste na negação ou ausência da natureza humana. O indivíduo precede a humanidade (como a existência precede a essência), o sentido da vida é construído por cada um a partir de suas próprias escolhas, pois o traço que efetivamente marca o homem é sua liberdade e ser livre pressupõe a ausência de qualquer determinação que inevitavelmente decorre da noção de natureza humana.

A quarta parte, composta pelas seções dez e onze, descreve dois exemplos de “teorização científica” sobre a natureza humana, a saber: a teoria de Skinner (e a questão do condicionamento) e a psicologia evolutiva, na figura do importante Konrad Lorenz.

A conclusão, que aparece sob o número de seção doze, é uma sumária apresentação de nove tipos de psicologia visando a uma possível unificação, ao menos na esfera de nosso entendimento, da natureza humana. São nove respostas à pergunta “o que é a psicologia?” e assim o leitor se vê diante de quanto titânica é a tarefa de pensar quem é o homem.

Fabiano Stein COVAL

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

ENKVIST, Inger. **Pensadores españoles del siglo XX**: una introducción. Rosario: Ovejero-Martín, 2005. 190 p. 21 x 15 cm. (Col. Las Cuatro Estaciones). ISBN 987-22115-0-7.

Inger Enkvist é doutora em Letras pela Universidade de Gotemburgo, e atualmente leciona Língua Espanhola na Universidade de Lund (Suécia). Autora de vasta obra, é reconhecida pelas contribuições para o pensamento pedagógico na Europa, e agora nos brinda com uma introdução à filosofia espanhola contemporânea, que oportunamente é lançada no ano do cinquentenário de morte do filósofo José Ortega y Gasset.

A obra tem o escopo de apresentar um panorama do pensamento de autores espanhóis do século XX, considerados pela autora como exponenciais, de forma sistemática, ou seja: situando-os em seus contextos históricos, assinalando suas influências, apresentando uma sinopse das principais obras e expondo seus principais conceitos. Não obstante, a originalidade da obra está na exposição de argumentos dos principais críticos de cada autor

estudado. Não é, portanto, uma defesa sectária de modelos de reflexão filosófica, mas um exame estimativo apreciado à luz de avaliações competentes, realizado de forma didática, sobretudo aos não especialistas. A obra é dividida em sete capítulos e traz uma bibliografia bastante atualizada dos autores trabalhados na obra, bem como dos seus comentadores em língua espanhola.

O primeiro capítulo é dedicado a Miguel de Unamuno (1864-1936), figura emblemática da *Geração de 98*, considerado o “Sócrates espanhol”. Detentor de grande erudição, Unamuno além de professor universitário em Salamanca, exerceu atividades de oposição ao monarquismo, construindo uma imagem pública do intelectual à altura de seu tempo. Foi considerado um pensador “midiático”, e percorreu vários gêneros, como o conto, a novela, a filosofia e o periódico, inaugurando uma forma moderna de ser intelectual. Também figura como dramaturgo, poeta e crítico literário, além de catedrático, pesquisador e político. De todos os temas abordados, é a cultura espanhola que mais lhe ocupa, em particular a necessidade de proclamar uma Espanha enraizada nas tradições. Seu nome ainda representa um marco na crítica à teologia cristã, como bem mostra o fato de ter duas de suas principais obras apontadas como heréticas pela igreja católica: “*Del sentimiento trágico de la vida*” e “*La agonía del cristianismo*”. Essa primeira, a mais importante de sua biografia, é marcada pela influência da filosofia de Kirkegaard, o projeta como pensador além da Espanha, e que influencia a geração do início do século XX na península ibérica.

O segundo capítulo aborda a vida e o pensamento de José Ortega y Gasset (1883-1955), considerado pela autora o intelectual mais importante da Espanha. Madrilenho, estudou filosofia na Universidade Central de Madrid (atual Complutense), instituição em que se tornou catedrático de Metafísica em 1910, e posteriormente em Marburgo com os neokantistas Cohen e Natorp. Ortega é acusado pelos críticos de irracionalista, em particular após a publicação de sua obra “*El tema de nuestro tiempo*”, de 1923, o que justificou em uma obra posterior,

intitulada "*Ni vitalismo, ni racionalismo*". Instituiu um ambiente cultural na Espanha de forma mais concreta que Unamuno, através de conferências fora da universidade, da participação política, e sobretudo pelas atividades no periodismo. Foi o único pensador hispânico capaz de constituir uma referência de pensamento, a chamada Escola de Madri, que tem como denominador comum o raciovitalismo orteguiano, e norteia a filosofia de discípulos como: Julián Marías, Xavier Zubiri, José Gaos, Recaséns Siches, María Zambrano, Manuel Granell, García Morente e Paulino Garagorri. Ao comparar Unamuno e Ortega, a autora destaca que ambos são responsáveis pela "desprovincialização" da Espanha ao introduzir autores estrangeiros; ambos inserem-se no panorama cultural utilizando-se do ensaio e do periódico; versam sobre assuntos relacionados a cultura espanhola; bem como, ambos manifestam-se anti-monarquistas e ajudam a construir a República. Ainda neste capítulo, a autora apresenta os argumentos dos principais críticos do pensamento de Ortega, tais como: Grondona, Dobson, Gray, Orringer, Morán e Osés Gorraiz.

A única pensadora escolhida pela autora é María Zambrano, apresentada no terceiro capítulo. María Zambrano (1904-1991) de Vélez Málaga, tem sua filosofia mormente inspirada no raciovitalismo de Ortega y Gasset, seu professor juntamente com Zubiri na Universidade Central de Madrid, ainda que o mescle com o intuicionismo bergsoniano e o vitalismo de Unamuno. Seu projeto intelectual propõe-se a superar as crises geradas pelo racionalismo cartesiano através de uma teoria do conhecimento reformulada no sentido de buscar um "saber inaugural" e criador para apreensão da realidade, não pelas categorias do entendimento racional-discursivo, mas através do próprio argumento da "vida poética". Fundamentada sobre este princípio teórico é que Zambrano dirige sua crítica à cultura do ocidente e assinala para a desintelectualização do modelo de razão consagrado na modernidade. Neste sentido destacam-se as influências da Geração de 98, em particular as de Unamuno e Ganivet, bem como a do primeiro Ortega.

Eugenio Trías é o autor apresentado no quarto capítulo. Nascido em 1942, em Barcelona, representa uma geração que começou a produzir seu pensamento na última fase do governo franquista. Formado em arquitetura, foi catedrático de Estética na Escola de Arquitetura de Barcelona e atualmente leciona na Universidade Pompeu Fabra. Durante a juventude, nos finais dos anos 60, integrou movimentos de esquerda, a chamada "gauche divine". Seu pensamento é influenciado pelo marxismo, estruturalismo e pela psicanálise. Das suas obras, destacam-se: "El árbol de la vida" (2003); "Teoría de las ideologías" (1970); "La filosofía y su sombra" (1969); "La dispersión" (1971); "Meditación sobre el poder" (1977); "Ética y condición humana" (2000); "Los límites del mundo" (1985). Sua mais original contribuição está na noção de Filosofia do Limite, na qual postula a idéia de uma realidade metafísica como uma zona intermediária entre os deuses e os animais, em que o humano vive, e pode intuir outro mundo através dos sonhos e da criação.

O autor contemplado no quinto capítulo é Fernando Savater, o mais divulgado fora da Espanha. Nascido em 1947, com mais de cinquenta livros publicados, é professor de Ética na Universidade Complutense de Madri, e se auto-intitula *filósofo* com "f" minúsculo. Volta-se para as questões da filosofia prática: Ética, Estética e Política, contribuindo também para a área da Educação, ao propo-la com a finalidade última de converter o homem em homem. São conhecidos seus argumentos políticos contra o grupo separatista E.T.A., bem como sua concepção Ética como sendo a arte do viver. É sobre este último tema que se tornou reconhecido para o grande público, com obras como: "*Ética para amador*" (1991), "*Ética como amor próprio*" (1991). Crítico do modelo pedagógico progressista, e dos pós modernistas de um modo geral, defende uma proposta humanista, formulado particularmente na obra "*Humanismo impenitente*" (1990). Em estética faz críticas ao cinema norte americano, escreve sobre os clássicos franceses, bem como demonstra interesse pela literatura de língua castelhana. Segundo Enkvist, Savater pode ser classificado como crítico da cultura

Ocidental, tal como o foi Ortega em seu tempo, assim como se assemelham quanto ao estilo de escrita objetiva avizinhada com a literatura, e com demasiado espírito de compromisso social.

