

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

Reflexão

Reflexão

ANO 32 Nº 92

FUNDADA EM 1975

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Administração

Editor Responsável: Constança Marcondes César  
Editores Adjuntos: Vânia Dutra de Azevedo  
Germano Rigacci Junior  
Arlindo Gonçalves Junior

Conselho Editorial Nacional: Adão José Peixoto (UFG), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Antonio Joaquim Severino (USP), Elyana Barbosa (UFBA), José Maurício de Carvalho (UFSJ), Creusa Capalbo (UERJ), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Urbano Zilles (PUC-RS), Ernildo Stein (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ), Evandro Bilibio (Univ. Federal do Centro-Oeste), José Ternes (Univ. Católica de Goiás), Álvaro Valls (Unisinos), Scarlet Marton (USP), Roberto Machado (UERJ)

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Antonio Braz Teixeira (Universidade Autónoma de Lisboa), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Evangelós Moutsopoulos (Universidade/ Academia de Atenas), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Gloria Comesána (Universidade de Maracaibo), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Universidade Católica de Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Irene Borges Duarte (universidade de Évora), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon), Celeste Natário (Universidade de Letras do Porto), Manoel Cândido Pimentel (Universidade Católica de Lisboa), Maria de Lourdes S. Ganho (Universidade Católica de Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Universidade de Santiago de Compostella)

Equipe Técnica

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalização e Revisão  
Marcos Braga Junior : Revisão do Inglês

Comissão Editorial: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Descrição:

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos a Ética e Hermenêutica, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

Pareceristas

Antonio Paim (IBF), José Nicolau Heck (U. C. Goiás), Helena Esser dos Reis (U. C. Goiás), Sílvia Faustino (UFBA), Eduardo Oliveira (UEFS), Raquel Gazolla (PUC-SP), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Paulo Mergucci (UFMG), Manfredo, Araújo de Oliveira (U. F. Ceará), Renato Epifânio (Lisboa), Jean, Luc Pouliquen (Dijon), Marcelo Fabri (UFSM), Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUI), Jean Libis (Dijon)

Repercussões: A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional C (Comissão de Teologia / Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Philosophique de Louvain, Latindex (México).

Management

Chief Editor: Constança Marcondes Cesar  
Co-editors: Vânia Dutra de Azevedo  
Germano Rigacci Junior  
Arlindo Gonçalves Junior

National Editorial Advisory Board: Adão José Peixoto (UFG), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Antonio Joaquim Severino (USP), Elyana Barbosa (UFBA), José Maurício de Carvalho (UFSJ), Creusa Capalbo (UERJ), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Urbano Zilles (PUC-RS), Ernildo Stein (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ), Evandro Bilibio (Univ. Federal do Centro-Oeste), José Ternes (UICG), Álvaro Valls (Unisinos), Scarlet Marton (USP), Roberto Machado (UERJ).

Foreign Consultants: André Dartigues (Institut Catholique de Toulouse), Antonio Braz Teixeira (Universidade Autónoma de Lisboa), Attilio Danese (Università degli Studi di Teramo), Evangelós Moutsopoulos (University / Academy of Athens), Anna Kelessidou (Academy of Athens), Maria Protopapas-Marnelli (Academy of Athens), Giulia Paola di Nicola (Università degli Studi di Teramo), Gloria Comesána (Universidad de Maracaibo), Jean-Marc Gabaude (Université de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Universidade Católica de Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Université de Lyon), Pierre Gire (Université Catholique de Lyon), Celeste Natário (Universidade de Letras do Porto), Manoel Cândido Pimentel (Universidade Católica de Lisboa), Maria de Lourdes S. Ganho (Universidade Católica de Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Universidad de Santiago de Compostella).

Technical staff:

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalizing and final review.  
Marcos Braga Junior : English version review.

Editorial Commission: Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

Description:

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: "person", "liberty", "care", "prudence", "responsibility" "recognition" and "justice". Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

Referees

Antonio Paim (IBF), José Nicolau Heck (U. C. Goiás), Helena Esser dos Reis (U. C. Goiás), Sílvia Faustino (UFBA), Eduardo Oliveira (UEFS), Raquel Gazolla (PUC-SP), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Paulo Mergucci (UFMG), Manfredo Araújo de Oliveira (U. F. Ceará), Renato Epifânio (Lisboa), Jean-Luc Pouliquen (Dijon), Marcelo Fabri (UFSM), Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUI), Jean Libis (Dijon)

Qualifications: The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional C (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Philosophique de Louvain, Latindex (México).

# Reflexão

Enfoques Contemporâneos de Ética

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Reflexão - PUC-Campinas**  
**Nº 92 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: semestral.

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

Até 2006 foram publicados 90 fascículos em 31 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

## Sumário

### Artigo

- 11 . . . . . Gabriel Marcel: A Filosofia da Existência como Neo-Socratismo  
Paulo de Tarso Gomes
- 19 . . . . . Filosofia, Existência e Pós-Modernidade  
Sávio Carlos Desan Scopinho
- 35 . . . . . Esboço de uma Teoria Sartreana das Emoções  
Simeão Donizeti Sass
- 51 . . . . . Foucault e Nietzsche: Um diálogo  
Luiz Celso Pinho
- 59 . . . . . Princípio Esperança e a Ética material de vida  
Antonio Rufino Vieira
- 73 . . . . . A Ética Neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cardia  
Antônio Braz Teixeira
- 81 . . . . . A má-fé na Analítica Existencial Sartriana  
Jorge Freire Povoas
- 99 . . . . . Deleuze e a Intensidade do Pensamento  
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 111 . . . . . Resenhas
- 111 . . . . . A Filosofia de Maurice Merleau-Ponty Historicidade e Ontologia.  
Angélica de Fátima Colombini
- 115 . . . . . Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty.  
Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo

## Contents

	Article	
— 11 . . . . .	Gabriel Marcel: Philosophy of Existence as Neosocratism	<b>Paulo de Tarso Gomes</b>
— 19 . . . . .	Philosophy, Existence and Post-Modernity	<b>Sávio Carlos Desan Scopinho</b>
— 35 . . . . .	Outline of a Sartrean Theory of Emotions	<b>Simeão Donizeti Sass</b>
— 51 . . . . .	Foucault and Nietzsche: A Dialogue	<b>Luiz Celso Pinho</b>
— 59 . . . . .	Principle “Hope” and The Material Ethics of Life	<b>Antonio Rufino Vieira</b>
— 73 . . . . .	The Neo-structuralist Ethics of Mario Sottomayor Cardia	<b>António Braz Teixeira</b>
— 81 . . . . .	Unfairness in Sartrean Existential Analytics	<b>Jorge Freire Povoas</b>
— 99 . . . . .	Deleuze and The Intensity of Thinking	<b>Maria Helena Lisboa da Cunha</b>
— 111 . . . . .	Book reviews	
— 111 . . . . .	The Maurice Merleau-Ponty’s Philosophy: Historicity and ontology	<b>Angélica de Fátima Colombini</b>
— 115 . . . . .	Reason and experience: essay about Merleau-Ponty	<b>Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo</b>

## Editorial

No presente número da revista, pretendemos focalizar questões e autores de diferentes tendências da filosofia contemporânea.

Privilegiamos as vertentes da filosofia de expressão francesa, examinando as contribuições ético-críticas do existencialismo e do estruturalismo, pondo em relevo estudos sobre o existencialismo cristão de Gabriel Marcel e o existencialismo ateu, em Sartre.

Buscamos também mostrar, através das diferentes contribuições, as fontes desses autores na tradição filosófica, remota ou próxima.

O estruturalismo, representado nos artigos sobre Foucault e Deleuze, também obedeceu a essa abordagem histórico-crítica.

O leque de autores se ampliou, mostrando herdeiros da escola fenomenológica, no exame levado a efeito sobre as contribuições da hermenêutica de Vattimo e da meditação sobre a América Latina a partir de Bloch e Dussel.

Finalmente apresentamos aspectos da ética neo-utilitarista, em Sottomayor Cardia.

Não pretendemos esgotar as possibilidades de estudo da ética contemporânea, mas apenas pôr à disposição dos leitores e estudiosos da disciplina, algumas sugestões de meditação sobre a sua ampla variedade, destacando algumas tendências e autores que vêm sendo objeto de investigação em nossos grupos de pesquisa.

**A Redação**

## Editorial

In this present number of the Review, it is our intention to focus on some questions and authors from different tendencies of contemporary philosophy.

So, we privilege those tendencies of French expression, by examining Ethical-critical contributions of existentialism and structuralism, specially emphasizing studies on both Gabriel Marcel's Christian existentialism and Sartre's atheist existentialism.

Also, we try to show, through these different contributions, the sources in late or recent philosophical tradition used by these mentioned authors.

Structuralism, represented by articles on Foucault and Deleuze, has followed this historical-critical approach as well.

The range of authors finally enlarges, including heirs from phenomenological school, in the investigation took over the offerings of Vattimo's hermeneutics, and with meditations on Latin America based upon Dussel and Bloch's thought.

At last, we present some aspects of the neo-Utilitarianist Ethics of Sottomayor Cardia.

We don't plan to cover all possibilities of study on contemporary Ethics, but only to offer to readers and students of the subject, some suggestions of thinking on its wide variety, putting in relief some tendencies and authors that have been investigated within our research groups.

**Editorial staff**



# Gabriel Marcel: A Filosofia da Existência como Neo-Socratismo

*Gabriel Marcel: Philosophy of Existence as Neosocratism*

Paulo de Tarso GOMES  
UNISAL

---

## Resumo

---

O artigo expõe as considerações sobre a situação humana de itinerância, do *homo viator*, segundo a concepção de Gabriel Marcel com o escopo de demonstrar sua aproximação ao humanismo socrático. O *homo viator*, que se realiza pela peregrinação e despojamento não encontra na razão a segurança das certezas que nossa era consagrou na previsibilidade das realizações da tecnologia, e no universo do ter. A recusa pelo ter e a opção pela itinerância caracteriza a decisão pela liberdade do não saber, e de poder escolher uma direção. O homem peregrino é o que percorre um caminho para se transformar, para ser. Neste sentido, Marcel assinala a insuficiência dos sistemas filosóficos que tendem a compreender a situação do humano em modelos fechados. Ao contrário, apela o autor para o sentido do mistério, como metaproblema, para acercar-se do humano que transcende a razão e o absurdo, e é fiel ao seu caminhar, tal como é concebido no humanismo socrático e neo-socrático.

**Palavras-chave:** itinerância – mistério – humanismo socrático.

---

## Abstract

---

This article offers some considerations on the human condition of itinerancy, of the *homo viator*, according to Gabriel Marcel's conception, with the task of demonstrating its resemblance with Socratic humanism. *Homo viator*, which realizes himself through pilgrimage and dispossession, does not find in reason the safety that our time has consecrated by means of predictability in technology deeds and in possessing sphere. The refusal to possessing and the option for itinerancy characterizes the decision for freedom provided by ignorance, and the possibility of choosing a direction. The pilgrim man is the one which crosses a distance in order to change himself, to being. In this sense, Marcel points out the insufficiency of philosophical systems that tend to understand human situation within closed models. On the contrary, the author appeals to meaning of mystery, as a metaproblem, in order to approach the human being who transcends both reason and absurd, and who is faithful in his course, as he is conceived in Socratic and neo-Socratic humanism.

**Key-words:** itinerancy – mystery – Socratic humanism.

## 1. A Situação Humana de Itinerância

É recorrente o uso da metáfora da edificação para explicar um sistema filosófico. Dizemos se seus

fundamentos são sólidos para alicerçar as conclusões do pensador, falamos da altura ou da extensão de seu sistema e assim seguimos pelo caminho dessa metáfora da construção.

Pela singularidade de seu pensamento, Gabriel Marcel seria, nessa metáfora, o filósofo sem-teto. Na ausência de um sistema que possa lhe servir de moradia, o encontramos primeiro como um andarilho e depois como um peregrino. É uma filosofia que se recusa a descansar num abrigo definitivo sem, contudo, converter-se em filosofia do desamparo.

A princípio, não se conta com uma novidade de problemas, uma vez que filosofia da existência de Marcel se propõe como uma filosofia do *ser*. Evoca, desse modo, o conhecido problema metafísico, entretanto, essa indagação principia com oposição radical ao *ter*. A negação do *ter* traz por consequência metodológica a negação primeira em *ter* uma resposta ao problema fundamental da filosofia essencialista. A ausência de novidade na posição do problema se reverte em novidade de método e de postura ante a solução.

Em sua perspectiva ante o problema do *ser*, expressa o caráter negativo, característico do existencialismo, pela negação do *ter* uma resposta *e*, de modo amplo, *ter* um sistema de filosofia. Ainda que a filosofia seja mediada pelas palavras, seu discurso não fará das palavras o caminho de posse de conceitos e idéias, senão o recurso da linguagem para expressar o que o andarilho vê pelo caminho, pelo qual passa, no qual não se detém e nem pode ser detido.

De outra parte, não avança esse caráter negativo rumo a um mergulho em nada, fugindo do caminho mais linear em que a recusa de resposta ao problema metafísico lança o filósofo, entre a rebeldia e a necessidade, a uma forma de nihilismo. O despojamento do andarilho não é uma *atitude*, mas uma *condição*, ou, numa palavra mais próxima, uma *situação*. Diríamos, em contrário a essa expectativa pelo *nada* que a situação do andarilho traduz, que Marcel faz da negação do *ter* uma *abertura* ao problema do *ser*. Na busca do que seria uma posse legítima e fiel à existência, é preciso admitir que tudo o que a

peessoa tem é o itinerário de *ser*, essa itinerância é a *única posse e única propriedade concreta do humano*.

A pessoa itinerante, o *homo viator*, o andarilho e o peregrino não podem ter muitas coisas, pois sua posse primeira e verdadeira leva à situação de despojamento *e*, em consequência, à dura crítica do *ter* como fonte de sentido e definição do humano. Nenhuma posse ou objeto podem fazer desse andarilho mais do que faz por ele sua itinerância. Detido pelos objetos, retido pelas posses, ele se trai. Define-se *e*, ao aceitar o auto-engano de *uma* definição, se torna inautêntico, pois como se pode ainda dizer viandante se não percorre mais itinerário algum?

## 2. Longe do abrigo da razão

Nem mesmo a posse da razão lhe pode servir de abrigo. O despojamento necessário ao andarilho o obriga, desde o início, a abrir mão da racionalidade que institui a segurança. O apetite da razão é pelo gozo da previsão acertada. O encanto da racionalidade está em sua capacidade de criar mundos futuros e imaginários, de criar a imagem de um caminho que conduzirá o andarilho a esses futuros. Ceder a esse encanto implica aceitar a estratégia subreptícia de submissão à razão, em que o andarilho se torna objeto do mapa, do plano de viagem, da segurança da previsibilidade de seus passos. Nada há que temer, pois tudo está previsto. A itinerância se torna objeto do plano estabelecido, a razão se entretém em discutir os mil caminhos possíveis e os outros impossíveis que também seriam interessantes. Discorre sobre o mar de possibilidades, refuta os caminhos da inviabilidade e com isso faz o andarilho parar, se deter, preocupar-se em saber se está preparado, se sabe aonde ir, se conhece de onde vem, se consultou os que já passaram para saber dos percalços. Prudência é o que pede a razão, fazendo o andarilho esperar que ela verifique todas as possibilidades.

O abrigo da razão se converte em um cárcere. Ela detém o andarilho, pois o encerra no labirinto das idéias e das palavras seguras, dos princípios metodológicos que permitem elaborar conhecimentos verificáveis que culminam em teorias de certezas. A segurança proporcionada pelo mundo das certezas é paga com a impossibilidade da itinerância, pois sob o abrigo das teorias, não há mais lugar a que se deva ou se queira ir: para que arriscar-se se há aqui um mundo de certezas imaginadas?

A paz proposta pela previsão da racionalidade é a morte. Abrir mão do *ter* certeza é o passo mais caro a quem se propõe ser andarilho. Porque é sempre possível abrir mão das posses, dos bens, da família, de tudo, se *em troca*, a pessoa *tem* uma certeza. Contudo, essa certeza, longe de ser liberdade, é também servidão.

### 3. A previsibilidade e o conforto tecnológico como cárcere

A expressão concreta da servidão proposta pela racionalidade se consoma na tecnologia, a artificialidade do mundo técnico se manifesta de tal modo que é impossível ao andarilho caminhar. Não basta imaginar o mundo seguro e previsível pela razão, há que ocorrer, em seqüência, um *fazer* que seja provedor desse mundo previsível. É quase inevitável que o mundo das certezas queira se encarnar como tecnologia. E o que a tecnologia deve prover é a imediatez e a previsibilidade de suas realizações. Onde quer que vá, tudo sempre está previsto, tudo é sempre o mesmo, sempre se está seguro. O interruptor de luz sempre estará à direita de quem entra. A sagrada ordem dos pedais dos veículos. A perfeita repetição dos rituais mecânicos e eletrônicos que cercam a vida urbana. A presteza da tecnologia nega o itinerário e, ao fazê-lo, aniquila a itinerância, a característica da subjetividade humana.

Para que a previsão seja acertada e o serviço seja perfeito, é preciso que todas as pessoas sejam iguais, a maior igualdade possível, o sonho da técnica é o fim das ciências humanas, não porque se encontre para elas uma metodologia, mas porque se converta o humano num fenômeno perfeitamente regular e previsível. É o paradoxo da consciência infeliz: antes incapaz de se conhecer, ela agora sabe tudo, possui o detalhado mapa de seus objetos, todos previsíveis, pois ela finge se conhecer imaginando-se como esse mapa. Tornou-se o objeto perfeito da ciência e da técnica. Reduzido a objeto, o andarilho está morto.

Impossível a experiência válida, quando dela já sabemos de antemão o resultado. Mesmo que ela aconteça, será mera repetição. Será a mimese inútil da qual se espera o sempre mesmo. Numa situação assim dada, apenas o tédio se apresenta. É essa a condenação a que está sujeita a pessoa no mundo da razão, da ciência e da técnica: ao tédio da previsibilidade e da segurança. Ais do que um apego à posse deste ou daquele objeto, o *ter* se converte em processo de contínua objetivação do humano. Retido num mundo previsível e ordenado, em que também a felicidade é um objeto.

### 4. A situação de liberdade e o mistério de ser

A recusa radical do *ter* implica, assim, em abrir mão da certeza e abraçar a itinerância, a liberdade do não saber. Contudo, Marcel nos surpreende novamente, ao mover-se do andarilho ao peregrino. A liberdade do andarilho, em si mesma, ainda é um *ter*. Afirmar a liberdade em si como um valor é reduzi-la à posse da liberdade. *Ter liberdade é diferente do ser livre*. Ter liberdade é uma situação que se satisfaz com o andar a esmo, com o vagar por aí, para cá, para lá e para cá novamente. Aos poucos, o andarilho se converte em vagabundo e eis que o vagabundo é



também alguém apegado à previsibilidade do seu não-fazer, do seu ócio sem propósito, do seu tédio.

A itinerância que primeiro se expressa no andarilho encontra seu termo no peregrino. Ser livre é *escolher uma direção*. A itinerância é apenas um andar mecânico se não encontra seu complemento na *esperança*.

Fundada na completa incerteza, a esperança nunca é uma posse. Ainda que a língua erre e diga que a pessoa *tem esperança*, a esperança é um modo de *ser*, porque ela é a certeza negativa, a certeza do que não se *é*, ainda. O homem peregrino de Marcel é, assim, a pessoa que percorre um caminho para *se transformar*, para *ser*. O sentido da peregrinação é que, em seu término, algo se acrescentou ao *ser* ao longo do caminho, essa é a esperança e a fé do peregrino.

Inevitável, portanto, a crescente aproximação religiosa da filosofia da existência de Marcel. A existência é um peregrinar. Um movimento orientado por um propósito, de tal modo que a todo momento, há uma comunhão entre movimento e propósito. Não se pode recorrer ao suplemento da tecnologia ou à análise da razão para prever ou amenizar a incerteza desse movimento, porque esse recurso seria uma trapaça, uma inautenticidade, uma traição definitiva ao humano. O propósito se converteria em certeza, a certeza faria da peregrinação um plano, o plano solicitaria o recurso facilitador da técnica e eis o peregrino aprisionado.

A situação do humano é mais ampla e aberta que o fechamento dos sistemas filosóficos e científicos. Estes, apegados ao desejo de previsibilidade, encerram o humano e não o deixam mover-se. Por outro lado, a pergunta “Que é o Ser?” abre-se para o movimento, para o incerto, para a ausência de certeza, para o mistério.

Por esse motivo, o problema metafísico não é um problema concebível pela lógica, pois é um problema além da lógica, um metaproblema. Metaproblema, pois envolve o mistério da origem da pergunta, da origem de todas as perguntas, que é a

subjetividade insistente pelas incertezas de quem as faz.

Marcel se define como neo-socrático, porém, escapa ao senso comum da filosofia a sua leitura de Sócrates. O “só sei que nada sei” socrático, é visto mais como o passo da ironia do que como situação, pela maioria dos estudiosos da filosofia. Contudo, o olhar de Marcel recai sobre a sinceridade dessa frase. Se nada sei, o ser está envolto em mistério. Não temos respostas.

Há que se perguntar como seria possível abraçar Sócrates e rejeitar Platão, como o faz Marcel. É preciso lembrar que enquanto Platão, pensador, indagava as idéias, Sócrates, peregrino, indagava os homens. Ser socrático é ser fiel ao humano, em detrimento mesmo das idéias, se isso for preciso. Se tudo o que conhecemos é “em espelho e enigma”, melhor contemplar o enigma do que traí-lo ao tentar desvendá-lo pela racionalidade discriminativa.

O sentido do mistério, do segredo, do respeito ao oráculo de Delfos estava presente naquele momento fundante que a filosofia encontrou em Sócrates. Marcel a ele retorna, sob a ordem do conhecer a si mesmo na situação do mistério, sob pena de ora ser dado como incompreensível, ora meloso, ora beato, ora inconseqüente. A única coerência de seu pensamento parece ser a imprevisibilidade de seus movimentos e de seus engajamentos. Pois o mistério, antes de ser um enigma epistemológico, é um enigma humano, pois ao ser posto, suscita a situação com a qual o humano está comprometido e que, ainda assim, preserva algo de externo ao humano. O mistério seria a questão que nos lança no mundo, a que nos chama a *ser*.

## 5. Mistério de ser e seu lugar no existencialismo

Considerado precursor de Sartre e do existencialismo francês, Marcel, como os demais existencialistas, sempre teve uma atitude ambígua ante o termo *existencialismo* e sobre o ramo que lhe foi atribuído, de *existencialista cristão*.

Seu lugar original na discussão filosófica da existência se faz notar tanto pela própria posição do problema, desde o *Jornal Metafísico*, como pelo recurso à arte, notadamente o teatro e a literatura, recurso que seria repetido e aprimorado pelos existencialistas franceses.

Prefere-se neo-socrático a existencialista. Entretanto, num dado momento, aceita a expressão existencialismo cristão (Marcel, 1947), para depois a recusá-la definitivamente (Ricoeur, 1968). Sua perspectiva humanista não toma Cristo como exemplo, mas Sócrates. Contudo, há também uma perspectiva religiosa em seu pensamento, que o aproxima de Kierkegaard, indicando tratar-se ao menos de um cristão existencialista, se o termo existencialismo, como Sartre também afirmou, não estivesse tão desgastado. O mesmo Sartre o definiu como existencialista cristão, ao lado de Jaspers (Sartre, 1962), porém a despeito da boa companhia, Marcel não aceita a divisão do existencialismo, ou mesmo o existencialismo como um nome adequado ao seu pensamento. A existência ainda precede a essência, o peregrino precede seu propósito. Só ao fim de seus passos saberemos onde ele queria chegar. Não se trata da filosofia, trata-se do humano. Daí perfilar-se, para além da classificação, aos chamados existencialistas, pois todos se entendem, radicalmente, humanistas.

Há que se colocar, porém, a questão desse existencialismo cristão como um humanismo. Herdeiro do proto-existencialismo de Kierkegaard, a questão filosófica se superpõe à religiosa. Ora, em todo encontro entre filosofia e religião, a questão que se propõe é a da revelação. Se há algo que nos motiva a ir além da razão, a pensar a transcendência como um tema de fé a ponto de provocar a proposição religiosa, é preciso também admitir que esse tema de fé se apresenta, de algum modo, à consciência. Por isso, o tema da fé é sempre acompanhado do tema da revelação ou, ao menos, da contemplação. Em ambos os casos, a convergência entre filosofia e religião implica

em, de algum modo, encontrar o lugar filosófico do mistério.

A questão cristã, dita em termos filosóficos, deveria ser posta nos seguintes termos: em que o mistério de Cristo se assemelha ao mistério do *ser*? Para enfrentá-la nesses termos, pouco nos auxilia o dogma cristão e, mesmo, a revelação. Pois o dogma e o conteúdo da revelação são legitimados, originariamente, pelo percurso de vida de Cristo. E o que se encontra no exame desse percurso é um Cristo peregrino, modelo do andarilho com um propósito, cujo termo último é sempre o humano. É o que toca Kierkegaard e o que toca Marcel. Enquanto os outros existencialismos se ocupam de Deus, como arcano maior do idealismo a ser combatido, os cristãos existencialistas começam a encontrar o homem em Cristo. A heresia desses existencialistas é prescindir — tácita ou explicitamente — da divindade do Nazareno e olhá-lo como profunda humanidade. Nesse sentido, há neles ainda a atitude atéia, não como ânsia de provar que não exista Deus, mas numa espécie de silêncio contemplativo em que Deus não importa, importa o homem, ainda quando se trata de Cristo.

Para Marcel, trata-se do homem que faz seu percurso e espera os demais. A atitude paradigmática do amor. Torna-se assim, o mestre da intersubjetividade, que se expressa como ágape e fraternidade. O caminhar não se faz, de modo algum, na solidão. A peregrinação, ainda que solitária, é uma espera também pelos outros.

Há aqui uma convergência, algo inesperada, com o Sartre de “O existencialismo é um humanismo”. Parece ser nota comum entre os existencialistas o esforço em negar que sejam pessimistas ou niilistas. Sartre não foi exceção. Para ele, o existencialismo trazia por consequência a responsabilidade por si mesmo e pelos outros. Mesmo a sentença “o inferno é outro” é dita nesse sentido: o covarde que não se responsabiliza sequer por si mesmo encontra na presença do outro seu inferno. Assim é em *Entre quatro paredes*.

Se a responsabilidade existencial se identifica com o amor cristão, se ambos são anti-metafísicos o suficiente para criticar o Deus metafísico e as construções sistemáticas em torno dele, em que momento se dá a diferença?

O ateísmo sartriano, mais que uma prova da não-existência de Deus, é uma atitude diante da motivação do existir: Deus não faz diferença. Existir é uma tarefa própria e exclusiva do humano, a liberdade funda a subjetividade e, uma vez livre, Deus não importa mais à pessoa. Nada mais acrescenta, pois é o homem que existe, que faz seu percurso. Nada há que se fazer com a fé.

A aproximação entre o ser cristão e a filosofia da existência em Marcel toma o problema por outro enfoque: a contemplação e a esperança são atitudes religiosas. O mistério de ser exige o recurso a essas atitudes. O sentido da fé é mais histórico e menos metafísico. A fé vem do exemplo dos peregrinos que tiveram esperança. Por isso se diz a fé de Abraão e assim se dirá a fé e, mais precisamente, a esperança de Cristo. O ser se revela na peregrinação, é assim que se abre o mistério aos nossos olhos.

Ante o Nada que se apresenta à pergunta "Que é o Ser?", Marcel vê o mistério e Sartre vê o abismo. Ambos evocam o estado de suspensão previsto por Heidegger ante a pergunta metafísica. No cerne de quem enuncia a questão, permanece a angústia. Não se trata da verdade do existencialismo, trata-se da experiência existencial.

Quanto à sua posição em relação a Heidegger, em entrevista a Ricoeur, Marcel afirma:

- Heidegger é um grego!