No penúltimo capítulo, que objetiva ser o ponto fulcral da obra, a autora retoma temas transversais nos autores estudados, fazendo uma comparação entre os seguintes assuntos: estética, ética, religião, política, regionalismo espanhol, Europa, socialismo, feminismo, terceiro-mundismo e ecologismo. Reapresenta conclusões já demonstradas no decorrer do trabalho, sem tornar a leitura repetitiva, mas explicitando de forma sintética e com brilhantismo os denominadores comuns entre os diferentes modelos. Aborda uma questão chave na problemática de classificação dos autores estudados: são eles filósofos? Sua resposta não é clara, demonstrando apenas, uma certa propensão a considerar destacada a figura de Ortega y Gasset.

No capítulo final são mencionados autores menos conhecidos, como também algumas condições históricas para a produção do pensamento na Espanha. Tendo o franquismo como pano de fundo para atividade intelectual do pensamento hispânico no século XX, a autora menciona as atividades daqueles que foram exilados, na América Latina, América Central, México e Estados Unidos, bem como assinala alguns dos intelectuais de destaque cuja produção está em desenvolvimento: Amando de Miguel, Félix

Ortega, Manuel castells, Eduardo Subirats, Sánchez Ferlosio, Gabás Anadón, e em particular José Antonio Marina.

A obra tem o mérito de ser uma introdução à filosofia hispânica contemporânea, bem articulada com o panorama histórico em que se desenvolve. Apresenta as vantagens dos manuais em oferecer ao leitor um roteiro de estudos sobre cada um dos pensadores, complementando com as argumentações dos principais críticos e com uma análise comparativa entre as correntes teóricas. Incorre, porém, em certo comprometimento reducionista a seleção dos autores estudados. A autora se esforça em justificar como representativas as escolhas pelos pensadores expostos; ainda assim, notamos certa preferência por aqueles que, de alguma forma, discorreram sobre estética. O que em certo sentido demonstra que suas inclinações estão relacionadas com sua própria formação, e deste modo não se pode contemplar o pensamento filosófico de modo mais estrito, deixando ausentes importantes tendências, como: a filosofia analítica, a neo-escolástica, o espiritualismo personalista, e os vários ramos do ontologismo.

Arlindo F. GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Novidades Bibliográficas

Por Prof. Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia

1. TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. (Col. Figuras do Saber, vol. 12). R\$ 27,80.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é, com Platão, o mais aviltado de todos os filósofos. Ele que desejava afirmar o poder do negativo para tornar fluido o pensamento enclausurado de Kant, foi criticado por dizer tudo e seu contrário; sua grande ferramenta conceitual, a dialética, por meio da qual ele pretendia entender os caminhos do espírito em suas diversas encarnações (arte, religião, história, saber), viu-se caricaturada na mais do que famosa tríade 'tese-antítese-síntese'; e, a partir de seu interesse pela luta de vida ou morte da qual surgem o 'mestre' e o 'escravo', atribui-se a ele uma queda pela dominação. Esta obra aborda primeiro 'A ciência da lógica', depois a 'Fenomenologia do espírito' e se interessa finalmente pela posteridade vivaz desse pensador complexo e incontornável que, após ter dominado todo o século XIX, viu sua influência confirmada no século seguinte - de Marx a Lacan, passando por Kierkegaard, Nietzsche, Kojève.

2. MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX, vol. 1: neurose**. 9. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2005. R\$ 29,90.

A cultura de massas, durante os anos 60-65, estendendo seus poderes sobre o mundo ocidental, produz industrialmente os mitos condicionadores da integração do público consumidor à realidade social.

Neurose tem aqui não somente o sentido de um mal do espírito, mas de um compromisso entre esse mal e a realidade de fantasias, de mitos e de ritos.

3. MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. R\$ 28,00.

'Foucault, a Filosofia e a Literatura' pretende mostrar o quanto a análise dos saberes modernos, inclusive da filosofia é profundamente inspirada na crítica nirtzchiana do niilismo da modernidade. Mais do que um estudo do período arqueológico, valorizando as constantes mutações de um pensamento seduzido pela diferença, a obra procura explicar o futuro desinteresse de Foucault pela questão da linguagem literária - tanto na época da genealogia do poder como na da genealogia dos modos de subjetivação. Inclui conferência inedita com Foucault.

4. WHITROW, G. J. **O que é tempo?** Uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. R\$ 28,00.

Como se originaram nossas idéias sobre o tempo? Como ele foi medido ao longo da história, e como as relações históricas entre os homens pautaram essas medidas? O tempo tem começo e fim? Quais as diferenças entre tempo cíclico, linear, biológico, cósmico e espaço-tempo? A existência objetiva do tempo sempre foi uma questão para os filósofos e cientistas, mas também para o homem comum, habituado a organizar suas atividades de acordo com

ciclos, progressões, intervalos. Teria, contudo, o tempo - sua passagem ou duração - um parâmetro físico ou biológico? Partindo dessa interrogação, o especialista no tema G.J. Whitrow discute o que é tempo, as formas históricas de medi-lo, os diversos padrões adotados para estabelecer sua passagem e os imperativos econômicos que constituem a base da busca de precisão na mensuração do tempo.

5. ZINGANO, Marco et. al. (org.). **Lógica e ontologia**: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso, 2005. R\$ 44,00.

A coletânea 'Lógica e Ontologia - Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho' reúne trabalhos de filósofos brasileiros e estrangeiros sobre diferentes aspectos da filosofia. Filósofos consagrados como José Arthur Giannotti, Osvaldo Porchar, Bento Prado Jr., Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Ricardo Terra, Marcos Müller, Guido de Almeida, Raul Landim, Luis Carlos Pereira, João Carlos Brum Torres, Jean Ladrière, Pierre Guénancia, David Wiggins, bem como professores e pesquisadores que fizeram contribuições importantes nos últimos anos à discussão acadêmica em filosofia, examinam diversas teses e autores de diferentes épocas, reproduzindo assim o amplo arco de preocupações e análises com as quais o professor Balthazar Barbosa Filho nos tem brindado ao longo de sua carreira universitária. De Aristóteles a Wittgenstein, com uma cuidadosa parada na filosofia moderna - Descartes, Leibniz, Espinosa -, mas também com um olhar atento ao pensamento medieval, a filosofia emerge em casa ensaio como um exercício de reflexão sobre a natureza humana sem concessão a modismos ou a verdades garantidas de outro modo do que por nossa própria razão.

6. NOVAES, Adauto. (org.). **Muito além do espetáculo**. São Paulo: Senac, 2005. R\$ 65,00.

No mundo de hoje, em que o bombardeio visual tende a ofuscar cada vez mais os limites entre o real e a ficção, é oportuna a reflexão sobre o espetáculo

das imagens e seu papel na veiculação de mensagens invisíveis, que entram pelos olhos e alcançam o cérebro sem ser notadas. Sendo a imagem o natural, e por isso inevitável, reflexo do real, um dos desafios de nossa época será definir a ética que regerá o espetáculo diuturno que influencia todas as esferas da vida pública e privada. A tarefa é árdua e exigirá uma ampla discussão sobre a imagem e suas múltiplas faces. Esta coletânea de artigos que focalizam importantes áreas de reflexão vem colaborar nesse debate, divulgando as recentes idéias que circulam no campo da cultura e que poderão orientar a sociedade na definição de seus rumos futuros.

7. BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 42,50.

Este volume reúne quatro cursos que Bergson consagrou à filosofia grega de 1884 a 1899. Um curso sobre Plotino, provavelmente ministrado na École Normale Supérieure em 1898-1899, constitui o centro deste volume. Um curso mais geral e escolar, sobre a história da filosofia grega; algumas páginas de um curso de classe terminal no liceu Clermont-Ferrand, ministrado quando Bergson era um jovem professor do liceu; e por fim o Caderno Preto, que provavelmente testemunha o pioneiríssimo ensino universitário de Bergson, encarregado de cursos na Universidade de Clermont-Ferrand, em 1884 ou 1885. Os três últimos textos deste volume preparam o primeiro. E este, por sua vez, marca uma das etapas essenciais da transição entre 'Matéria e memória' (1896) e 'A evolução criadora' (1906). A íntima conexão entre os cursos e as obras maiores de Bergson se vê assim confirmada.

8. ADAMSON, Peter (org.). **Cambridge companion to arabic philosophy**. Cambridge (USA): Cambridge University Press, 2005. US\$ 25,75.

A filosofia escrita no árabe e no mundo islâmico representa uma das grandes tradições da filosofia

ocidental. Inspirado pela leitura árabe da filosofia grega e pela própria teologia islâmica, este trabalho revela a importância da filosofia árabe. Escrita por especialistas na área, cada capítulo é uma introdução a um pensador específico (tais como o al-Farabi-Farabi, Avicenna e Averroes) ou às correntes filosóficas dos séculos IX e X. Inclui também capítulos sobre a ética e a metafísica no mundo árabe. Como não poderia deixar de faltar, a obra traz extensa bibliografia sobre cada um dos pensadores ou temas estudados.