Em seguida, Ricoeur lhe faz uma observação sutil: as diferenças entre Heidegger e Marcel não são tão extensas, pois se trata de uma única diferença, quanto ao jogo de metáforas a que cada um deles recorre. Se, por um lado, Heidegger se vale das metáforas gregas, Marcel recorre às metáforas bíblicas (Ricoeur, 1968, p. 92).

As notáveis diferenças entre as considerações da filosofia clássica grega, reiteradamente voltada a uma indagação sobre um sujeito individual e a busca de sua alma por meio de um exercício racional-contemplativo, e da sabedoria bíblica judaica, que se vê como jornada histórica em que um sujeito coletivo – e peregrino – se move sobre a terra fundado na aliança – e esperança – em Deus, encontram no cristianismo um esboço de síntese e paradoxo. Se há o aspecto pessoal, pois o peregrino anda por suas próprias pernas, sua esperança é alimentada pelos companheiros de caminho, a romaria e enfim, o povo. Sua identidade não pode se resolver numa identidade coletiva de povo, como na visão bíblica do antigo testamento, pois havia uma decisão pessoal a tomar, a respeito de ser responsável por si mesmo. É o problema do primeiro passo, do juntar-se aos demais, como Kierkegaard examinou: o momento de suspense e desespero vivido por Abraão.

O estado de suspensão que se dá até que se escolha novamente a esperança não é, de modo algum, coletivo. É o momento do ser. Como se diz na mística: a noite escura da alma. No dizer dos gregos: a contemplação caos e sua indeterminação, cuja contemplação deve nos motivar à busca do cosmos e da harmonia, pela indagação filosófica.

Tanto pelas metáforas gregas como pelas bíblicas, chegamos à virtude a ser praticada pelo peregrino, como prática da esperança, que é a fidelidade. A fidelidade socrática consistia em conhecer a verdade para colocá-la em prática. A defesa de Sócrates se consuma em não fugir da morte, mesmo que ela surja por um ato bastante covarde de outrem. Fidelidade semelhante se encontra em Abraão, em sua questão com Isaac, e finalmente, em Cristo, que ante a morte não clama pela justiça, mas pela esperança de ainda levar o companheiro de morte consigo.

Enquanto a razão tem a expectativa de que o percurso da vida faça sentido e antevê em cada passo o sentido possível, frustrando-se quando o mesmo

não se manifesta, a fidelidade faz com que se passe adiante no caminho, mesmo quando o que se encontra no percurso é o absurdo. Esperar contra toda esperança significa não contar com o sentido previsto pela razão e prosseguir a despeito do que o sentido da razão considera *adverso*.

Temos assim, em Marcel, também a possibilidade de uma filosofia do absurdo, como consequência do princípio de que a existência precede a essência. Enquanto as demais formas de filosofia religiosa, também as cristãs, se escandalizam com a afirmação do absurdo; enquanto o irracionalismo religioso se abraça ao absurdo como uma espécie de certeza da fé, a filosofia da existência de Marcel encontra no absurdo um ponto de sanidade e equilíbrio.

Nem a paranóia do mundo imaginado da razão; nem o auto-engano da posse da verdade de que "tudo é absurdo e devo crer no que é absurdo". Os paradoxos de absurdo que se encontram na jornada do peregrino apenas o advertem para não se apegar à razão. A imprevisibilidade é a situação do peregrino. Ela se confirma na manifestação do absurdo. O auto-engano de crer no que é absurdo ou de crer porque há o absurdo é negar que haja a possibilidade de uma *escolha* em caminhar, é reduzir o humano a objeto do absurdo.

O humano transcende a razão e o absurdo. Defronta-se com o sentido e com a ausência dele fiel ao seu caminho, de viver e revelar-se na vida, com mistério de ser. Esse equilíbrio entre razão e absurdo se distancia da virtude como meio-termo, proposta por Aristóteles e entendida pelos estóicos como imperturbabilidade. O peregrino de Marcel não é praticante da ataraxia estóica. A imperturbabilidade ainda é um refúgio na essência. Ante o imprevisto,

buscar um abrigo dentro de si mesmo e refugiar-se numa atitude filosófica.

A esperança é uma disponibilidade que se desdobra em esperar pelos outros e esperar pela vida. O recolhimento interior do peregrino não é o quietismo criticado por Sartre, nem imperturbabilidade: ele é o silêncio necessário para *ouvir* a revelação do mistério de *ser*, em cada passo de jornada. Para isso, é preciso olhar a paisagem, tropeçar nas pedras e sentir essa dor, ver quem necessita de apoio ao lado, ou seja, *viver o caminho*. O silêncio e o recolhimento não são, deste modo, os fins últimos da existência, mas meios para o peregrino manter sua atenção em si mesmo enquanto caminha, ou seja, parte da prática da fidelidade.

A fidelidade ao humano é em Marcel a marca de sua filosofia da existência, tal como era já em Sócrates. Também o neo-socratismo finda por ser um humanismo.

## Referências

- MARCEL, Gabriel. *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- \_\_\_\_\_. *Homo viator: prolegomenes a une metaphysique de l'esperance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.
- \_\_\_\_\_. *L'homme problematique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- MARCEL, Gabriel et al. *Existencialisme chrétien*. Paris: Plon, 1947.
- RICOEUR, P. *Entretiens – Paul Ricoeur et Gabriel Marcel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Porto: Presença, 1962.

# Filosofia, Existência e Pós-Modernidade

## *Philosophy, Existence and Post-modernity*

Sávio Carlos Desan SCOPINHO  
Faculdades Integradas  
Claretianas -Rio Claro

---

### Resumo

---

Este artigo é uma reflexão sobre a crise dos paradigmas da Modernidade, a partir da crítica à concepção de *ser* da metafísica tradicional e à noção de *sujeito* da filosofia moderna. É também um estudo sobre a existência humana na sociedade contemporânea, enquanto *destruição* dos valores do mundo moderno, principalmente ligados ao tema da corporeidade. Apresenta os novos valores e as novas abordagens filosóficas, presentes numa realidade cultural pluralista e complexa. Analisa a existência humana, numa interpretação nietzschiana e heideggeriana, inserida no contexto da pós-modernidade, tendo como referência a filosofia pós-moderna numa nova perspectiva ontológica e antropológica, considerando a proposta filosófica de Gianni Vattimo.

**Palavras-chave:** Existência, Filosofia, Paradigmas, Pós-modernidade, Ser Humano.

---

### Abstract

---

This article is a reflection about the crisis on the paradigms of modernity. It is based on the critic about the traditional metaphysics conception of being and also based on the notion of subject of the modern philosophy. This is a study about the human existence on the contemporary society, as destruction of values of the modern world, mainly associated to the corporeity theme. Also, it is a presentation of new values and new philosophical approaches present in a pluralist and complex cultural reality. It analyses the human existence in a Nietzschean and Heideggerian interpretation which is inserted in the context of post-modernity and which has its reference the post-modern philosophy in a new ontological and anthropological perspective, considering the philosophical idea of Gianni Vattimo.

**Key-words:** Existence, Philosophy, Paradigm, Post-modernity, Human Being.

## 1) Questões introdutórias

○ contexto atual apresenta muitas questões para aqueles que procuram refletir mais profundamente

os desafios do mundo ocidental. As diversas áreas do conhecimento científico avançaram significativamente, propondo alternativas e soluções capazes de contribuir para uma melhor compreensão do ser humano, tanto do ponto de vista existencial como social. Por outro



lado, os avanços alcançados trouxeram inúmeros problemas e questionamentos que precisam ser enfrentados. Caso contrário, o ser humano se deparará com situações que implicarão na possibilidade de sua própria *destruição*. É o caso do “Projeto Genoma”, da manipulação e “coisificação” do corpo pela *mídia* e do crescimento da pobreza mundial, para citar apenas alguns exemplos<sup>1</sup>.

Existem muitas tentativas de respostas que passam por várias áreas do saber, procurando pistas para uma leitura mais adequada da realidade e uma possível busca de soluções. A filosofia hermenêutica apresenta um *caminho* diante da complexidade do real, entendendo que o momento exige uma tomada de posição crítica e responsável. As respostas não estão acabadas e nem definidas de maneira *a priori*. Mas também seria uma atitude *simplista* julgar que os problemas apresentados já teriam sido levantados e resolvidos por interpretações já tradicionalmente sedimentadas na História da Filosofia. O momento atual coloca questões cujas respostas devem ser buscadas no próprio contexto em que elas estão inseridas.

As reflexões que se seguem querem ser uma contribuição nesse sentido. Pretende-se desenvolver um estudo sobre a existência humana no período *pós-moderno*, em dois momentos que se interagem e se completam. Num primeiro momento será apresentada uma crítica aos valores da Modernidade e sua respectiva concepção de existência. Em seguida, procurar-se-á refletir sobre a existência humana do ponto de vista pós-moderno, buscando novas *alternativas* diante da complexa realidade social. Como pensar a existência, tendo como referência a concepção filosófica pós-moderna, entendida numa perspectiva hermenêutica e antropológica? Esta é a proposta do presente artigo.

## 2) Modernidade, corpo e existência

A sociedade moderna representou uma significativa evolução quando comparada às formas de organização escravocrata e feudal. Ocorreu o desenvolvimento em todos os níveis da existência humana, proporcionando novas possibilidades de compreensão do mundo, nunca antes imaginada e nem alcançada pelo ser humano. O aperfeiçoamento da técnica e o surgimento de instrumentos que facilitaram o trabalho humano são significativos nesse sentido. As ciências experimentais, desenvolvidas entre os séculos XVI e XVIII, juntamente com a Revolução Industrial, ocorrida na Europa durante o século XIX, alteraram a maneira do ser humano se relacionar com ele próprio, com o outro e com a natureza.

As rápidas transformações presenciadas a partir da Revolução Industrial mudaram o comportamento humano, principalmente quanto à compreensão do tempo e do espaço. Não se entende mais o tempo como parte de um processo natural, mas como momentos orientados e dirigidos pela força de trabalho nas fábricas. A vida fica assim direcionada segundo critérios definidos pela produção industrial e, posteriormente, pelos computadores. Não existe mais o tempo natural, mas o tempo da máquina, exigindo do corpo humano uma adaptação aos novos mecanismos de condução da sociedade.

Essa concepção de tempo e espaço nos remete a uma interpretação evolutiva e *teleológica* do desenvolvimento histórico e social. Porém, as transformações ocorridas tanto no nível da existência individual como coletiva, inclusive no âmbito da reflexão filosófica, trouxeram inúmeros problemas que exigiram novas soluções, sendo que algumas delas não foram suficientemente resolvidas. A Modernidade, apesar dos seus avanços e conquistas, apresentou certos

<sup>1</sup> Projeto Genoma Humano: debate a partir do livro de Francis Fukuyama (Jornal *Valor Econômico* – 15-17/03/2002). Sobre o nú artístico: Leonardo BOFF. *Ethos Mundial*, p. 37. Sobre a pobreza: Hugo ASSMANN. *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 19.

elementos que interferiram diretamente na compreensão do ser humano e do seu próprio corpo, conduzindo para uma interpretação *unilateral* da vida em sociedade. Entre os elementos considerados mais significativos estão a noção unitária de história, a idéia de progresso, a crise do humanismo e a tradição judaico-cristã. Dentro da temática proposta, vamos explicitar cada um desses elementos, ainda que de maneira sucinta e limitada, sem aprofundar demasiadamente a questão<sup>2</sup>.

### 2.1. A visão unitária da história e a idéia de progresso.

A sociedade ocidental, de formação helenística no que diz respeito à filosofia, e de tradição judaico-cristã quanto à concepção religiosa, apresenta vários aspectos. Dois deles que representam o que se chamou de modernidade são: a visão unitária de história e a idéia de progresso.

Seguindo a tradição metafísica do mundo medieval, a existência sempre foi concebida como uma realidade unitária, onde a preocupação fundamental era com a reflexão sobre o ser. Essa interpretação esteve presente em toda a mentalidade européia que, a partir da noção cartesiana do *cogito*, entendeu que a razão e, particularmente a razão ocidental, se apresenta como única referência para se relacionar com o mundo e com as outras formas de cultura. Sem entrar nos pormenores da questão, é importante perceber que tal abordagem influenciou significativamente o pensamento contemporâneo, embora com conotações diversas e específicas. Ocorreu, também, principalmente depois do século XIX, uma valorização do conceito de história, categoria de menor importância, e até mesmo desconsiderada, pela

concepção *greco-cristã* de compreensão do mundo. Mas, por outro lado, essa valorização não foi suficiente para *desmontar* a estrutura conceitual do pensamento metafísico e racional moderno.

Dois exemplos podem ilustrar a questão da forma como está sendo proposta. O primeiro refere-se ao projeto filosófico de F. Hegel, considerado um sistematizador do pensamento moderno e um dos *iniciadores* da filosofia contemporânea. Sua reflexão estrutura-se a partir da tradição moderna, apresentando uma preocupação com a questão do ser, entendido como Espírito Absoluto. O filósofo alemão procura dar ao ser uma característica histórica, relacionando-o com a cultura e percebendo-o como elemento integrante de sua interpretação dialética. O Espírito como realidade *em si* encarna-se no mundo tornando-se um ser *fora de si*. Este, por sua vez, assume a síntese da relação através de uma consciência *em si e fora de si*. Assim, torna-se possível alcançar o ideal da realização do Espírito Absoluto. Para Hegel esse processo dialético só pode ser entendido considerando a história como elemento importante na concretização do processo. Sem a história não é possível a realização dos valores fundamentais da experiência vivida pelo Espírito. Essa interpretação conduz para uma visão positiva da realidade, entendendo que a existência se faz num constante movimento de afirmação dos contrários. Mas, segundo a crítica que pretendemos apresentar, essa cosmovisão hegeliana propõe uma compreensão única da história, quando afirma que a realidade está sendo conduzida para um fim inexorável, segundo critérios determinados pela dialética de dimensões marcadamente idealistas.

Outro exemplo expressivo dessa concepção unitária da história é K. Marx, apresentado como um "hegeliano de esquerda" e, portanto, um crítico do

<sup>2</sup> Para uma reflexão mais aprofundada a respeito, conferir a Dissertação de Mestrado defendida na PUC de Campinas: "Filosofia e Sociedade Pós-Moderna. A reflexão de Gianni Vattimo para uma compreensão da crise dos paradigmas da Modernidade", de Sávio Carlos Desan Scopinho, defendida em maio de 2002. O texto foi posteriormente publicado na forma de livro com o seguinte título: *Filosofia e Sociedade Pós-Moderna. Crítica Filosófica de G. Vattimo ao Pensamento Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. O autor apresenta uma vasta bibliografia sobre a filosofia na pós-modernidade e, particularmente, de Gianni Vattimo.

Idealismo alemão. Questionando o pensamento hegeliano, Marx propõe uma re-interpretação da dialética. Se para Hegel havia uma identificação do real com o ideal e do ideal com o real, para Marx ocorre uma inversão dessa dialética, quando dá a ela uma característica predominantemente material e concreta. A história se compreende a partir da luta de classes e como processo de mudança que se faz na própria realidade histórica e social. Nesse sentido, a proposta marxiana é um questionamento da dialética hegeliana, superando uma concepção da história entendida como manifestação do Espírito que sai de si e se encontra na cultura.

Para Marx são as relações sociais de produção que conduzem os rumos da história. Ele afirma que, diante do capitalismo do século XIX, existe uma dialética que se concretiza na vida material e que possibilita a apresentação de um novo modelo de sociedade. A dialética marxiana se entende como relação conflitiva entre a burguesia e o proletariado. Sendo a burguesia a expressão máxima do sistema capitalista que gera, por sua vez, a sua contradição que é a classe proletária. Para Marx, na mesma medida em que a sociedade avança em seu processo de estruturação, o proletariado vai tomando consciência de sua situação de dominação, gestando mecanismos para transformação dessa realidade. Surge assim a *ditadura do proletariado* e o surgimento do socialismo, conduzindo os rumos da sociedade para a etapa final da dialética que é o *comunismo*, entendido como associação de homens livres. Embora com características diferentes do idealismo hegeliano, a proposta marxiana não se desvincula de uma concepção unitária da história. Marx acreditava numa *teleologia*, ou seja, a história também caminha inexoravelmente para um fim determinado, *fruto* das próprias condições sociais de produção.

Os dois exemplos apresentados, e poderíamos mencionar muitos outros, legitimam uma interpretação unitária da história, ainda muito presente na filosofia

de tradição ocidental. A vida caminharia necessariamente para um fim que se entende como etapa final de um processo ideal ou material, dependendo da análise que se apresenta. Torna-se necessário fazer uma crítica a essa visão, por entender que a realidade é muito mais complexa e que não se pode julgar que exista apenas uma única interpretação da história. Essa concepção unitária apresenta um sério risco no sentido de orientar para uma visão *uniforme* da sociedade, gerando uma prática e uma teoria que podem se tornar totalitárias.

A visão unitária de história conduz para uma compreensão evolutiva da vida, entendida como cumprimento de etapas que necessariamente devem ser superadas. Juntamente com essa *cosmovisão*, que traz marcas da concepção metafísica greco-cristã e da filosofia moderna, relaciona-se inevitavelmente com outro elemento constituinte do que se pretende criticar, que é a noção de *progresso*. É para tal compreensão torna-se necessária uma rápida consideração sobre o pensamento de A. Comte, expressivo pensador do século XIX, que influenciou uma grande parte das correntes filosóficas e das ciências desenvolvidas no século XX. Para esse autor francês, iniciador do pensamento positivista, a história passa por um processo de três estágios diferentes.

O ser humano pode ser compreendido como fazendo parte de um primeiro momento da sua formação, caracterizado como *mítico-religioso*. A vida, na sua primitiva fase de existência, estaria subordinada às leis divinas, sustentadas por uma concepção mágica do mundo. O ser humano tem assim uma profunda dependência com uma ou várias divindades, dependendo da religião adotada. Essa fase se expressa por um momento de subordinação do ser humano às leis naturais e divinas, tirando a sua capacidade criadora e o pleno desenvolvimento da sua racionalidade. Mas, segundo A. Comte, essa é apenas uma primeira etapa, vista como primitiva, da vida humana. Seguindo sua interpretação sobre o progresso, o ser humano seria

capaz de superar essa fase, gerando possibilidades para o surgimento de um novo momento da história. Ocorre uma superação da etapa anterior para dar lugar a um outro estágio, denominado de *metafísico-abstrato*. Esse estágio apresenta uma compreensão do ser humano numa perspectiva diferente do estágio anterior. Não haveria mais uma relação mágica com a divindade, tornando-se possível uma abordagem da natureza humana nos seus aspectos mais essenciais e, portanto, ontológicos. Essa concepção metafísica, embora o positivismo entenda ser uma etapa mais evoluída da humanidade, ainda mantém uma interpretação abstrata do ser humano, negando uma interpretação mais empírica da experiência natural e social. Por isso que, para o filósofo francês, o ser humano somente alcançaria a maturidade quando chegasse ao último estágio de sua evolução, caracterizado como *científico-positivista*. Somente nesse momento é que seria possível uma superação dos estágios anteriores, entendendo a ciência como a única capaz de resolver todos os problemas da humanidade. O ser humano chegaria, assim, no estágio final do seu desenvolvimento e alcançaria a etapa conclusiva do progresso necessário para sua sobrevivência. Retomando a questão *teleológica* apresentada nas reflexões filosóficas de F. Hegel e K. Marx, percebe-se que a filosofia comteana também legitima uma concepção unitária da história, de características iluminista e evolucionista do ser humano, visando alcançar um fim último, tanto do ponto de vista existencial como social.

Sob diferentes ângulos de interpretação, nota-se que as filosofias desenvolvidas no século XIX, que retomaram e questionaram aspectos das filosofias anteriores, de características metafísicas e racionalistas, não foram capazes de superar a visão unitária de história e a sua respectiva noção de progresso. A compreensão da existência humana estava subordinada às visões filosóficas e científicas que apresentavam sérios problemas quanto aos valores humanos e culturais em função desse caráter unitário da história. Dois desses valores que se tornaram expressivos, e que não podem

deixar de ser considerados, são a concepção de humanismo e a tradição religiosa, de características marcadamente ocidentais e de tradição judaico-cristãs.

## 2.2. A crise do humanismo e o cristianismo trágico.

A metafísica tradicional e a filosofia moderna desenvolveram uma visão da existência que marcaram profundamente o contexto contemporâneo. Quando se pensa a respeito do ser humano surge uma interpretação preocupada com a essência, entendida como realidade abstrata e metafísica. Ou pode surgir também uma preocupação com a compreensão do mesmo ser humano entendido como natureza, compreendendo-o a partir de características universalizantes e abstratas. São duas concepções da existência que, de certa forma, se encontram numa visão comum presente na filosofia moderna, de dimensões marcadamente metafísicas e racionalizantes.

A noção de humanismo e sua respectiva concepção de arte são dois temas que se apresentam como elementos importantes da sociedade moderna. No pensamento ocidental, o humanismo legitimou várias posturas e atitudes que sustentou uma noção de existência negando a condição humana na sua totalidade. Por sua vez, e como consequência da interpretação dualista do corpo (Descartes), a arte torna-se um tema relevante, cuja presença é significativa na formação da humanidade.

Cada momento da história apresentou seus valores artísticos e uma noção de estética que reflete a situação própria de cada época. A concepção de humanismo e a noção de arte na sociedade moderna mudaram o sentido, a riqueza e a profundidade que as caracterizavam como expressão de uma determinada cultura, com valores e características próprias. Tornaram-se expressão de uma sociedade massificada e dominada por valores estéticos e humanitários que

descaracterizaram a pluralidade cultural. Sendo assim, é preciso superar criticamente a modernidade, *destruindo* a noção de humanismo que a caracteriza.

Na ótica de um humanismo autônomo, o ser humano se entendeu e ainda se entende como *senhor e centro* do universo, adquirindo uma supremacia e superioridade diante dos outros seres. Ao mesmo tempo, assumindo a condição de sujeito absoluto da natureza e da história, realça a sua essência diante das mudanças e das aparências. O ser humano, quando comparado aos outros seres, legitima a sua unidade e *auto-consciência*, apresentando-se como referência para qualquer outra forma de manifestação ou evidência. Essa concepção de *humanismo autônomo* tornou-se possível tendo como referência uma base de sustentação metafísica.

O ser da racionalidade moderna é concebido como fundamento último, presença única e evidente da realidade, numa manifestação firme e estável. Ocorre, assim, uma *redução* do ser à objetividade, sinal da centralidade e da vontade de domínio. A metafísica adquire conotações *objetivantes*, dentro de um universo fundamentado pelas ciências e por um conceito de humanismo, que entende o ser humano como superior diante dos demais seres da natureza. Essa mentalidade de superioridade, como se verá na concepção filosófica pós-moderna, deve ser superada, a partir de um esforço que questione essa ótica antropológica da filosofia moderna e de sua respectiva visão metafísica.

Associada à noção de humanismo, encontra-se a questão da arte como um dos valores que sofreu com as conseqüências da mentalidade metafísica e técnico-científica da sociedade moderna. Afirma G. Vattimo que «a morte da arte significa duas coisas: em sentido forte, e utópico, o fim da arte como fato específico e separado do resto da experiência, numa

existência resgatada e reintegrada; em sentido fraco, ou real, a estetização como extensão do domínio dos *mass-media*» (VATTIMO, 1985, p. 64)<sup>3</sup>.

A reflexão sobre a morte da arte, na perspectiva da sociedade moderna, apresenta-se como uma possibilidade de estetização geral da existência. Dizer que «a arte morreu», significa dizer que ela não existe mais como fenômeno específico. A vivência artística é entendida como meio de experimentação da realidade e como caminho para *destruir* a estrutura hierárquica da própria beleza. Dessa maneira, a arte se aproxima da vivência concreta e se apresenta como fato estético integral. A arte já não pode ser vista, em termos tradicionais, como obra exemplar de um gênio ou manifestação sensível de uma idéia. Os valores estéticos herdados não são os únicos valores conceptuais possíveis, ainda que sejam um testemunho aos quais se deve retomar por «distorção», da mesma forma que se faz com a metafísica ocidental. A arte se define como forma do espírito que se move no mundo da aparência, ao contrário da ciência que procura alcançar uma possível verdade, com pretensões de imparcialidade e neutralidade (VATTIMO, 1988, p. 101).

É preciso, portanto, fazer uma *releitura* do humanismo e da noção de arte numa perspectiva pós-moderna, revendo com isso a própria noção de existência e a maneira de conceber o corpo no contexto moderno e de características ainda marcadamente metafísicas.

A crise do humanismo moderno, apresentada por pensadores como F. Nietzsche e M. Heidegger - que foram sustentação para a interpretação da concepção filosófica pós-moderna -, coloca outro problema de fundamental importância que é a tradição religiosa. Por mais que se queira admitir, a interpretação de caráter científico-tecnicista das filosofias moderna

<sup>3</sup> G. Vattimo discorre sobre a arte diante do impacto da tecnologia moderna. Conferir todo o capítulo em que o autor desenvolve a sua reflexão (VATTIMO, 1955, pp. 57-117).

e contemporânea não eliminou a importância e o papel da religião nas relações humanas e na vida em sociedade. Na mentalidade *iluminista, cientificista e evolutiva*, a religião tende a desaparecer para dar lugar a novas formas de interpretação, mais «objetivas» ou «científicas» da realidade. Mas, o fato é que o atual momento da história, representado pelo fim da modernidade, *carrega* consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que *decretaram* o fim da religião. Várias correntes filosóficas, tais como o Cientificismo-Positivista, o Materialismo Dialético, o Evolucionismo e a Psicanálise, para citar apenas alguns exemplos mais significativos, não deixaram de ser relevantes para a compreensão da dimensão religiosa, mas não são suficientes para uma análise mais aprofundada da questão.

A cultura secularizada da sociedade moderna não é uma cultura que tenha simplesmente deixado para trás os conteúdos religiosos da tradição judaico-cristã, mas que continua a vivê-los como vestígios de uma experiência religiosa passada, que pode estar sendo deturpada. Tais conteúdos religiosos estão profundamente presentes na experiência de cada contexto individual e social determinado (VATTIMO, 2000, pp. 58-59). A cultura contemporânea, principalmente européia e norte-americana, é uma cultura que estabelece uma relação de *conservação-distorção-esvaziamento* em relação ao passado religioso. Ocorre, portanto, uma recuperação da tradição judaico-cristã pela sociedade ocidental moderna, apresentando-se como um mito que necessita ser reavaliado e que se manifesta numa dimensão trágica da religião.

O exemplo mais paradigmático da tradição judaico-cristã pode ser expresso pelo *cristianismo trágico*, ou apocalíptico, que quer provar a própria verdade sobre a base de uma radical renúncia da história mundana, legitimando-se na metafísica tradicional. Tal concepção entende a ação de Deus a partir de uma visão *sacrificialista* e violenta, ainda presente em muitos ambientes de tradição cristã. Ela está, por exemplo, objetiva e profundamente em sintonia com os aspectos mais fundamentais do catolicismo representado pelo Papa João Paulo II e pelo seu atual sucessor, o Papa Bento XVI (VATTIMO, 1999, p. 85).<sup>4</sup>

O catolicismo oficial apresenta uma fé predominantemente *vétero-testamentária*, deixando em segundo plano a importância da encarnação de Jesus Cristo. Tal mentalidade trágica tem um predomínio da religião hebraica do Antigo Testamento, que pode ser percebida no retorno da religião sacrificial no mundo contemporâneo. Essa visão religiosa é questionada pela reflexão filosófica pós-moderna, apresentando uma nova compreensão a partir de um *cristianismo secular* (VATTIMO, 1999, p. 87)<sup>5</sup>. A secularização não significa deixar de colocar em evidência a transcendência de Deus, mas procura purificar a fé, na tentativa de estar sempre em *contato* com o tempo presente, valorizando a condição humana e seu aperfeiçoamento. O *cristianismo secularizante*, que se contrapõe ao *cristianismo trágico*, contribui para a realização de um processo de *aprender a aprender*, possibilitando a superação da essência violenta do sagrado na vida em sociedade (VATTIMO, 1999, p. 42).