9. LEPEYRE, Michel; SAURET, Marie-Jean. **Lacan: le retour a Freud**. Paris: Milan, 2005. € 7,50.

Quem é Lacan? Como é situado no mundo de hoje? O impacto de sua contribuição, decisiva para o desenvolvimento da psicanálise, atinge as diversas ciências humanas e a própria idéia de modernidade e sua conjuntura. Perseguiu Freud mas não deixou de abandoná-lo e lançar fora as bases da psicanálise para defender a dimensão revolucionária dos sintomas das doenças psíquicas. Em um espaço livre e em uma conversa documentada, este trabalho propõe aproximar os múltiplos – e contraditórios – aspectos de uma personalidade fora do comum.

10. ROCKMORE, Tom; PARTENIE, Catalin. **Heidegger and Plato: toward dialogue**. Chicago: Northwestern University Press, 2005. US\$ 58,00.

Para Martin Heidegger, o fim da metafísica começa com Platão. Assim, o relacionamento entre os dois filósofos é crucial para uma compreensão de Heidegger e talvez de todas as críticas pós-modernas à metafísica. É também, como os ensaios neste volume atestam, possível que as críticas à metafísica residam numa má compreensão de Platão. Como os organizadores Catalin Partenie e Tom Rockmore observam, a leitura heideggeriana de Platão começa com uma tentativa de se apropriar de Platão (e de toda Filosofia Ocidental) para então destruí-lo. Os autores desta obra esforçam-se para situar as reflexões de Heidegger antes e depois de sua “apropriação”

de Platão, para então determinar o impacto do filósofo clássico nas principais idéias do pensador alemão.

11. KERSTEIN, Samuel J. **Kant's search for the supreme principle of moralit**. Cambridge (USA): Cambridge University Press, 2005. US\$35,00.

Este livro investiga a exigência kantiana de que só pode haver um único princípio da moralidade, o imperativo categórico. Visa construir um critério de leitura da “fórmula da lei universal” que revele uma nova interpretação da mesma em outra versão, a “fórmula da humanidade”.

12. EAGLETON, Terry. **Depois da teoria**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. R\$ 39,90.

Estruturalismo, marxismo, pós-estruturalismo e similares não são mais os assuntos excitantes de antes. Em vez disso, o que instiga é o sexo. Estudantes de classe média e fala mansa amontoam-se nas bibliotecas ou congestionam o tráfego na Web para pesquisar temas sensacionalistas como vampirismo, pornografia infantil, clonagem, séries de canais a cabo. As fronteiras entre baixa e alta cultura deixaram de ser vigiadas e as barreiras foram desfeitas. A idade de ouro da teoria cultural há muito já passou. Em ‘Depois da teoria’, Terry Eagleton - considerado um dos maiores intelectuais de esquerda da atualidade - oferece uma avaliação franca das perdas e ganhos da teoria cultural, rebatendo muitas das críticas comuns contra ela, mas também reivindicando que foi evasiva ou ineficiente a respeito de diversas questões vitais. Rastreado sua ascensão e queda desde a década de 1960 até os anos 1990, o autor explora os fatores culturais e políticos que a produziram. Eagleton revisita os trabalhos pioneiros de Lacan, Lévi-Strauss, Barthes e Foucault. Os inovadores escritos iniciais de Kristeva, Derrida, Jameson. Como estes trouxeram para o centro do debate as questões de gênero, poder, sexualidade e etnicidade até então jamais abordadas. Alguns deles

foram derrubados. O destino empurrou Roland Barthes para baixo de uma caminhonete e afligiu Michel Foucault com Aids. Despachou Lacan. Mas muitas de suas idéias continuam a ter valor incomparável. 'Depois da teoria' mostra como as gerações que se seguiram a essas figuras inovadoras desenvolveram esses conceitos, aumentando-os, criticando-os e aplicando-os. Mas chegaram sem um corpo de idéias próprias sequer comparável. Com o humor e a verve que lhe são característicos, Eagleton analisa a continuidade harmônica criada entre o intelecto e a vida cotidiana. Hoje, é possível se estudar qualquer coisa à sua volta, mas daí a pergunta - que tipo de pensamento novo a urgente e calamitosa situação global exige? A resposta, em face da nova narrativa do capitalismo, parece sugerir a morte do pós-modernismo.

13. DIDEROT, Denis. **O passeio dos cétricos ou as alamedas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 21,00.

Henri Lefebvre afirma que 'O passeio do cétrico' é um diálogo a várias vozes, ou uma série de diálogos de Diderot consigo mesmo, entre Diderot e seu tempo, entre Diderot e as tendências contraditórias de seu tempo. E ele hesita, oscila entre elas. De confrontação em confrontação, a natureza perde pouco a pouco aos seus olhos a marca divina. 'O passeio do cétrico', por si mesmo, convida à leitura, e pelo leque de temas filosóficos e a vivacidade com

que os discute, convida também à leitura das obras posteriores do enciclopedista.

14. MARINA, José Antonio. **A inteligência fracusada**. Madri: Anagrama, 2005. € 12,00.

Posto que há uma teoria científica da inteligência, deve haver outra igualmente científica da estupidez. A obra investiga a importância educacional da "burrice", a necessidade profilática da "idiotice" e ao mesmo tempo responde a perguntas como "por que erramos tanto?", "por que insistimos em amargar na existência?", "por que pessoas inteligentes fazem coisas tão estúpidas?", "por que tropeçamos cem vezes na mesma pedra?". Esta é a mais recente investigação do pensador atualmente mais influente da Espanha.

15. HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph (Papa Bento XVI). **Dialektik der sakularisierung**. Berlim: Herder, 2005. € 10,00.

Registro do diálogo entre o papa Bento XVI e um dos mais importantes pensadores da atualidade sobre a secularização e o papel da religião. O debate gira em torno destas questões e procura, especialmente, relacioná-las com temas como a ordem social, a paz, a liberdade, o sentido da vida, o relativismo ético e outros problemas da modernidade secularizada.

Índice Geral

Por Prof. Fabiano Stein Coval
Faculdade de Filosofia

1995 – 2005
Volume XX ao Volume XXX
(22 Fascículos)

Volume	Nº	Meses	Ano	Título do fascículo
XX	61	JAN. – ABR.	1995	Empirismo e Metafísica
XX	62	MAIO – AGO.	1995	Colóquio Bachelard
XX	63	SET. – DEZ.	1995	Ética III
XXI	64/65	JAN. – AGO.	1996	Dimensões da Racionalidade
XXI	66	SET. – DEZ.	1996	Ética e Política
XXII	67/68	JAN. – AGO.	1997	Ética e Política II
XXII	69	SET. – DEZ.	1997	A Hermenêutica de P. Ricoeur
XXIII	70	JAN. – ABR.	1998	Ética e Hermenêutica I
XXIII	71	MAIO – AGO.	1998	Ética e Hermenêutica II
XXIII	72	SET. – DEZ.	1998	Ética, Ciência e Verdade
XXIV	73	JAN. – ABR.	1999	Tradição e Contemporaneidade
XXIV	74	MAIO – AGO.	1999	Modernos e Contemporâneos
XXIV	75	SET. – DEZ.	1999	Pensamento Luso-Brasileiro II
XXV	76	JAN. – ABR.	2000	Ethos
XXV	77	MAIO – AGO.	2000	Ética e Política III
XXV	78	SET. – DEZ.	2000	A ciência, a ontologia e a ética
XXVI	79/80*	JAN. – DEZ.	2001	Os caminhos da Ética
XXVII	81/82	JAN. – DEZ.	2002	Dialética e Ciência
XXVIII	83/84	JAN. – DEZ.	2003	Imaginação e Ética
XXIX	85/86	JAN. – DEZ.	2004	O homem, a felicidade e os valores
XXX	87	JAN. – JUN.	2005	Centenário de Sartre
XXX	88	JUL. – DEZ.	2005	Aniversário de 30 anos da revista

^(*) Neste volume a revista passa de periodicidade quadrimestral para semestral.

Índice Geral

1995 – 2005
Volume XX ao Volume XXX

O presente índice abrange 22 fascículos da Revista **Reflexão** e compreende o período de janeiro de 1995 a dezembro de 2005, quando a revista comemora seus trinta anos. Note-se que a partir do volume XXVI (No. 79/80) a periodicidade da revista mudou de quadrimestral para semestral. O índice geral que compreende todos os 60 números (19 volumes) da revista foi publicado em 1994, por ocasião do aniversário de 20 anos da revista e contava com o total de 580 artigos. O presente índice, portanto, inicia-se pelo número de artigo 581.

Foram organizados os seguintes índices:

A – Índice de Autores

B – Índice Temático

A – Índice de Autores

Este índice compreende os artigos, debates e outras matérias publicadas pela revista no período de janeiro de 1995 a dezembro de 2005 e está organizado pela ordem alfabética de autor ou de primeiro autor. Cada matéria recebe um número acompanhando a seqüência alfabética, o qual será utilizado para localização no índice temático. Na referência são indicados: autor, título, volume, fascículo, páginas de início e término, data de publicação.