A concepção *secularizante* do cristianismo ocidental, que elabora em termos puramente terrenos

<sup>4</sup> Para G. Vattimo, o *cristianismo trágico e apocalíptico* procura provar a própria verdade somente sobre a base de uma desvalorização da história mundana, firmando-se em verdades apresentadas apenas pela metafísica tradicional. Segundo a perspectiva vattimiana, o cristianismo trágico está em profunda sintonia com as idéias e os aspectos mais fundamentais do catolicismo oficial, representado pelo Papa João Paulo II (VATTIMO, 1999, pp. 85-86). A proposta vattimiana firma-se na idéia de um cristianismo secularizante, na perspectiva do *pensamento fraco*, consciente das críticas que pode receber (VATTIMO, 1999, pp. 90-91; 1994, p. 63). Para uma leitura da visão *sacrificialista* da religião e do próprio Cristianismo, Gianni Vattimo recorre à interpretação de René Girard, principalmente a partir de sua obra: *La Violence et le sacré*. 4.<sup>a</sup> ed. Paris: Grasset, 1980. Uma leitura sugestiva do pensamento de R. Girard pode ser encontrada no livro: H. ASSMANN (ed.). *René Girard com teólogos da libertação*. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis-Piracicaba: Vozes-UNIMEP, 1991.

<sup>5</sup> Sobre a interpretação do *cristianismo secularizado* vale ressaltar as contribuições de J.L. Segundo e J.P. Sanchis, teólogos latino-americanos, que fizeram uma interessante leitura sobre o tema em questão: J.L. SEGUNDO e J.P. SANCHIS. *As Etapas Pré-Cristãs da Descoberta de Deus*. Uma chave para a análise do cristianismo (latino-americano). Petrópolis: Vozes, 1968.

a herança judaico-cristã, abandona a visão sacralizante da história e afirma o valor das esferas profanas. O cristianismo secularizado elimina os aspectos e as referências transcendentais e sobrenaturais da visão *teocêntrica* da mentalidade medieval, inserindo-se num novo momento histórico e contextual determinado. Essa mudança de interpretação não foi o que aconteceu no decorrer da história. Em muitos momentos, e ainda hoje, o cristianismo é apresentado com características trágicas. Nesse sentido, o cristianismo como religião presente na história do Ocidente, para ser assumido na sua dimensão *kenótica*, deve ser entendido como cristianismo secularizado ou *caritativo*.

Assim, o enfraquecimento das estruturas fortes do *cristianismo trágico* gera a necessidade de uma revisão da própria prática cristã, que deve ser entendida na perspectiva da *caridade*. A referência principal para a experiência do cristianismo secularizado é o próprio Evangelho, que apresenta um resumo da lei e dos profetas, expressos em dois grandes mandamentos: «amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Mt. 22,37-39). O cristianismo, para ser *reencontrado* no mundo atual, deve considerar o conjunto desses elementos humanos e evangélicos, que se traduz na prática do amor. E, ao mesmo tempo, deve passar por um constante processo de interpretação, inserido no «pensamento fraco» da proposta filosófica contemporânea (VATTIMO, 1999, p. 37)<sup>6</sup>.

A crise do humanismo moderno, a decadência da arte, a crítica ao cristianismo trágico, entre outras, são preocupações presentes também em muitos pensadores da filosofia contemporânea. Para citar apenas dois exemplos, pode-se conhecer com mais profundidade os estudos de autores como J.

Habermas e F. Lyotard que, em perspectivas diferentes, dão uma contribuição para uma reflexão crítica dos temas propostos e, ao mesmo tempo, propõem alternativas para entender a sociedade atual. Mas devido à complexidade das diferentes abordagens, estaremos preocupados apenas em apresentar a proposta filosófica pós-moderna sobre a questão, priorizando o pensamento de G. Vattimo, reconhecendo nele os avanços e limites de tal interpretação. E entendemos também que a abordagem pós-moderna vattimiana contribui para pensar a existência humana no mundo e a noção de corpo, numa nova perspectiva ontológica e antropológica.

### 3) A existência humana no mundo pós-moderno.

A filosofia pós-moderna é uma tentativa de pensar o problema da existência num mundo cujos valores estão cada vez mais relativizados. Não é mais possível conceber a existência humana numa perspectiva metafísica e ontologizante do ser, como queria a metafísica tradicional. Mas, não é possível, muito menos, entendê-la numa perspectiva racionalizante, segundo a filosofia moderna, como se a existência humana pudesse ser definida apenas pela sua dimensão racional. Qual seria o melhor *caminho* para refletir o estado atual que passa o ser humano na relação com si próprio, com o outro e com o mundo? É possível pensar uma filosofia que apresente uma solução para o problema da existência que não seja segundo as concepções já conhecidas? Nessa perspectiva, insistimos mais uma vez, encontra-se a filosofia pós-moderna que, com vários representantes e tendo como referencial a abordagem hermenêutica, pensa a questão e propõe uma alternativa possível.

<sup>6</sup> G. Vattimo apresenta a secularização como elemento constitutivo da pós-modernidade, relacionando-a com a «ontologia do enfraquecimento» («*indebolimento*», na língua italiana). Assim, o filósofo italiano propõe outras possibilidades de reflexão a partir da filosofia da história, que superam as interpretações hegelianas, marxianas e positivistas da idéia de história unitária e respectiva noção de progresso. A teoria do enfraquecimento e a questão da secularização são aspectos essenciais e se apresentam como um fio condutor e crítico da sociedade moderna, com suas várias implicações valorativas.

G. Vattimo, como já foi salientando anteriormente, é considerado um pensador *epocal*, que reflete e elabora sua filosofia considerando os desafios do seu tempo. Nesse sentido, sua proposta procura ser uma nova interpretação da realidade, dialogando com outros pensadores, tanto contemporâneos como de outros momentos da história da filosofia. O filósofo italiano dialoga em particular com as correntes filosóficas da Escola Crítica de Frankfurt e da hermenêutica, principalmente de abordagem francesa, para citar apenas dois exemplos. Mas, por outro lado, procura apresentar as críticas e os aspectos negativos, ou melhor, limitados, das respectivas reflexões filosóficas, apontando questões que podem não ter sido devidamente aprofundadas e sistematizadas por tais correntes. Só que G. Vattimo não elabora uma filosofia *ex-nihilo*, mas a partir de alguns pensadores que ajudaram numa melhor compreensão do mundo atual.

Ainda que seja a partir de uma re-leitura desses autores, F. Nietzsche e M. Heidegger são as referências fundamentais para refletir sobre o que se convencionou chamar de *pós-moderno*. O que pensaram esses dois autores e qual é a importância que eles têm para a compreensão da sociedade atual não é uma tarefa que se aprofundará na presente abordagem. Apenas será apresentada a importância que eles tiveram na proposta filosófica de G. Vattimo, um dos pensadores *pós-modernos* que mais tem se destacado na filosofia contemporânea e que ajuda a entender melhor os desafios da existência num mundo em constante transformação.

### 3.1. Antecedentes da filosofia vattimiana

G. Vattimo apresenta sua reflexão tendo presente as propostas de Friedrich Wilhelm Nietzsche e Martin Heidegger que, segundo ele, modificaram

de modo substancial a noção de pensamento presente na cultura ocidental. Ambos podem ser vistos como uma *escuta contínua* de seus *tons proféticos* na compreensão e na interpretação da realidade. Existe, entre eles, uma «continuidade substancial» (BUENO DE LA FUENTE, Apud: DE SAHAGUN LUCAS, 1994, p. 160), que contribui para *clarear* a difícil tarefa da filosofia atual, que é propor uma nova interpretação da sociedade contemporânea. O atual momento da história exige uma reflexão filosófica que se coloca como um discurso sobre o fim da época moderna e o surgimento de um novo momento, denominado de «pós-moderno».

O contexto atual é de fragmentação e multiplicação das várias formas de saber, principalmente depois do surgimento e da evolução das ciências modernas. Como refletir, raciocinar e pensar numa situação em que não mais existe um ponto de vista global e privilegiado, com uma única compreensão do real, como pretendia a filosofia moderna?

Utilizando-se a abordagem proposta por F. Nietzsche, torna-se necessário aprofundar sua concepção de *nihilismo consumado*, da «morte de Deus», do *eterno retorno*, da *vontade de potência* e do *além-do-homem*. Assim, na proposta filosófica nietzscheana, é preciso entender que a cultura do Ocidente é colocada sob suspeita. O pensamento ocidental está pautado por um conjunto de «mentiras», produzidas para sustentar uma determinada visão de mundo. Sendo uma cultura fundamentada na mentira, pode-se dizer que seus conceitos e valores estão carentes de legitimação e se apresentam como *inautênticos*.

O que se chama de *humano* na cultura, como característica própria do ser humano, acaba se tornando nada mais que um acúmulo de máscaras. O *eu*, que assume a condição de *prepotência* e *pretensão*, carece de consistência e densidade, entendendo-se apenas como uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras. F. Nietzsche apresenta uma reflexão dizendo «como o



“verdadeiro mundo” acaba por se tornar em fábula» (NIETZSCHE, 1999, p. 376)<sup>7</sup>. Para G. Vattimo, essa passagem reflete sobre a inutilidade da moral e sobre a morte de Deus, temas propostos posteriormente também por F. Nietzsche em seu livro *Assim Falou Zaratustra*.

Por sua vez, se o mundo se tornou fábula, não podemos mais ter uma verdade sobre ele. Para ser coerente com essa idéia é necessário saber que tudo se torna interpretação.<sup>8</sup> É o que pretende demonstrar G. Vattimo quando diz que tudo é interpretação, que não se pode considerar nenhum objeto fora de uma interpretação e que se deve argumentar com razões verossímeis, persuasivas, não mostrando o objeto assim como é, mas como ele é interpretado. Tudo isso para estabelecer e fortalecer a necessidade de aprofundar os elementos críticos e questionadores da modernidade e propor uma reflexão que sustente o projeto pós-moderno, que se insere no contexto cultural e filosófico contemporâneo.

E com a reflexão filosófica de M. Heidegger, G. Vattimo procura conhecer as propostas existencialistas, preocupadas com a consciência da liberdade e autonomia do ser humano na sua relação com os demais seres da natureza. Capaz de fazer escolhas para as quais o limite será a morte, o ser humano, que vive a cada dia como pressentimento, se sente numa situação de angústia. O fato é que M. Heidegger, baseando-se no método fenomenológico, estava preocupado com a compreensão da existência humana, no que ela tem de mais fundamental: a condição de ser-no-mundo (*Dasein*)<sup>9</sup>. Foi com M. Heidegger que se desenvolveu uma abordagem filosófica denominada de *analítica existencial*, com a

pretensão de recuperar a subjetividade que estava perdida na objetivação de um mundo impessoal e anônimo, presentes na mentalidade metafísico-cientificista da filosofia ocidental. A filosofia heideggeriana ajuda a fortalecer a crítica aos valores culturais da sociedade técnico-industrial e contribui para compreender o novo momento presente na história da humanidade.

M. Heidegger apresenta uma crítica aos valores provenientes da metafísica ocidental e da concepção técnico-científica da modernidade, anunciando a sua crise, dentro de um novo contexto cultural e filosófico. Nesse aspecto, o filósofo alemão reforça as teses propostas por F. Nietzsche a respeito do «nihilismo consumado», dando continuidade ao projeto de crítica da modernidade. Não é possível dizer, segundo G. Vattimo, que o pensamento heideggeriano tenha uma dimensão *teleológica*, no sentido de apontar para um fim único, inexorável e estável. Pelo contrário, o que ele propõe é uma visão que apresenta a crise da metafísica clássica, entendendo o ser humano como ser de projeto e, por sua vez, finito e angustiado. Seguindo a interpretação nietzschiana da crítica à modernidade, M. Heidegger se distancia de muitas posturas filosóficas que procuram salvar uma determinada concepção de humanismo, oriunda do desenvolvimento das ciências modernas.

Assim, os filósofos F. Nietzsche e M. Heidegger contribuem para o que G. Vattimo chama de momentos «positivos» para a reconstrução filosófica, que se apresenta num novo momento significativo da história (VATTIMO, 1985, pp. 25-56).<sup>10</sup> Surge, nesse sentido, a necessidade da superação do *pensamento forte*, da metafísica tradicional e da filosofia

<sup>7</sup> A expressão é apresentada por F. Nietzsche na seguinte obra: *Crepúsculo dos Ídolos*, ou «Como Filosofar com o Martelo», publicada em 1888; o título é uma paródia e um trocadilho. Para uma versão em língua portuguesa da obra: Nietzsche. in: Coleção *Os Pensadores*. pp. 371-389.

<sup>8</sup> *CULT* (Revista Brasileira de Literatura), nº 44, março/2001, p. 6.

<sup>9</sup> A palavra *Dasein* é utilizada por M. Heidegger para compreender o ser humano como ser inserido historicamente no mundo, sendo capaz de superá-lo, não se identificando com os demais entes presentes na natureza. Várias expressões podem ser usadas para entender a palavra alemã; entre elas, destacam-se: ser-no-mundo, ser-ai, ser de projeto, entre outros. Para uma leitura introdutória de M. Heidegger: G. VATTIMO. *Introduzione a Heidegger*. 11ª ed. Roma-Bari: Laterza, 1996.

<sup>10</sup> Por exemplo, nos dois primeiros capítulos da primeira parte da obra *O fim da modernidade*, intitulada «O nihilismo como destino», propõe uma reflexão a partir dos dois filósofos mencionados, fazendo uma análise dos sintomas e denúncias da decadência da modernidade.

racional moderna, por um novo paradigma de compreensão, denominado de *pensamento fraco*. Este se coloca como uma importante possibilidade de compreensão do real em toda sua complexidade, profundidade e radicalidade.

### 3.2. Sociedade pós-moderna e *pensamento fraco*

O pensamento pós-moderno se apresenta como uma reflexão *anti-metafísica*, questionando a idéia de um *pensamento forte*, que se sustenta em verdades últimas e absolutas. Segundo G. Vattimo, a filosofia ocidental apresenta características totalizantes, conduzindo para uma concepção monolítica e metafísica da verdade, que acaba justificando e conduzindo o ser humano para uma ação violenta contra todos aqueles que não aceitam sua forma de compreensão. Essa mentalidade da metafísica tradicional e da filosofia moderna, ainda presente em algumas correntes filosóficas contemporâneas (neo-positivistas, neo-marxistas, entre outras), deve passar por um processo de questionamento diante da sociedade pós-industrial.