581. ALMEIDA, Rogério Miranda. Nietzsche e o eterno retorno. XXIX (83/84): 23 – 36, jan./dez. 2003.
582. ANGELI, José M.; FLORIANO, Júlio César C.; CEREZUELA, Juliana de B. Da metafísica do sujeito à ontologia concreta: uma leitura gramsciana. XXIX (85/86): 69 – 78, jan./dez. 2004.
583. APEL, Karl-Otto. La Ética del Discurso ante el desafío de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. XX (63): 44 – 68, set./dez. 1995.
584. ARAÚJO, Luiz B. L. Ética do discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica. XXV (76): 67 – 73, jan./abr. 2000.
585. ARRIBAS, Sonia. Democracia y valores sociales: una diagnosis sobre nuestras sociedades (sobre la labor interpretativa de Michael Walzer). XXIV (74): 67 – 80, maio/ago. 1999.
586. BADIA, Denis Domeneghetti. O legado bachelardiano no “politéismo epistemológico” de Antropologia do Imaginário. XX (62): 133 – 141, maio/ago. 1995.
587. BADIA, Denis Domeneghetti. Algumas incidências trasferenciais-Contra-transferenciais da filosofia “ocidental” na problemática ético-religiosa da Hermenêutica “oriental” de Henry Corbin. XXIII (71): 36 – 44, maio/ago. 1998.
588. BADIA, Denis Domeneghetti. Pessoa, grupo e comunidade: pontos para a reflexão sobre a problemática antropológica, ética e educativa no personalismo ontológico de N. Berdiaev. XXVI (79/80): 47 – 54, jan./dez. 2001.
589. BADIA, Denis D.; CARVALHO, José C. de. Estética e Ética do Imaginário, Educação Fática e Hermenêutica Simbólica em *Le Martyre de Saint-Sébastien* de Claude Debussy. XXX (88): 29 – 52, ago./dez. 2005.
590. BARBOSA, Eliana. Bachelard, o filósofo da ruptura. XX (62): 102 – 108, maio/ago. 1995.
591. BASTOS, Fernando. Crise da razão, desconstrução, tecnologia e falência da estética. XXIII (72): 84 – 91, set./dez. 1998.
592. BASTOS, Fernando. Escatologia e soteriologia no paganismo mítico-poiético e onto-teológico de Eudoro de Sousa. XXIV (75): 61 – 66, set./dez. 1999.
593. BOCCA, Francisco Verardi. Kant e Freud como subsídios para pensar as possibilidades de construção social. XXX (88): 87 – 94, ago./dez. 2005.

594. BOTELHO, Afonso. Sobre o Instituto Luso Brasileiro de Filosofia. XX (61): 94 – 98, jan./abr. 1995.
595. BRITO, Arlete de J.; Moraes, Lafayette de. Geometrias não-euclidianas: ruptura e continuidade. XX (62): 58 – 68, maio/ago. 1995.
596. BULCÃO, Marly. Bachelard: os caminhos do super-homem. XX (62): 69 – 80, maio/ago. 1995.
597. BULCÃO, Marly. Reflexão ou dialógica: vias para a constituição de uma ética. XXIII (70): 11 – 16, jan./abr. 1998.
598. BULCÃO, Marly. Razão e verdade na ciência contemporânea. XXIII (72): 44 – 52, set./dez. 1998.
599. BULCÃO, Marly. Diagnóstico e remédio: os caminhos da razão artesã na epistemologia atual. XXIV (74): 42 – 46, maio/ago. 1999.
600. BULCÃO, Marly. Brunschvicg crítico do positivismo. XXV (78): 47 – 54, set./dez. 2000.
601. BULCÃO, Marly. Verdade e pluralismo: um ensinamento da cultura contemporânea. XXVII (81/82): 85 – 90, jan./dez. 2002.
602. BULCÃO, Marly. Bachelard: a noção de imaginação. XXIX (83/84): 11 – 14, jan./dez. 2003.
603. BURNIER, Rogério. Um paradoxo histórico: um parênteses de Aristóteles em exílio por mais de 2000 anos. XXVI (79/80): 67 – 72, jan./dez. 2001.
604. CAMPOS, Rui Ribeiro. O empirismo lógico e a teoria dos paradigmas. XXI (64/65): 107 – 141, jan./ago. 1996.
605. CAPALBO, Creusa. Considerações sobre a imaginação em Gaston Bachelard. XX (62): 153 – 159, maio/ago. 1995.
606. CAPALBO, Creusa. José Martí e a Filosofia. XXI (66): 188 -196, set./dez. 1996.
607. CAPALBO, Creusa. O “Mesmo” e o “Outro” na Ética de Emmanuel Lévinas. XXIII (70): 100 – 105, jan./abr. 1998.
608. CAPALBO, Creusa. Trajetória da fenomenologia social. XXIV (74): 54 – 58, maio/ago. 1999.
609. CAPALBO, Creusa. Trajetória da Fenomenologia Social. XXV (77): 69 – 74, maio/ago. 2000.
610. CAPONI, Gustavo A. La estructura de la comprensión objetiva (Un estudio sobre la noción popperiana de analisis situacional). XX (61): 131 – 168, jan./abr. 1995.
611. CAPONI, Gustavo A. De Viena a Edimburgo (Karl Popper e dois programas da sociologia do conhecimento). XXI (64/65): 77 – 106, jan./ago. 1996.
612. CAPONI, Gustavo A. Razón y verdad en el marco de idealismo trascendental. XXIII (70): 75 – 86, jan./abr. 1998.
613. CAPONI, Gustavo A. O anti-naturalismo popperiano. XXIV (73): 40 – 52, jan./abr. 1999.
614. CAPONI, Gustavo A. O kantismo de Frege. XXIV (74): 18 – 32, maio/ago. 1999.
615. CAPONI, Sandra N. C. Modos da violência, estratégias da resistência. XX (61): 99 – 130, jan./abr. 1995.
616. CAPONI, Sandra N. C. A Ética Utilitarista e a medicalização da família. XXIII (70): 60 – 74, jan./abr. 1998.
617. CARDOSO, Walter. A história da ciência segundo Bachelard e Merton. XX (62): 109 – 121, maio/ago. 1995.
618. CARVALHO, José Carlos de P. O crisol da imaginação criadora: testemunho e digressões a partir de Bachelard. XX (62): 122 – 132, maio/ago. 1995.

619. CARVALHO, José Carlos de P. A. Hermenêutica da Ética de "photos" e da Antropolítica da "neotenia humana". XXIII (70): 106 – 117, jan./abr. 1998.
620. CARVALHO, José Carlos de P. Hermenêutica simbólica e ética no imaginário de grupos de alunos do colegial (Liceu Pasteur/SP e Colégio Iavne Beith-Chinu/SP) (I). XXIII (71): 18 – 35, maio/ago. 1998.
621. CARVALHO, José Carlos de P. Hermenêutica simbólica e ética no imaginário de grupos de alunos do colegial (Liceu Pasteur/SP e Colégio Iavne Beith-Chinu/SP) (II). XXIV (73): 78 – 102, jan./abr. 1999.
622. CARVALHO, José Carlos de P. Deux études d'Anthropologie Philosophique. XXIX (85/86): 57 – 68, jan./dez. 2004.
623. CARVALHO, José Carlos de P.; BADIA, Denis D.; FONSI, Myrta. Metafísica e imaginário da corporeidade. XXV (77): 75 – 89, maio/ago. 2000.
624. CARVALHO, José Carlos de P.; BADIA, Denis D. Temporalidade e cultura da alma: a hermenêutica mitológica das histórias de vida e educação fálica. XXV (78): 77 – 102, set./dez. 2000.
625. CARVALHO, José Maurício de. Mounier, a crise da civilização e a retomada da idéia de pessoa. XXV (76): 91 – 98, jan./abr. 2000.
626. CARVALHO, José Maurício de. Ortega e o problema do fundamento. XXV (78): 103 – 110, set./dez. 2000.
627. CARVALHO, Maria Cecília M. de. História, Interesse e Razão. XX (63): 143 – 165, set./dez. 1995.
628. CARVALHO, Maria Cecília M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. XXI (64/65): 11 – 39, jan./ago. 1996.
629. CARVALHO, Maria Cecília M. de. O que pode a ética na política? XXII (67/68): 11 – 18, jan./ago. 1997.
630. CARVALHO, Maria Cecília M. de. Utilidade e liberdade na obra de John Stuart Mill. XXIV (74): 11 – 17, maio/ago. 1999.
631. CARVALHO, Mirian de. O Narciso de Cristal: ensaio sobre a causalidade na poesia de Cecília Meireles. XX (62): 178 – 187, maio/ago. 1995.
632. CARVALHO, Mirian de. Poética e Hermenêutica: uma interpretação das "Ninféias" de Monet. XXIII (70): 17 – 23, jan./abr. 1998.
633. CASTELÃO-LAWLESS, Teresa. A presença da psicologia anítica de Carl Gustav Jung na epistemologia de Gaston Bachelard. XXX (88): 11 – 18, ago./dez. 2005.
634. CESAR, Constança Marcondes. Bachelard e as hermenêuticas contemporâneas. XX (62): 11 – 14, maio/ago. 1995.
635. CESAR, Constança Marcondes. Ética e Hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur. XX (63): 11 – 22, set./dez. 1995.
636. CESAR, Constança Marcondes. Responsabilidade e cosmos. XXII (69): 11 – 18, set./dez. 1007.
637. CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. XXIII (71): 11 – 17, maio/ago. 1998.
638. CESAR, Constança Marcondes. Multiculturalismo: questões éticas. XXIV (73): 27 – 33, jan./abr. 1999.
639. CESAR, Constança Marcondes. Delfim Santos e Heidegger. XXIV (75): 19 – 24, set./dez. 1999.
640. CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. XXV (76): 11 – 17, jan./abr. 2000.

641. CESAR, Constança Marcondes; VERGNIÈRES, Solange. A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. XXV (77): 22 – 33, maio/ago. 2000.
642. CESAR, Constança Marcondes; A crítica da modernidade em Vattimo. XXV (78): 145 – 158, set./dez. 2000.
643. CINTRA, Benedito E. L. A verdade supõe justiça. XXI (66): 150 – 175, set./dez. 1996.
644. COELHO, Ildeu M. A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º. De *L'Imagination*. XXX (87): 11 – 30, jan./jun. 2005.
645. COMESAÑA-SANTALICES, Gloria M. El trabajo como productor del artificio humano em Hannah Arendt. XXIV (73): 61 – 77, jan./abr. 1999.
646. COVAL, Fabiano Stein. A concepção aristotélica de Deus a partir das relações entre os livros VIII da Física e XII da Metafísica. XXV (78): 125 – 132, set./dez. 2000.
647. COVAL, Fabiano Stein. Ética e Psicologia em Aristóteles. XXVI (79/80): 19 – 34, jan./dez. 2001.
648. COVAL, Fabiano Stein. Ensaio sobre o primado da razão prática e a lição dos clássicos, com particular referência à Aristóteles. XXX (88): 67 – 86, ago./dez. 2005.
649. CUNHA, Maria Helena Lisboa da. Sartre. O nada como ultrapassagem do ser. XXX (87): 61 – 68, jan./jun. 2005.
650. CUNHA, Wanderley M. da. Herança bachelardiana no pensamento de Gilbert Durand. XX (62): 142 – 146, maio/ago. 1995.
651. CUPANI, Alberto. A dimensão retórica da racionalidade científica. XXI (64/65): 54 – 76, jan./ago. 1996.
652. CUPANI, Alberto. La racionalidad de la ciencia: de axioma a problema. XXV (78): 37 – 46, set./dez. 2000.
653. CUPANI, Gustavo. Charles Darwin y la naturalización de la teleología. XXV (78): 69 – 76, set./dez. 2000.
654. DANELON, Márcio. A temporalidade na constituição da consciência na antropologia sartreana. XXX (87): 95 – 110, jan./jun. 2005.
655. DANESE, Attilio. Il contributo de Ricoeur al Personalismo. XXII (69): 35 – 72, set./dez. 1997.
656. DARTIGUES, André. Paul Ricoeur et la question de l'identité narrative. XXII (69): 19 – 34, set./dez. 1997.
657. DESROCHES, Daniel. La voie longue de la compréhension chez Paul Ricoeur. XXIV (74): 33 – 41, maio/ago. 1999.
658. DI NICOLA, Giulia Paola. A proposito del concetto di reciprocità in Paul Ricoeur. Utopia e analogia. XXII (69): 73 – 99, set./dez. 1997.
659. DUSSEL, Enrique. La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso. XX (63): 69 – 94, set./dez. 1995.
660. DUSSEL, Enrique. Una crítica al formalismo neocontratualista de Rawls. XXI (64/65): 40 – 53, jan./ago. 1996.
661. DUSSEL, Enrique. Immanuel Kant: lo formal y lo material en Ética. XXI (66): 11 – 23, set./dez. 1996.
662. DUSSEL, Enrique. Arquitectónica de la Ética de la Liberación (sobre las éticas materiales y las morales formales). XXIII (71): 64 – 82, maio/ago. 1998.
663. ESCALONA, Sara López. El morir como acontecer Humano. XXII (67/68): 148 – 170, jan./ago. 1997.

664. ESPINA, Néstor L. U.; SANTALICES, Gloria M. C. La libertad como clave de una interpretación cristiana de la moral sartreana. XXX (87): 43 – 60, jan./jun. 2005.
665. FERNANDES, Sérgio L. de C. O lugar da ciência: um ponto de vista filosófico. XXV (78): 11 – 36, set./dez. 2000.
666. FERNANDES, Sérgio L. de C. Salvando as aparências: uma ontologia da experiência e sua relação com a ciência. XXVII (81/82): 19 – 52, jan./dez. 2002.
667. FERREIRA, Virgínia. Da psicanálise freudiana à psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre. XXX (87): 76 – 86, jan./jun. 2005.
668. FIGUEIREDO, Suely. O determinismo e o problema do conhecimento provável. XX (62): 93 – 101, maio/ago. 1995.
669. FOBÉ, Nair Leme. Literatura e Filosofia: O Mundo de Sofia. XX (63): 213 – 224, set./dez. 1995.
670. FREIRE Jr., Olival. A Física dos quanta e o “novo espírito científico”. XX (62): 38 – 57, maio/ago. 1995.
671. FURLAN, Reinaldo. “A Estrutura do Comportamento” (Merleau-Ponty) na crítica ao objetivismo. XXI (66): 197 – 212, set./dez. 1996.
672. FURLAN, Vera Irma. O desenvolvimento da consciência segundo Ken Wilber. XXV (77): 90 – 93, maio/ago. 2000.
673. FURLAN, Vera Irma. A abordagem holística transpessoal na ótica wiberiana. XXVI (79/80): 77 – 84, jan./dez. 2001.
674. GABAUDE, Jean-Marc. Aristote aujourd'hui. XX (61): 36 – 69, jan./abr. 1995.
675. GABAUDE, Jean-Marc. Pour une Métaphysique de l'Utopisation et de la Kantification. XX (63): 130 – 130, set./dez. 1995.
676. GABAUDE, Jean-Marc. Le Mystère religieux de l'espace selon Jean Jaurés. XXIII (71): 45 – 51, maio/ago. 1998.
677. GABAUDE, Jean-Marc. Alain Guy – Necrologia. XXIV (75): 82, set./dez. 1999.
678. GAIOTTO, Maria Alice. Semântica do espaço para o ser humano. XX (62): 175 – 177, maio/ago. 1995.
679. GALLO, Silvio. A liberdade na perspectiva anarquista. XXI (66): 80 - 91, set./dez. 1996.
680. GARCIA, Elena Moraes. Técnica, natureza e homem: discussões e relações no pensamento filosófico contemporâneo. XXV (76): 74 – 81, jan./abr. 2000.
681. GARRIDO, Sonia Vásquez. La Hermeneutica del si y su dimensión ética. XXII (69): 100 – 106, set./dez. 1997.
682. GOMES, Álcio Luiz. A medicina chinesa. XXIII (72): 11 – 16, set./dez. 1998.
683. GOMES, Paulo de Tarso. Sociedade, justiça e solidariedade. XXV (78): 119 – 124, set./dez. 2000.
684. GOMIDE, Fernando de Mello. Exemplos do jugo de Aristóteles na Filosofia e na ciência. XXI (64/65): 154 – 185, jan./ago. 1996.
685. GOMIDE, Fernando de Mello. Idéias filosóficas na Bíblia em sintonia com a física contemporânea. XXIII (72): 65 – 83, set./dez. 1998.
686. GOMIDE, Fernando de Mello. Um resgate da prova ontológica. Demonstrações equívocas da existência de Deus a partir da física. XXV (78): 55 – 68, set./dez. 2000.
687. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. O mito de Don Juan como ideal ética de autenticidade na filosofia de Ortega y Gasset. XXIII (70): 27 – 33, jan./abr. 1998.

688. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. Argumentos éticos na Filosofia do Direito e Sociologia de Recaséns Siches. XXV (77): 52 – 62, maio/ago. 2000.
689. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. Ética antropológica em Julián Marías. XXV (78): 133 – 144, set./dez. 2000.
690. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. Ética e axiologia radicados na vida humana segundo García Morente. XXVI (79/80): 35 – 46, jan./dez. 2001.
691. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. Pressupostos para o agir moral segundo Ortega y Gasset. XXIX (83/84): 51 – 66, jan./dez. 2003.
692. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. Teoria dos valores: convergências entre Scheler e Ortega. XXIX (58/86): 29 – 40, jan./dez. 2004.
693. GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre. XXX (87): 31 – 42, jan./jun. 2005.
694. GUÉROULT, Martial. O problema da legitimidade da História da Filosofia. XXV (78): 159 – 172, set./dez. 2000.
695. HECK, José N. A reivindicação do subjetivo no jovem Marx. XXI (66): 24 – 38, set./dez. 1996.
696. HOMEM, Edson de Castro. Considerações sobre a obra *Conflit des interprétations*. *Essais d'Herméneutique* de Paul Ricouer. Uma proposta de Leitura. XXII (69): 121 – 136, set./dez. 1997.
697. JACOBINI, Maria L. de P. A moral cartesiana. XXII (69): 185 – 207, set./dez. 1997.
698. JACOBINI, Maria L. de P. Discutindo ética através de filmes: uma experiência em Práticas de Formação. XXIX (83/84): 67 – 74, jan./dez. 2003.
699. JARDIM, Mário. Cultura material: investigando no trabalho e na matéria as categorias do pensamento.. XX (62): 160 – 174, maio/ago. 1995.
700. KLEIN, Idalma Andrade. Bachelard: uma alternativa para compreender fragilidades no processo de formação do professor. XX (62): 147 – 152, maio/ago. 1995.
701. KOUDELA, Marcello S. C. N. Fatos e teorias: do observacionalismo ao teoreticismo em filosofia da ciência. XXVII (81/82): 59 – 74, jan./dez. 2002.
702. KOURIM, Zdnk. Alain Guy (11.08.1918 – 07.11.1998) – In Memoriam. XXIV (75): 67 – 81, set./dez. 1999.
703. KOUTLOUKA, Maria E. Condorcet: un utopiste ou un prophète? XXII (67/68): 171 – 180, jan./ago. 1997.
704. LAFER, Celso. Um professor: a autobiografia de Bobbio. XXVI (79/80): 73 – 76, jan./dez. 2001.
705. LAZZARO, Luis Aaron. Elementos filosófico-políticos de la obra de Clausevitz. XXI (66): 39 – 79, set./ dez. 1996.
706. LECLERC, Bruno. Bioéthique et partage du pouvoir. XXV (76): 36 – 45, jan./abr. 2000.
707. LÉPARGNEUR, Hubert. O lugar do sujeito moral. Tipologia. XXIII (70): 87 – 99, jan./abr. 1998.
708. LOURENÇO, Wânia Maria. O papel do erro na ciência popperiana. XXIII (72): 20 – 25, set./dez. 1998.
709. LOURENÇO, Wânia Maria. Ciência e razão em Popper. XXVII (81/82): 53 – 59, jan./dez. 2002.
710. MAIA, Nayala de S. F. O que é Socialismo e o que é Democracia em Norberto Bobbio. XXI (66): 92 – 105, set./dez. 1996.

711. Malfatti, Selvino A. Consenso e convenção nos antigos. XXI (66): 127 – 149, set./dez. 1996.
712. Marques, Edgar. Pluralismo cultural e justiça social. Uma crítica ao comunitarismo de Michael Walzer. XXIV (73): 53 – 60, jan./abr. 1999.
713. Márquez-Fernandes, Álvaro B. Domínio Tecno-comunicativo, intereses y necesidades. XXI (66): 176 – 187, set./dez. 1996.
714. Márquez-Fernandes, Álvaro B. Coacción argumentativa e ideologismos socio-lingüísticos. XXIII (72): 52 – 56, set./dez. 1998.
715. Masip, Fernando Juan Garcia. Civilização e Cultura: gênese de um conflito. Elementos para re-pensar os diagramas da prática estatal moderna. XX (61): 169 – 193, jan./abr. 1995.
716. Mendonça, Samuel. Reflexões sobre o agir moral em Peter Singer. XXV (77): 46 – 51, maio/ago. 2000.
717. Menezes, Ramiro D. Borges. Determinismo e indeterminismo: uma ponte da física à filosofia. XXX (88): 53 – 66, ago./dez. 2005.
718. Miranda, Maria do C. T. de. Modalidades e modulações dos seres em Bachelard. XX (62): 15 – 22, maio/ago. 1995.
719. Miranda, Maria do C. T. de. Exercício do viver. XXIII (70): 34 – 37, jan./abr. 1998.
720. Mouschowitz, Raquel. Os caminhos do oriente e do Ocidente: uma abordagem filosófica. XXI (64/65): 197 – 205, jan./ago. 1996.
721. Mouschowitz, Raquel. Índia: ciência e verdade. XXIII (72): 16 – 19, set./dez. 1998.
722. Moutsopoulos, Evaghélos. La Trastructuration tragique du Mythe. XX (63): 131 – 142, set./dez. 1995.
723. Nogueira, João Carlos. Ética e política no pensamento de Platão: um estudo a partir da República. XXII (67/68): 19 – 35, jan./ago. 1997.
724. Nogueira, João Carlos. Racionalidade prática e teoria das virtudes em Tomás de Aquino. XXV (77): 34 – 45, maio/ago. 2000.
725. Nogueira, João Carlos. O conceito de *prudencia* no comentário de Tomás de Aquino ao livro VI da *Ética a Nicômaco*. XXVI (79/80): 11 – 18, jan./dez. 2001.
726. Novaski, Augusto. Hermenêutica. XXII (69): 107 – 120, set./dez. 1997.
727. Ochs, Léa Távora. A verdade da “ciência” psicanalítica e a verdade da filosofia: uma introdução. XXIII (72): 38 – 43, set./dez. 1998.
728. Oliveira, Nythamar Fernandes de. Moralidade, eticidade e a fundamentação da Ética. XX (63): 95 – 119, set./dez. 1995.
729. Oliveira, Ruslane Bião. Há uma epistemologia inexistencialista na *Crítica da Razão Dialética*? Um estudo sobre o método regressivo-progressivo. XXX (87): 87 – 94, jan./jun. 2005.
730. Pádua, Elisabete M. M. de. Considerações metodológicas sobre o conceito de ideologia em Marx e Gramsci. XXIV (73): 34 – 39, jan./abr. 1999.
731. Paszkiewicz, Cristiana de Soveral e. O estatuto da pedagogia como ciência autônoma em Delfim Santos. XXIV (75): 25 – 27, set./dez. 1999.
732. Pegoraro, Olinto. A convergência dos paradigmas. XXV (76): 18 – 27, jan./abr. 2000.

733. PELLUSO, Luis Alberto. A Ética entre o Ceticismo e o Positivismo. XX (63): 23 – 43, set./dez. 1995.
734. PELLUSO, Luis Alberto. Utilitarismo e teoria da justiça: os argumentos de J. Bentham contra William Blackstone. XXII (67/68): 52 – 66, jan./ago. 1997.
735. PEREIRA, José Esteves. Filosofia como idioma de apelo e liberdade. XXIV (75): 57 – 60, set./dez. 1999.
736. PHILIPS-NOOTENS, Suzanne. La bioéthique et les droits fondamentaux: convergences et divergences. XXV (76): 28 – 35, jan./abr. 2000.
737. PIMENTEL, Manuel C. Ensaio sobre a razão técnica da comunicação social. XXI (64/65): 186 – 196, jan./ago. 1996.
738. PLOURDE, Simonne. Éthique et justice chez Lévinas. XXV (76): 46 – 54, jan./abr. 2000.
739. PORTOCARRERO, Vera. O caráter paradoxal da razão moderna. XXIII (72): 25 – 37, set./dez. 1998.
740. PORTOCARRERO, Vera. O objeto da história das ciências: conceitos e forças. XXVII (81/82): 75 – 84, jan./dez. 2002.
741. POULIQUEN, Jean-Luc. Gaston Bachelard et le Surréalisme. XXIX (83/84): 15 – 22, jan./dez. 2003.
742. POULIQUEN, Jean-Luc. Gaston Bachelard, les poètes et la poésie. XXX (88): 19 – 28, ago./dez. 2005.
743. RAIJ, Cleonice F. de Mendonça van. Sêneca, o Filósofo. XX (61): 194 – 201, jan./abr. 1995.
744. REGINA, Jesus E. M. Natureza humana e alteridade na moral cartesiana. XXV (76): 82 – 90, jan./abr. 2000.
745. RIGACCI Jr., Germano. Descartes: o problema da vontade. XXII (69): 160 – 184, set./dez. 1997.
746. RIGACCI Jr., Germano. Escravidão e Dialética: a figura do escravo no Mênon de Platão e na Fenomenologia do Espírito de Hegel. XXVII (81/82): 11 – 18, jan./dez. 2002.
747. RODRIGUES, Anna Maria Moog. A ética da saudade e a proposta de Afonso Botelho. XXII (67/68): 104 – 121, jan./ago. 1997.
748. RODRIGUES, Anna Maria Moog. Tecnologia e humanismo. XXIV (74): 59 – 66, maio/ago. 1999.
749. RODRIGUES, Anna Maria Moog. Saudação à Constança Marcondes César: posse da Professora Doutora Constança Marcondes César na Academia Brasileira de Filosofia. XXVI (79/80): 85 – 89, jan./dez. 2001.
750. RODRIGUEZ, Ricardo Vélez. Notas sobre a moral social na cultura brasileira. XXII (67/68): 86 – 103, jan./ago. 1997.
751. ROUANET, Luiz Paulo. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. XXV (78): 111 – 118, set./dez. 2000.
752. SALES, Marcelo. O rosto do outro como fundamento ético em Lévinas. XXX (88): 105 – 126, ago./dez. 2005.
753. SALLES, Walter Ferreira. Deus está morto! Nietzsche e o “fim” da Teologia. XXIX (83/84): 37 – 50, jan./dez. 2003.
754. SAMPAIO, Tânia M. M. Do esboço da teoria dos atos de fala. XXI (64/65): 142 – 153, jan./ago. 1996.
755. SAMPAIO, Tânia M. M. Paulo Freire e Habermas: o sentido ético-político na interação comunicativa. XXI (66): 106 – 126, set./dez. 1996.
756. SANTALICES, Gloria M. C. Walter Benjamin: La Historia entre Teologia y