A proposta vattimiana está inserida nesse movimento filosófico-cultural que tem como inspiração a emancipação da arte, principalmente da literatura e da poesia, em detrimento do *logos*, colocado como fundamento último e reflexão sobre o ser. Portanto, a perspectiva vattimiana é de caráter cultural e, ao mesmo tempo, filosófico. Contrário à idéia filosófica de um *pensamento forte*, propõe sua interpretação a partir da noção de um *pensamento fraco*. Este se define como «uma filosofia da história fundada sobre a idéia do enfraquecimento das estruturas do ser como sentido de emancipação da história humana; emancipação que

vai exatamente na direção de um enfraquecimento das estruturas objetivas, ou seja, daquilo que a metafísica chamava o ser»<sup>11</sup>.

No contexto filosófico do *pensamento fraco* não existe uma única idéia de ser, nem uma única idéia de verdade, nem uma visão universal e unitária da história. Nessa postura pós-moderna encontra-se uma pluralidade de seres, de verdades e de histórias particulares. Na sociedade contemporânea, entendida como uma sociedade da comunicação generalizada, não se procura encontrar um novo fundamento do ser, mas o reconhecimento de uma pluralidade de relatos e de manifestações culturais diversas. G. Vattimo sustenta que não há um sentido único de compreensão da realidade. O momento atual torna possível fazer uma interpretação dessa mesma realidade, considerando que também essa afirmação já é uma interpretação. Tudo que se apresenta no mundo é interpretação, tornando-se necessário interpretar e argumentar com razões verossímeis, persuasivas, não mostrando o objeto como tal, mas como ele é interpretado. A proposta da filosofia vattimiana é interpretar a história, o ser e a linguagem presentes nas diferentes culturas, respeitando a diversidade encontrada em cada uma delas.

Portanto, para a concepção filosófica pós-moderna, particularmente de G. Vattimo, não existe uma verdade como fundamento último de compreensão da realidade. Tudo pode ser colocado como se fosse um jogo de interpretações, dentro de um contexto de *finitude* e fraqueza das estruturas. No *pensamento fraco* ocorre uma «crise da verdade», não mais entendida como fundamento ontológico, mas como uma possibilidade de reflexão sobre o ser, compreendido como *finitude* e evento. A verdade é vista não como um saber estável, mas como uma possibilidade e confronto entre os diversos tipos de saberes.

<sup>11</sup> Entrevista de G. Vattimo à revista *CULT* (Revista Brasileira de Literatura), p. 6.

Seguindo no mesmo raciocínio do *pensamento fraco*, a proposta filosófica vattimiana pós-moderna se caracteriza, também, por um *relativismo ético*, um contexto *multi-cultural* e uma concepção parcial dos saberes, condenando o saber estável e toda forma de verdade estabelecida e imutável. A verdade hermenêutica, enquanto experiência plural e relativa da verdade, se vê exemplificada na experiência da arte, que é essencialmente *retórica*. A retórica, por sua vez, é a arte da persuasão, mediante os diversos discursos presentes nas mais variadas formas de cultura (VATTIMO, 1985, p. 143).

Podemos considerar, portanto, que a reflexão filosófica da pós-modernidade, na qual o filósofo italiano G. Vattimo se insere, possibilita uma *re-interpretação* da verdade, descaracterizando a sua concepção metafísica e científica da tradição ocidental. E, nessa perspectiva, a sociedade pós-moderna se apresenta como uma nova maneira de se relacionar com as diferentes culturas, presentes na sociedade contemporânea, ainda que, muitas vezes, não explícitas, não conhecidas ou até mesmo negadas pela cultura de tradição ocidental-cristã.

O critério da *alteridade* se torna elemento fundamental para a respectiva abordagem, sendo que o respeito pelo diferente é condição necessária para uma sociedade alternativa e plural. Nesse sentido é que se entende a ética inserida na reflexão da filosofia pós-moderna. A compreensão da ética no *pensamento fraco* difere de uma ética totalizadora e sustentada por valores pretensamente universais, legitimados pelo *pensamento forte*. A ética pós-moderna adquire conotações diferentes da ética inserida numa perspectiva metafísica e filosófica da *cosmovisão* ocidental. Na filosofia pós-moderna, particularmente vattimiana, a ética é entendida como uma ética de projeto, ou *ética frágil*, sempre dentro de categorias históricas e sociais. No geral, quer se demonstrar que a ética se apresenta como uma proposta que se insere na reflexão de uma ontologia hermenêutica, com

características marcadamente antropológicas e, portanto, existenciais.

Assim, uma reflexão sobre o ser, também do ponto de vista ético, só se torna possível através de uma ontologia capaz de considerar o ser como *evento*. E, ao mesmo tempo, uma ontologia que seja hermenêutica, capaz de interpretar a existência em toda a sua complexidade e pluralidade. A abordagem antropológica pós-moderna oferece condições para entender o ser humano como *ser-no-mundo*. E, sendo finito, tem o reconhecimento de que caminha para a morte e, portanto, se encontra numa constante situação de angústia, exatamente por ter o reconhecimento da própria finitude.

Na pós-modernidade, o reconhecimento do outro somente se torna possível a partir de uma relação dialógica e de respeito pelas diversas culturas. O diálogo se apresenta como o único ponto de encontro com a verdade, entendida como interpretação e estabelecida por uma atitude de confiança e credibilidade das partes envolvidas. Quando se considera a questão numa perspectiva hermenêutica, não deve existir nenhum fundamento externo ou superior que inviabilize o diálogo. Pelo contrário, tudo passa pela interpretação, pela aceitação da diferença e pela condição de que o encontro seja possível.

A filosofia pós-moderna, entendida como respeito ao diferente e como busca da alteridade, coloca todos os interlocutores culturais numa posição de crítica e autocrítica. Todos os sujeitos *dialogantes* estão determinados pelos condicionamentos histórico-culturais, fazendo com que se torne impossível uma perfeita *auto-transparência*, como propunha a filosofia *cartesiana*. Talvez, a melhor maneira de expressar essa condição para o diálogo seja a noção de *pietas*, utilizada por G. Vattimo na sua tentativa de compreensão da realidade. Esse conceito está ligado a uma relação de  *piedade, caridade e compaixão*. Pode ser considerado um «filtro teórico» das mensagens enviadas do passado ao contexto presente e das diversas culturas existentes na sociedade atual.

A interpretação do passado e do presente, sustentada pelo conceito de *pietas*, deve incluir também outros discursos, considerados não-ocidentais, como é o caso da cultura dos índios, dos negros, entre outras. O fato é que na cultura pós-moderna não existe uma visão totalizadora, característica que marcou o *pensamento forte*. Não há uma exclusão deliberada de algumas mensagens, sobretudo a dos vencidos, como ocorre no pensamento ocidental, de tradição científica e cristã.

A exigência ética da pós-moderna nasce da instância crítica do questionamento da metafísica tradicional. Para a hermenêutica pós-moderna, uma interpretação ontológica coerente do ser seria compreendê-lo como linguagem e expressão da racionalidade do real. A linguagem é a sede e o lugar concreto de atuação do ser. É no uso e na interpretação da linguagem que se identifica o *ethos* comum de uma determinada sociedade histórica. Enfim, a linguagem se apresenta como mediação da experiência total do mundo (VATTIMO, 1985, p. 140). Assim, torna-se necessário recuperar o valor do diálogo e a aceitação do diferente, confrontando cada experiência particular com as diversas maneiras de compreensão da existência, expressas nas diferentes formas de linguagem. Uma atitude diferente dessa *fecha-se* num pensamento autoritário, *surdo* às exigências e às inquietudes do ser humano, como ser *jogado* no mundo, para usar uma expressão heideggeriana. Novamente é importante reforçar que não se pode mais aceitar uma visão totalitária e violenta do mundo ainda presente na filosofia ocidental, sustentada por um saber absoluto de conotações marcadamente racionais e universais<sup>12</sup>. O pensamento metafísico tradicional e a filosofia racional moderna acabam impondo regras que limitam qualquer exercício de liberdade e de diálogo *inter-subjetivo*. Quando o

saber metafísico e racional é imposto como saber absoluto, com pretensões de totalidade, elimina a individualidade e a diferença.

A filosofia hermenêutica pós-moderna não é apenas uma teoria da novidade radical do ser. Ela busca na antropologia, e em outras formas de linguagem, um discurso crítico da realidade. O problema é que a antropologia, entendida segundo critérios da filosofia moderna, se apresenta como um aspecto interno do processo geral de ocidentalização e homologação do ser. Sendo assim, a abordagem antropológica só terá sentido quando for vista como descrição científica e filosófica das culturas e quando seu ideal for o encontro autêntico com o *outro*. Nesse sentido, é preciso que aconteça um verdadeiro diálogo da hermenêutica com a antropologia, segundo o que propõe a filosofia pós-moderna. E a alternativa a toda forma de autoritarismo implicará numa concepção de ética entendida como projeto, numa interpretação *multi-culturalista*, que leva em consideração a questão da alteridade, e a caridade, percebida a partir da *kenosis* cristã.

A filosofia pós-moderna visa apresentar a complicada relação *circular* entre herança cristã, *ontologia fraca* e ética da não-violência. Nesse sentido, o tema da secularização se torna importante para desmistificar valores ainda presentes na sociedade contemporânea, de tradição metafísica e racional. É o caso, por exemplo, da *desmitificação* da moral e dos dogmas<sup>13</sup>. A secularização possibilita um processo de redefinição da moral tradicional, principalmente com respeito às questões familiares e ligadas à sexualidade, apresentando o critério da alteridade como referência para pensar a moral num contexto pluri-cultural e extremamente complexo.

A novidade da filosofia pós-moderna, particularmente de G. Vattimo, está na tentativa de

<sup>12</sup>Comentando a proposta filosófica de S. Kierkegaard, G. Vattimo critica a filosofia de G.W.F. Hegel, entendida como racionalismo historicista. «Noi crediamo di agire liberamente per i nostri scopi, ma in realtà facciamo solo ciò che la ragione universale vuole da noi per i suoi fini» (VATTIMO, 1997, p. 26).

<sup>13</sup> Para uma visão desse processo de demitologização da moral e dos dogmas: VATTIMO, 1999, pp. 51-59.

compreender e interpretar o mundo pós-industrial, com suas características próprias e com suas contradições inerentes ao momento histórico em que estamos inseridos. Muitos aspectos se tornam relevantes para orientar a discussão e propor caminhos de solução. Os aspectos mencionados até aqui foram um primeiro levantamento dos problemas que suscita e agussa a nossa capacidade racional. Mas é sempre bom lembrar que o ser humano não é apenas racionalidade, devendo ser considerado em toda sua abrangência e complexidade.

### Conclusão: é possível concluir?

Para a reflexão filosófica pós-moderna, segundo a proposta vattimiana, não se concebe a aceitação do ser da metafísica tradicional, entendido como fundamento último de compreensão da cultura e, principalmente, da filosofia. O ser da ontologia ocidental tornou-se referência para toda abordagem filosófica de características pretensamente *totalizantes* e universais. Quando a filosofia pós-moderna propõe uma crítica a essa concepção, ocorre o questionamento de uma tradição que, muitas vezes, serviu para legitimar posturas autoritárias, opressoras e dominadoras. A partir de um *eu* marcadamente racional, segundo perspectivas da filosofia *cartesiana*, assumiu-se uma postura hegemônica da cultura ocidental diante de outras culturas, consideradas primitivas ou arcaicas.

Enquanto a reflexão filosófica contemporânea não for capaz de rever essa tradição metafísica e cientificista, marcadamente autoritária e conquistadora, propondo uma nova leitura do real, de características *ontológicas, hermenêuticas e antropológicas* pós-modernas, não será possível a recuperação de uma concepção do ser humano como evento, inserido na *transitoriedade* da história. G. Vattimo tem a coragem de propor uma reflexão que levanta esse tipo de problema e que apresenta alternativas para *responder*

aos desafios do contexto atual. Qual é o nosso posicionamento diante da questão apresentada? Podemos falar efetivamente de uma sociedade pós-moderna, com conotações próprias e que diferem substancialmente da sociedade moderna?

Enfim, deparamo-nos com um conjunto de questões que exige de cada um de nós um constante processo de reflexão, questionamento e aprofundamento. Mais do que conclusões, ou respostas, têm-se pela frente uma preocupação e um desafio que devem ser enfrentados: como entender a existência humana na sociedade pós-moderna? G. Vattimo propôs caminhos; cabe a nós enveredar por suas trilhas e continuar o trabalho intelectual proposto por ele, aceitando ou criticando suas idéias, mas nunca deixando de considerá-las.

### Referências

- ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com teólogos da libertação*. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis Piracicaba: Vozes UNIMEP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica à Lógica da Exclusão*. Ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy. El hombre en la disolución de la metafísica. G. Vattimo. in: DE SAHAGUN LUCAS, Juan (org.). *Nuevas Antropologías del Siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- GIRARD, René. *La Violence et le sacré*. 4. ed. Paris: Grasset, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Um livro para espíritos livres. 2. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis e SANCHIS, J.P.. *As Etapas Pré-Cristãs da Descoberta de Deus*. Uma chave para a análise do cristianismo (latino-americano). Petrópolis: Vozes, 1968.

VATTIMO, Gianni. *La fine della Modernità*. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna: un significativo contributo all'attuale dibattito filosofico. Milano: Garzanti, 1985.

\_\_\_\_\_. *Le avventure della differenza*. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milano: Garzanti, 1988.

\_\_\_\_\_. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Heidegger*. 11. ed. Roma-Bari: Laterza, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tecnica ed esistenza*. Una mappa filosofica del Novecento. Torino: Paravia-Scriptorium, 1997.

\_\_\_\_\_. *Credere di credere*. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? 2. ed. Itália: Garzanti, 1999.

\_\_\_\_\_. *La società trasparente*. 3. ed. Milano: Garzanti, 2000.

# Esboço de uma Teoria Sartreana das Emoções

## *Outline of a Sartrean Theory of Emotions*

Simeão Donizeti SASS  
Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de Uberlândia

---

### Resumo

---

Aborda a reflexão sartreana sobre o sentido da consciência e sua crítica a Husserl, como ponto de partida de sua teoria das emoções.

Palavras-chave: Sartre – consciência – concretude – Husserl – emoção.

---

### Abstract

---

This article approaches Sartrean reflection about the meaning of conscience and his critique to Husserl as a starting point of his theory of emotions.

Key-words: Sartre – conscience – concretion – Husserl – emotion.

## 1. A Psicologia concreta

A interrogação acerca do sentido da consciência percorre toda a obra de Jean-Paul Sartre. Sem dúvida, esta herança foi deixada pelo pensamento francês do início do século XX. Faz parte do “folclore” do existencialismo a narrativa expondo o modo como ele entrou em contato com a filosofia. Em um filme exibido nos anos setenta encontramos o seguinte diálogo:

“CONTAT: Et pourquoi vous orientez-vous vers la philosophie plutôt que vers la littérature?”

SARTRE: Ah ça, c’est à Bergson que je le dois (...) j’avais lu le livre de Bergson, *l’Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Et là, j’avais été saisi. Je m’étais dit: ‘Mais, c’est formidable la philosophie, on vous apprend la vérité’. Remarquez que c’est un livre qui a une tendance concrète, malgré tout, puisqu’il essaye de décrire concrètement ce qui se passe dans une conscience. Et je pense que c’est

ça d'ailleurs qui m'a orienté vers l'idée de la conscience telle que je l'ai à présent"<sup>1</sup>.

Sem dúvida, esta é a prova de que o pensamento de Sartre foi forjado, desde o seu início, no solo cultivado pelo pensamento bergsoniano<sup>2</sup>. Esta declaração de Sartre, contudo, traz outro elemento importantíssimo para a nossa investigação. Ela considera a obra de Bergson um exemplo de descrição *concreta* da consciência. Isto revela que é "para o concreto" que sua atenção está dirigida. Nesta mesma entrevista, Sartre menciona a obra mais importante de Wahl nos seguintes termos:

"SARTRE: (...) je me suis dit: 'Voilà enfin la philosophie.' Nous pensons beaucoup à une chose: le concret. Il y avait un livre de Wahl qui s'appelait *Vers le concret*, qui nous avait tous fait rêver, parce que le concret, on ne pensait d'ailleurs pas que ce soit ce que disait Wahl (c'était plutôt du pluralisme dans le cas de Wahl), mais on pensait que ça existait"<sup>3</sup>.

Guardemos estes dois aspectos da narrativa sartreana: *consciência e concretude*.

A "descoberta" da fenomenologia também foi motivada pelo apelo "realista". As suas obras de juventude sempre tiveram uma preocupação com a descrição apropriada do ser da consciência. Sua tese fundamental ressaltava a condição irrefletida e a correlação necessária entre consciência e mundo. O ensaio *A imaginação*, publicado em 1936, retrata a perspectiva husserliana do problema da imagem. A "única" que colocava a questão de forma adequada.

O interesse de Sartre por uma *filosofia* concreta, no entanto, fez com que sua crítica ao pensamento de Husserl se fizesse sentir. A influência do iniciador

da fenomenologia é identificada em *A Transcendência do Ego*, publicada também em 1936. Mas, nesta mesma obra, o "campo transcendental impessoal" serve como antídoto para a influência idealista que transparecia nas últimas obras do iniciador da fenomenologia. O foco da crítica de Sartre era o ego transcendental. Tese pernicioso e desnecessária.

*Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* expõe todo o entusiasmo de Sartre, sobretudo porque encontra na fenomenologia, tanto na de Husserl quanto na de Heidegger, a eliminação definitiva da "vida interior", típica da filosofia francesa de sua época. Neste opúsculo, Heidegger e Husserl são postos no mesmo patamar.

A influência de Heidegger pode ser identificada também em alguns artigos e estudos publicados no final da década de trinta, mais especificamente em 1939. É o caso de *Esboço de uma teoria das emoções*<sup>4</sup>. Se traçarmos um paralelo entre as obras publicadas em 1936 e as editadas em 1939, é evidente que Heidegger aparece com mais freqüência no período posterior. Esta modificação no referencial teórico pode ser considerada um sinal de mudança de paradigma. Identificada a "recaída" no idealismo com a publicação das últimas obras de Husserl<sup>5</sup>, Heidegger passa a ocupar cada vez mais o centro das atenções. É preciso esclarecer que a tese fundamental da intencionalidade husserliana não é abandonada, ela passa a ser interpretada de forma radical como *transcendência*. Se a condição irrefletida era a sua base, agora, esta condição ganha um foco, uma direção mais precisa ainda, ela é pensada como *ser-no-mundo*, não só como condição de "esvaziamento de todo conteúdo intraconsciencial"<sup>6</sup>. O objetivo de

<sup>1</sup> SARTRE. *Um film réalisé par Alexandre Astruc e Michel Contat*, p. 40.

<sup>2</sup> Tese defendida por Bento Prado Jr. nos anos sessenta. Cf. *Presença e Campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*.

<sup>3</sup> SARTRE. *Um film réalisé par Alexandre Astruc e Michel Contat*, p. 39.

<sup>4</sup> A elaboração deste ensaio foi iniciada em 1934.

<sup>5</sup> *Formale und transzendente Logik*, 1929; *Méditations cartésiennes*, 1931 e *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phaenomenologie*, 1936.

<sup>6</sup> Pensamos na comparação entre a *Transcendência do ego* e *Esboço de uma teoria das emoções*.



concretude é, de forma cada vez mais acentuada, o centro da investigação sartreana.

Neste *fundo* composto pela tradição francesa e pela “novidade” fenomenológica vemos surgir a *figura* de Sartre. Esta figura, entretanto, não pode ser traçada sem a sua alma. Esta se mostra pela literatura, o seu projeto de ser escritor.

Na obra autobiográfica *As Palavras*, Sartre afirma: “Começava a descobrir-me. Eu não era quase nada, quando muito uma atividade sem conteúdo, mas não era preciso mais (...) Nasci da escritura: antes dela, havia tão-somente um jogo de espelhos, desde o meu primeiro romance, soube que uma criança se introduzira no palácio dos espelhos. Escrevendo eu existia”<sup>7</sup>. O seu projeto de escrever nasce juntamente com sua consciência de ser. Podemos dizer que é seu “projeto fundamental”. Na literatura encontra-se tudo aquilo que constituía o seu universo, a sua moral, a sua política, o seu engajamento<sup>8</sup>.

O sentido que a literatura tem para a totalidade da produção intelectual de Sartre é, muitas vezes, mal dimensionado, para não dizer distorcido e negligenciado. Considera-se, freqüentemente, que a filosofia e a literatura são dimensões independentes, que não há nenhuma correlação entre uma e outra. Mais, que sua literatura não expressa, na forma e no conteúdo, a sua filosofia. Esta separação expressa um profundo desconhecimento de tudo aquilo que Sartre produziu. Afirmamos isto porque um estudo mais acurado de sua literatura revela perfeitamente a sua filosofia. Não vamos insistir neste ponto.

Ao contrário do que possa parecer, a dimensão filosófica da literatura sartreana pode ser identificada na sua obra mais famosa: *A Náusea*. Qualquer estudante de filosofia que conheça os rudimentos da fenomenologia pode identificar a tese da intencionalidade nas reflexões de *Roquentin*. Isto também é por demais sabido por todos aqueles que

conhecem alguns dos aspectos basilares da obra de Sartre.

A dimensão psicológica da literatura de Sartre, entretanto, não aparece com freqüência nos estudos voltados para o referido tema. É precisamente porque este aspecto não é muito explorado que consideramos o estudo do *Esboço de uma teoria das emoções* imprescindível. Na literatura sartreana, no livro de contos *O Muro*, é possível identificar inúmeros temas que dizem respeito ao aspecto psicológico da existência humana. Podemos mencionar, por exemplo, os contos *Intimidade* e *O quarto*. Neles a questão da “vida interior” aparece de forma categórica. O último conto do livro, contudo, guarda um significado especial; chama-se *A Infância de um chefe*. Não temos condições, dado o caráter desta exposição, de desenvolver todos os aspectos de nossa tese, mas podemos afirmar que é inegável o tom “adleriano” de sua exposição. Correndo o risco de pecar por excesso, acreditamos que este conto é um verdadeiro momento de reflexão acerca da questão da “personalidade autoritária” pensada nos moldes da psicologia individual de Alfred Adler. O leitor pode pensar: Adler e Sartre? Psicologia e literatura nos anos trinta? Um escritor burguês de Paris tomando como referência um psicanalista austríaco que flertava com o socialismo? Literatura existencial e psicologia social?

Podem parecer improváveis. Mas é esta correlação que desejamos esboçar ao longo de nossa exposição. Ela não será o foco privilegiado. Ao contrário, figurará como exemplo da tese geral, qual seja: a *filosofia concreta* buscada por Sartre não estava separada daquilo que nos anos trinta denominava-se *psicologia concreta*. Orientação psicológica que colocava no centro de sua teoria o drama da existência humana, o caráter dramático da existência do indivíduo concreto. Um autor que defendia esta visão metodológica da psicologia era Georges Politzer. Sua obra *Critique des Fondements de la psychologie* aborda cuidadosamente esta orientação.

<sup>7</sup> SARTRE, *As Palavras*, p. 111.

<sup>8</sup> Cf. o estudo de Franklin Leopoldo e Silva: *Ética e literatura em Sartre*.

Politzer em sua *Critique* considera que a teoria de A. Adler é um exemplo de abordagem concreta da psicologia<sup>9</sup>. Sartre, por sua vez, cita a crítica de Politzer ao pensamento de Bergson em *O Ser e o Nada*<sup>10</sup>, esta referência já é um indício. A relação entre Sartre e Adler é também identificada em *O Ser e o Nada*, no capítulo referente ao tema da *Psicanálise existencial*<sup>11</sup>, por si só um aspecto sugestivo. Partindo destes dados, sustentamos que o pensamento de Sartre não só busca inspiração na “filosofia concreta” — teorias não intimistas da consciência — como também parece seguir as sugestões deixadas por Politzer para a constituição de uma Ciência positiva da existência humana, a Psicologia. O tema da **Introdução** do *Esboço de uma teoria das emoções* aborda justamente este problema.

Em suma, nossa pesquisa tentará identificar de que modo o pensamento sartreano procura dialogar com estas proposições. Para que nossa tese seja demonstrada, uma análise atenta do *Esboço* é indispensável. Enunciaremos, primeiramente, a crítica das **CONCEPÇÕES CLÁSSICAS**. Apresentaremos, em seguida, os pressupostos da **TEORIA SARTREANA DA EMOÇÃO** destacando duas questões fundamentais: a determinação da *função* da consciência emotiva e a apresentação da *essência* da emoção como forma organizada de *ser-no-mundo*. Tentaremos estabelecer, ao final, o contraponto entre a perspectiva sartreana e algumas teorias da emoção mencionadas no *Esboço*.

## 2. As concepções clássicas

O título da **Introdução** do *Esboço* expressa algumas das pretensões elementares de Sartre. “Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica”. Ele discute o problema da positividade da Psicologia, o apelo ao dado

experimental e os métodos que os psicólogos utilizam. Faz algumas considerações acerca do Behaviorismo citando uma obra de Naville que aborda esta corrente psicológica. Nesta mesma Introdução, no entanto, Sartre lança mão de um termo que é, até certo ponto, enigmático, ele faz uso do termo *Antropologia*, disciplina que, no seu entendimento, “visa definir a essência do homem e a condição humana” (p. 40). A contraposição feita entre os métodos positivos e empiristas da psicologia, segundo Sartre, não poderia constituir o modo de proceder desta Antropologia que tomaria como ponto de partida de sua investigação a definição da essência do homem. Fato e essência seriam, portanto, incompatíveis. Segundo Sartre, a psicologia não teria a intenção de estabelecer uma visão *a priori* do homem, ou, ao menos, algum traço de semelhança entre os homens. Mencionando Pierce e a tradição pragmatista, considera que certas perspectivas psicológicas jamais conseguem ver uma unidade na idéia de homem, sendo, no máximo, uma soma de resultados obtidos por meio de experimentos, a idéia de homem seria o “somatório dos fatos verificados que essa idéia permite unificar” (p. 42). Em suma, haveria na psicologia uma oposição entre fato e essência (p. 43).

Tentando ultrapassar esta oposição, Sartre traz para o interior da discussão o conceito heideggeriano de *ser-no-mundo*; deixando claro que uma idéia de humano poderia ser pensada a partir deste conceito fundamental. Recusando o argumento de que a emoção é um fato isolado, um acidente, tenta demonstrar o vínculo existente entre a idéia de *ser-no-mundo* e o comportamento humano chamado emoção, considerando-o de mesmo tipo que o de percepção, memória, atenção, etc. Tomando o caso da emoção, Sartre se propõe a demonstrar que ela é um bom exemplo do modo como o ser humano revela a sua

<sup>9</sup> Cf. POLITZER, *Critique...*, p. 230: “exemples, ou plutôt des modèles pouvant faire voir que les notions et explications concrètes existent effectivement dans la psychanalyse. Voilà... [o] ‘complexe d’infériorité’ d’A. Adler.”

<sup>10</sup> Quarta Parte, capítulo 1, seção II.

<sup>11</sup> Quarta Parte, capítulo 2, seção I.

essência. Em outros termos, interrogar o sentido da emoção significa perguntar se “a própria estrutura da realidade humana torna possível as emoções e como é que as torna possíveis” (p. 44).

Esta atitude diante do comportamento humano chamado emoção deve ser investigado, segundo Sartre, nos moldes fenomenológicos. A fenomenologia deveria ser uma nova alternativa para a compreensão do fenômeno psíquico. Assim, a psicologia deveria sofrer a crítica da fenomenologia e o resultado desta crítica seria a constituição de uma psicologia fenomenológica.