- Revolución. XX (63): 166 – 180, set./dez. 1995.
757. SANTALICES, Gloria M. C. Consideraciones críticas en torno al concepto de "labor" en Hannah Arendt. XXIII (70): 38 – 42, jan./abr. 1998.
758. SANTIAGO, Gabriel Lomba. Estado, Sociedade e burocracia: perspectivas. XXII (67/68): 122 – 131, jan./ago. 1997.
759. SANTIAGO, Gabriel Lomba. A concepção de felicidade no pensamento de J.-J. Rousseau. XXIX (85/86): 11 – 28, jan./dez. 2004.
760. SANTOS, Maria C. A. dos. Platão entre dois desejos. XXVI (79/80): 55 – 66, jan./dez. 2001.
761. SAPATERRO, Fernando R. Camus: arte e testemunho da liberdade. XXIV (74): 51 – 53, maio/ago. 1999.
762. SCULZ, Almiro. A importância da ética na pesquisa científica. XXV (77): 63 – 68, maio/ago. 2000.
763. SERPA, Luiz Felipe P. Implicações da relatividade e da física quântica na constituição de uma nova imagem do mundo. XX (62): 23 – 37, maio/ago. 1995.
764. SEVERINO, Antônio Joaquim. O projeto iluminista da modernidade e a educação: a importância de Descartes. XXII (69): 149 – 159, set./dez. 1997.
765. SILVA, Adriano Correia. Sobre a leitura arendtiana de Hobbes. XXII (67/68): 67 – 85, jan./ago. 1997.
766. SILVA, Cléa Gois e. Ética: a liberdade como destino segundo Jean-Paul Sartre. XXIII (71): 56 – 63, maio/ago. 1998.
767. SILVA, Dora Ferreira da. Vicente Ferreira da Silva, o "Sologanger". XXIV (75): 28 – 31, set./dez. 1999.
768. SILVA, Luzia B de O. A pedagogia do imaginário em Gaston Bachelard. XXIII (71): 52 – 55, maio/ago. 1998.
769. SILVEIRA, Regina Y. M. da. Ética e Nova Retórica. XXIII (70): 24 – 26, jan./abr. 1998.
770. SILVEIRA, Regina Y. M. da. Ciência, razão e retórica em Chaïn Perelman. XXIV (74): 47 – 50, maio/ago. 1999.
771. SIMÕES, Reinerio. Olhar, Reflexão e Imaginação Material. XX (62): 188 – 195, maio/ago. 1995.
772. SIMÕES, Mauro Cardoso. A filosofia política de Eric Weil. XXIX (85/86): 79 – 82, jan./dez. 2004.
773. SOUZA, Francisco de Paula. Empirismo e Metafísica. XX (61): 11 – 35, jan./abr. 1995.
774. SOUZA, Francisco de Paula. Fundamentação da obrigatoriedade moral em Hegel. XXII (67/68): 36 – 51, jan./ago. 1997.
775. SOUZA, Francisco de Paula. Dialética histórica de pessoa e sociedade. XXIII (70): 53 – 59, jan./abr. 1998.
776. SOUZA, Francisco de Paula. Pontos fundamentais da metafísica de Tomás de Aquino. XXIV (73): 11 – 18, jan./abr. 1999.
777. SOUZA, Francisco de Paula. Ética e política no pensamento de Maquiavel. XXV (77): 11 – 21, maio/ago. 2000.
778. SOUZA NETO, César Cardoso. A pessoa e os valores: aspectos do pensamento de Max Scheler. XXIX (85/86): 41 – 56, jan./dez. 2004.
779. TEIXEIRA, Antônio Braz. Filosofia e Religião no pensamento português contemporâneo (I). XX (61): 70 – 93, jan./abr. 1995.
780. TEIXEIRA, Antônio Braz. Filosofia e Religião no pensamento português contemporâneo (II). XX (63): 181 – 212, set./dez. 1995.

781. TEIXEIRA, António Braz. A teoria do mito na filosofia de Afonso Botelho. XXIII (71): 83 – 87, maio/ago. 1998.
782. TEIXEIRA, António Braz. O pensamento filosófico de Vicente Ferreira da Silva. XXIV (75): 32 – 47, set./dez. 1999.
783. TEIXEIRA, António Braz. Profecia e escatologia em António Vieira. XXIV (75): 48 – 56, set./dez. 1999.
784. TEIXEIRA, João de Fernandez. Algoritmidade e intuição: a crônica de um debate em filosofia da mente. XXIII (72): 57 – 64, set./dez. 1998.
785. TREVISAN, Rubens M. Bergson e a educação: fundamentos filosóficos e gnosiológicos da concepção bergsoniana da educação. XXI (64/65): 206 – 215, jan./ago. 1996.
786. TURA, Marcelo F. As fontes e implicações da questão da ideologia em Paul Ricoeur. XXII (69): 137 – 148, set./dez. 1997.
787. VARELA, Maria Helena. A *Poiesis* em Platão e Aristóteles: *mimesis*, *mythos* e simulacros. XXIV (73): 19 – 26, jan./abr. 1999.
788. VARELA, Maria Helena. Para uma arqueologia da razão em língua portuguesa. XXIV (75): 11 – 18, set./dez. 1999.
789. VIEIRA, Antonio Rufino. Marxismo e Filosofia Latino-Americana: uma aproximação entre Ernst Bloch e Enrique Dussel. XXII (67/68): 132 – 147, jan./ago. 1997.
790. YAZBEK, André C. A análise da “conduta interrogativa” e da “ausência” como vias de acesso ao não-ser em *L'Être et le Néant* (notas sobre a questão do nada na filosofia de Jean-Paul Sartre). XXX (87): 69 – 78, jan./jun. 2005.

B – Índice Temático

Os números correspondem à numeração sequencial das matérias organizadas no Índice de Autores.

- ALBERT CAMUS – 761
- ANTONIO GRAMSCI – 582, 730
- ANTROPOLOGIA – 586, 588, 589, 622, 625, 627, 653, 654, 663, 680, 689, 713, 748, 784, 785
- ARISTÓTELES – 603, 641, 646, 647, 648, 674, 684, 725, 787
- ARTE - 760
- CONHECIMENTO, CIÊNCIA E EPISTEMOLOGIA – 595, 598, 599, 604, 610, 611, 614, 617, 633, 651, 652, 665, 666, 668, 670, 684, 720, 708, 709, 727, 729, 740, 770
- DEUS – 647, 686, 753
- DIALÉTICA - 746
- EDMUND HUSSERL – 644
- EMMANUEL LÉVINAS – 607, 738
- EMPIRISMO – 604, 773
- ESTÉTICA – 589, 591
- ÉTICA E POLÍTICA – 583, 584, 585, 588, 589, 597, 659, 606, 607, 615, 616, 619, 620, 621, 625, 628, 629, 630, 634, 638, 643, 647, 648, 651, 659, 661, 662, 664, 681, 683, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 697, 698, 706, 707, 712, 713, 715, 716, 719, 723, 724, 725, 728, 733, 734, 735, 736, 738, 746, 747, 734, 750, 751, 752, 754, 755, 758, 759, 768, 765, 766, 769, 772, 774, 775, 777, 778
- FELICIDADE – 759
- FENOMENOLOGIA – 608
- FILOSOFIA ORIENTAL - 587
- FÍSICA – 670, 685, 717, 763
- FRIEDRICH NIETZSCHE – 581, 753
- GASTON BACHELARD – 586, 590, 596, 602, 605, 617, 618, 633, 634, 650, 700, 718, 741, 742, 768
- GEORG W. F. HEGEL – 746, 774
- HANNAH AREDNT – 645, 756, 764
- HERMENÊUTICA – 587, 589, 600, 619, 620, 621, 622, 625, 632, 634, 637, 642, 650, 681, 726
- IMAGINAÇÃO – 602, 605, 618, 623, 771, 768
- IMMANUEL KANT – 593, 614, 661, 675
- JEAN-JACQUES ROUSSEAU – 759
- JEAN-PAUL SARTRE – 644, 649, 654, 664, 667, 693, 729, 766, 790
- JOHN RAWLS – 660, 751
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET – 626, 687, 691, 692
- JURGEN HABERMAS – 628, 751, 755
- KARL MARX – 695, 730
- KARL POPPER – 610, 611, 613, 708, 709
- LIBERDADE – 630, 664, 679, 734, 735, 761, 766

MARTIN HEIDEGGER – 639, 693

MAX SCHELER – 692, 778

METAFÍSICA – 582, 584, 623, 675, 773,
776

MAURICE MERLEAU-PONTY – 671

NICOLAU MAQUIAVEL - 777

PAUL RICOEUR – 634, 637, 641, 655,
656, 657, 658, 696, 786

PENSAMENTO PORTUGUÊS/LUSO-BRASI-
LEIRO – 592, 594, 779, 780, 781, 782,
783, 788

PERSONALISMO – 588, 625, 655

PLATÃO – 723, 746, 760, 787

PSICOLOGIA E PSICANÁLISE – 593, 633,
647, 667, 727

RAZÃO – 591, 597, 598, 599, 612,
627, 648, 651, 652, 709, 739, 770

RENÉ DESCARTES – 697, 744, 745, 764,

SÊNECA 743

SER - 649

THOMAS HOBBS – 765

TOMÁS DE AQUINO – 724, 725, 776

VERDADE – 598, 601, 612, 643, 720, 727

Normas para Publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir.

I- Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Conselho Editorial quanto a seu mérito científico e sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), _____, autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) correio eletrônico _____. Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(estamos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à revista *Reflexão*."

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

II- Normatização

1. Os trabalhos devem ser enviados em três cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Times New Roman tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas duplo e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;

2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e inglês, seguidos de no mínimo três e máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
4. As notas explicativas devem ser apresentadas no rodapé;
5. As referências de citações devem obedecer à NBR 10520 da ABNT e recomenda-se o uso do sistema de chamada autor-data. Exemplos:

Segundo I. Kant (2002, p. 107) “Quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza, tampouco sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite.” Ou “A prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições” (KANT, 2002, p. 195);
6. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
7. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, “aspas” somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:

PUC-Campinas
Faculdade de Filosofia
Revista REFLEXÃO
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
Campinas – SP
CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelos seguintes telefone e correios eletrônicos:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

Norms for Publishing

The journal *Reflexão*, agency of semester scientific spreading of the College of Philosophy of the PUC-Campinas, published since 1975, accepted contributions in the area of Philosophy by means of the displayed requirements to follow.

I- Submission of works: ethical aspects and copyrights

1. The submitted works are evaluated by the Publishing Advice how much its scientific merit and its adequacy to the requirements of the Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT) and to these Norms for Publication;
2. The following types of works can be accepted for publication: paper, essays, debates, summaries, or another one that, as the circumstance, will be received by the Publishing Advice;
3. The works can be written in Portuguese, French or English. With the acceptance of the Publishing Advice, the publication of work in another language can be made in the case of being the original language of the author;
4. The Publishing Advice can accept or not them submitted works and, eventually, to suggest modifications to the authors, in order to adjust it to the publication. The originals will not be returned. It is conditional to the authorization of responsible for the magazine the acceptance of works sent by e-mail, case where the authors will be notified);
5. It is indispensable the presentation of the express authorization for the publication of the paper and the spreading of an e-mail as the following model: "I (We), _____, authorize the Journal *Reflexão* to publish mine (ours) paper (essay, summary...) intitled _____, in case that approved for its Publishing Advice, as well as of mine (ours) e-mail _____. I am (We are) responsible for emitted data and concepts, and I (We) accept that the cession of copyrights will be reserved to the Journal *Reflexão*."
6. All the works are submitted to the appreciation of, at least, two one who gives an opinions, guaranteed secrecy and anonymity in such a way of the author(s) as well of the one who gives an opinions. The authors of accepted works will receive a "Term from Acceptance" emitted by the Administration of the Journal, the probable fascicle where the work will be published. In case of conditional acceptance or he refuses, will be directed to the author(s) the syntheses of them to seem;
7. The authors will receive five units from the fascicle of the Journal where its work will be published, being able to be to its disposal bigger number of units for request, in case that it has available supply.

II- Normatization

1. The works must be sent in three copies printed A4 paper and in floppy or COMPACT DISC with identification of the author and the archive. The type must be made in Word for Windows 97 or superior, using font Time New Roman 12, respecting the edges superior and left of 3,0 cm and inferior and right of 2,0 cm, space between lineses double and with maximum of

- 30 pages. The publication of more extensive works is conditional to the authorization of the Publishing Advice;
2. The paper will have to contain, beyond the heading, name, greater formation and institution the one that if the author ties, abstract with maximum 150 words in Portuguese language and a foreign language (English or French) followed of at the very least three and maximum five alphabetical orderly word-key;
 3. The Summaries do not have to exceed five pages (typed as procedure described above);
 4. The notes must be presented in the baseboard;
 5. The citation references must obey NBR 10520 of the ABNT and send regards the use of the called system author-date. Examples: According to I. Kant (2002, p. 107) "Who fears itself cannot absolutely judge on the sublime one of the nature, neither on beautiful who it is taken by inclination and appetite." Or "the test of the reality of our concepts always requires intuitions" (KANT, 2002, p. 195);
 6. The bibliography must consist in the end of the work, orderly alphabetical, according to NBR 6023 of the ABNT;
 7. One exclusively uses *italic* for terms and/or expressions in foreign language, "quotations marks" only for citations with less than four lines (cf. ABNT, NBR 10520) and **boldface** only for titles of books.

All correspondence must be sent to:

PUC-Campinas
 Faculdade de Filosofia
 Revista REFLEXÃO
 Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
 Campinas – SP
 CEP: 13086-900

Information can be gotten by the following telephone and e-mails:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler
Dom Bruno Gamberini

Reitor
Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor
Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação
Prof. Dr. Marco Antonio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação
Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários
Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração
Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor
Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta
Profa. Ms. Maria Salete Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor
Prof. Tarcísio Moura

- 7 **Editorial**
- 9 Editorial
- 11 **A presença da psicologia analítica de Carl Gustav Jung na epistemologia de Gaston Bachelard**
The presence of analytical psychology of C. G. Jung in the epistemology of Gaston Bachelard
- Tereza Castelão-Lawless
- 19 **Gaston Bachelard, les poètes et la poésie**
Gaston Bachelard, the poets and the poetry
- Jean-Luc Pouliquen
- 29 **Estética e Ética do imaginário, educação fática e hermenêutica simbólica em Le martyre de Saint Sébastien de Claude Debussy**
Aesthetics and Ethics of Imaginary, factual education and symbolical hermeneutics in the Le martyre de Saint Sébastien from Claude Debussy
- Denis Domeneghetti Badia e José Carlos de Paula Carvalho
- 53 **Determinismo e indeterminismo: uma ponte da física à filosofia**
Determinism and undeterminism: a link from physics to the philosophy
- Ramiro Délio Borges de Meneses
- 67 **Ensaio sobre o "primado da razão prática" e a lição dos clássicos, com particular referência à presença de Aristóteles**
Essay on the "primacy of the practical reason" and the lesson of the classics, with particular reference to the presence of Aristotle
- Fabiano Stein Coval
- 87 **Kant e Freud como subsídio para pensar as possibilidades de construção social**
Kant and Freud as basing to think the possibilities of social construction
- Francisco Verardi Bocca
- 95 **Sobre o reconhecimento e compreensão de metáforas**
On recognition and comprehension of metaphors
- Edgar Marques
- 105 **O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas**
The face of the other as ethical foundment at Emmanuel Lévinas
- Marcelo Sales
- 127 **Resenhas / Summaries**
- 135 **Novidades Bibliográficas / Bibliographic News**
- 139 **Índice Geral – Volumes 20-30 – 1995-2005 / General Index – Volumes 20-30 – 1995-2005**