A fenomenologia entrevê um conflito entre o princípio que parte dos fatos e o ponto de partida das essências, pois “quem começa pelos fatos nunca chega até as essências” (p. 46). Sem renunciar aos fatos, a fenomenologia, para Sartre, reconhece que só “as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” (p. 46). O caminho a seguir, então, é partir da essência do fenômeno emoção. Esta formulação, aponta para um aspecto da teoria sartreana que será alvo de reformulações posteriores. É a questão da noção de “essência *a priori* de ser do homem” (p. 47); esta essência serviria de base sólida para funcionar como contraponto ao modo generalizante de pensar a questão, típico da atitude do psicólogo.

Esta essência seria encontrada, segundo Sartre, nas “reações do homem contra o mundo”. Esta relação, porém, não seria a fonte originária, ela seria precedida pela essência determinante que é a “consciência transcendental” (p. 47). Esta *consciência transcendental* seria aquela de cada ser humano, “(...) *minha* consciência (...) proximidade absoluta em relação a si mesma” (p. 47). A tarefa inicial desta psicologia fenomenológica então, seria “fixar em conceitos as essências que presidem ao desenrolar do campo transcendental” (p. 48), somente desta forma haveria uma fenomenologia da emoção.

A estratégia de Sartre é tomar como ponto inicial da reflexão acerca da emoção a “totalidade sintética que é o homem”, estabelecendo, antes de

qualquer desenvolvimento de cunho psicológico, a essência do humano. Em suma, a psicologia fenomenológica esboçada por Sartre tomaria de Husserl o conceito de *consciência intencional* e de Heidegger o conceito de *compreensão*.

A dúvida que surge é: por que tomar a emoção como foco desta empreitada? Segundo Sartre, Heidegger pensa que em cada atitude do homem encontramos o todo da realidade humana. Husserl, por sua vez, encontra na descrição fenomenológica da emoção as estruturas essências da consciência, visto que uma emoção é uma consciência de algo. Por estas razões, justifica-se a escolha do tema. A elucidação do sentido do fenômeno emoção poderá ensinar muito acerca da essência do humano. Buscar a resposta para o sentido da emoção é desvelar o sentido de ser da consciência. O fenomenólogo deve estudar, portanto, o “significado da emoção” (p. 51). Isto pressupõe que a emoção é um fenômeno significante, ou seja, que “existe na estrita medida em que significa” (p. 52). Para Sartre, “a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou da Realidade Humana, se nos colocarmos no plano existencial” (p. 52). Ele pretende identificar “num caso preciso e concreto se a psicologia pura pode obter um método e tirar ensinamentos da fenomenologia” (p. 53). Na verdade, Sartre considera que uma psicologia positiva somente terá seu lugar quando uma Antropologia for constituída a partir dos ensinamentos da Fenomenologia.

Na *Introdução* do *Esboço* Sartre descreve o sentido fundamental do fenômeno emoção argumentando que tal sentido “*não existe* como fenômeno corporal, visto que um corpo não pode sentir emoção, por não poder atribuir um sentido às suas próprias manifestações” (p. 53). Sartre considera que a característica básica da emoção é o seu *sentido*. Sentido este que somente pode ser revelado pelo ato de tomada de consciência. Esta nova psicologia deverá visar não os fatos mas as suas significações, “abandonará os métodos de introspecção indutiva

ou de observação empírica externa, para procurar apenas captar e fixar a essência dos fenômenos” (p. 54). Esta nova forma de fazer psicologia será uma “ciência eidética” (p. 54), importando-se com o significado do fenômeno. O *Esboço de uma teoria das emoções* é, portanto, uma “experiência de psicologia fenomenológica” (p. 55).

A estrutura do *Esboço* é composta de três partes. O primeiro capítulo aborda “As Teorias Clássicas” que tentam definir o fenômeno emoção.

No primeiro capítulo Sartre menciona alguns teóricos representativos. Inicia com a menção ao pensamento de William James e a “teoria periférica das emoções” (p. 57). Identifica que James estabelece uma relação intrínseca entre reações físicas e as emoções. A essência da tese de James, segundo Sartre, “é que o estado de consciência denominado ‘alegria’, ‘cólera’, etc. não é mais que a consciência das manifestações fisiológicas ou, a sua projeção na consciência” (p. 58). Esta perspectiva se contrapõe ao modo como Sartre pretende expor a questão pois, para ele, ao contrário, a emoção é algo que possui um sentido, “põe-se como uma relação determinada entre o nosso ser psicológico e o mundo” (p. 59), não se reduzindo ao que pode ser chamado de “perturbações fisiológicas verificáveis”. O segundo autor mencionado por Sartre é Sherrington, para quem “uma perturbação fisiológica, seja ela qual for, pode explicar o caráter organizado da emoção” (p. 60).

Janet, por sua vez, demonstra ter compreendido esta tese perfeitamente porque “só quer registrar as manifestações exteriores da emoção”, para isto, divide os fenômenos orgânicos em dois grupos: 1- fenômenos psicológicos ou condutas e 2- fenômenos fisiológicos. Devendo ser destacado aqui que uma emoção ganha o nome de *conduta*. Para Sartre, Janet “faz da emoção uma conduta bem adaptada de insucesso” (p. 60), ou seja, “quando a tarefa é demasiado difícil e não podemos manter a conduta superior que se lhe adaptaria, a energia

psíquica libertada é gasta noutra direção: adota-se uma conduta inferior, que necessita duma tensão psicológica menor” (p. 60). Na sua obra *Obsessão e a Psiquiatria* Janet estuda casos de pacientes nos quais identifica que o choro compulsivo é fruto de uma “conduta demasiado difícil de manter. O choro e a crise de nervos representam uma conduta de insucesso que substitui a primeira, por derivação” (p. 61). Para Sartre, “Janet pode gabar-se de ter reintegrado o psicológico no emocional” (p. 61). A emoção seria, para esta abordagem, “a consciência dum insucesso e duma conduta de insucesso” (p. 61). Contudo, Sartre não deixa de observar que esta tese possui traços de mecanicismo, pois “o fenômeno de derivação não é mais que uma mudança de via para a energia nervosa liberada” (pp. 61-62).

A característica de “insucesso” identificada na conduta emocionada é para James, segundo Sartre, inadaptação, “a emoção intervem precisamente no instante duma inadaptação brusca e consiste essencialmente no conjunto de perturbações que essa inadaptação determina no organismo” (p. 62). A emoção para Janet seria a execução de uma conduta *inferior* para não ter de realizar a conduta *superior*. É por esta razão que “a conduta emotiva vem mascarar a impossibilidade de manter a conduta adaptada” (p. 65). Ao contrário de ser uma perturbação, essa conduta é um “sistema organizado de meios que visa uma finalidade. E este sistema é chamado para mascarar, para substituir, para repelir uma conduta que não se pode ter, não se quer manter” (p. 65). Desta forma, estaria elucidada a diversidade das emoções: “cada uma delas representa um meio diferente para iludir uma dificuldade, uma escapatória particular, uma batota especial” (p. 65).

Uma exposição mais acurada da teoria da emoção-conduta mostra-se impressa nos discípulos de Khöler, especificamente em Lewin e Dembo. Gillaume em sua obra *Psicologia da Forma*, afirma que “o conflito entre duas forças gera uma tensão no campo fenomenal.

Uma vez encontrada a solução e conseguida a ação pedida, a tensão cessa” (p. 66). A contribuição de Lewin para esta teoria está no fato de admitir que “há toda uma psicologia do ato de substituição, do *ersatz*” (pp. 66-67). “Se os atos de substituição são impossíveis ou se não permitem uma resolução suficiente, a tensão persistente manifesta-se pela tendência para renunciar à prova, para se evadir do campo da experiência ou para tomar uma atitude simplesmente passiva” (p. 67). Destaca-se nesta situação a ação “negativa ou repulsiva da barreira (...) [conferindo] a todos os outros objetos do campo um valor negativo” (p. 67). “A evasão é apenas uma solução brutal” (p. 68). Ocorre aqui uma “diminuição do eu. O retraimento sobre si próprio, o *enkystemens*, que eleva uma barreira de proteção entre o campo hostil e o eu” (p. 68), solução que também é medíocre. Vemos aqui, nesta experiência, a atividade de “liberação das tensões” (p. 68).

Dembo, por seu turno, estuda também esta questão. Ela considera que “na cólera (...) há um enfraquecimento das barreiras entre o real e o irreal (...) as tensões entre o interior e o exterior continuam a aumentar: o caráter negativo estende-se uniformemente a todos os objetos do campo” (pp. 68-69). Em síntese, Sartre vê na teoria de Dembo a concepção funcional da cólera, uma “solução brusca dum conflito” (p. 69). Sartre reencontra aqui a distinção entre condutas superiores e inferiores ou derivadas de Janet. A diferença identificada é que esta distinção significa que “nos colocamos a nós próprios em estado de inferioridade total (...) porque nos satisfazemos com menos” (p. 69). “Quando estamos num estado de tensão elevado e não podemos por isso encontrar a solução delicada e precisa dum problema, atuamos sobre nós mesmos; inferiorizamos e transformamo-nos num ser tal que, para ele, passam a ser suficientes as soluções grosseiras e menos bem acabadas (...) Desta forma, a cólera surge aqui como uma evasão” (p. 69), esta fuga tenta “quebrar a tensão” (p. 70) do momento. Em poucas palavras,

esta é a teoria da emoção-conduta. Tal teoria não é suficiente aos olhos de Sartre. Se a conduta aparece como uma transformação, esta não pode ser compreendida sem evocarmos a consciência. Só a consciência, pela sua atividade sintética, pode romper e reconstituir incessantemente as formas, só ela pode explicar a finalidade da emoção.

O segundo capítulo do *Esboço* aborda “A Teoria psicanalítica”. Embora seja um capítulo muito sucinto, é absolutamente imprescindível para a compreensão do pensamento sartreano. A primeira idéia que surge nesta exposição é a valorização do significado. Para Sartre, “só se pode compreender a emoção, procurando nela um significado” (p. 72). Significado este que possui seu lado funcional, isto é, a emoção possui uma finalidade. Esta finalidade “pressupõe uma organização sintética das condutas” (p. 73), que pode ser o inconsciente para os adeptos da psicanálise ou a consciência. Para Sartre, a psicologia analítica foi a primeira a identificar a relevância dos fatos psicológicos, um “estado de consciência valer por outra coisa além dele próprio” (p. 74). Esta característica, como veremos adiante, será indispensável para a compreensão do fenômeno em questão.

Mencionando um teórico ligado ao campo da psicanálise, W. Stekel, Sartre, encontra nas análises deste psicólogo o sentido de fuga característico de certos comportamentos humanos. Nesta perspectiva, a intenção psicológica guardaria um vínculo com a consciência, pois seria uma realização simbólica de um desejo recalcado pela censura. O fato é que o psicanalista tenta explicar o fenômeno da emoção pela via da causa inconsciente. “Se fosse doutra forma e se tivéssemos alguma consciência, mesmo implícita do nosso verdadeiro desejo, estaríamos de má-fé e o psicanalista não entende assim” (p. 75). Nesta avaliação encontramos um aspecto importante. Sartre menciona o conceito de má-fé. Este comportamento “do indivíduo é em si próprio o que é, (se denominarmos pela expressão ‘em si próprio’ o que é

*para si*) mas é possível decifrá-lo (...) como se decifra uma linguagem escrita” (p. 75). Ao contrário de relacionar o significado de um comportamento humano ao lado inconsciente, Sartre tenta entrever a possibilidade de uma atitude de decifração deste ato visando o significado do comportamento e a sua finalidade intrínseca. Sartre crê poder decifrar um comportamento assim como a escrita pode ser interpretada. Isto é possível através da análise dos vestígios deste ato, pois eles são o que são, guardam em si um sentido determinado, como os vestígios de um incêndio em uma floresta. “Isto não quer dizer que essa significação deva ser perfeitamente explícita (...) [Sartre apenas quer dizer] que não devemos interrogar de fora a consciência, como se interrogam os vestígios da fogueira ou o acampamento, mas *de dentro*, pois a significação deve ser procurada nela. Se o cogito é possível, a consciência é, ela própria, o fato, a significação e o significado” (p. 77).

Sartre aceita um princípio que, segundo ele, foi constituído pela psicanálise, qual seja, de que o símbolo é próprio da consciência, pois há um “laço imanente de compreensão entre simbolização e símbolo (...) a consciência *se constitui* em simbolização” (p. 77). Sartre não repele “os resultados da psicanálise quando estes são obtidos através da compreensão (...) [ele se limita a negar] todo o valor e toda a inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psicológica” (p. 78). Ao contrário de buscar uma relação causal, visa uma atitude compreensiva da consciência e de suas intenções.

Disto resulta que o “ponto de partida” da teoria da emoção deve ser: uma teoria “que afirma o caráter significante da própria consciência, [pois] é a consciência que se faz consciência por si própria, emocionada por necessidade duma significação interna” (p. 78).

### 3. A Teoria Sartreana da emoção

Após a crítica das concepções clássicas, Sartre apresenta a sua teoria. Tentaremos analisar os seus

principais aspectos abordando o **capítulo segundo** do *Esboço* intitulado: *Esboço de uma teoria fenomenológica*.

A consciência que segue o caminho da emoção inventa uma nova forma de relacionar-se com os determinismos do mundo ambiente, deixa de ser adaptada. Recusa-se a seguir a via pragmática dos resultados freqüentemente obtidos para se lançar no mundo *mágico*, mudando a si mesma para negar o determinismo que lhe é característico. Neste sentido, a consciência *se transforma*. A emoção é um ato que confere ao objeto mundano uma qualidade distinta da de seu “uso” cotidiano.

Podemos estabelecer uma analogia entre a *emoção* e a *encenação* porque um aspecto determinante é a sua condição fenomenal. Para Sartre, quando manifestamos certa emoção através de nosso corpo, esta expressão se assemelha a uma representação cênica. Ela é um aparecer para outrem. A diferença fundamental está na *sinceridade* com que esta representação é feita. É possível considerar que a emoção seja uma peça encenada de forma mais *sincera*. Na verdade, “trata-se duma pequena comédia por mim desempenhada que pode servir para substituir a conduta que não pode ser realizada” (p. 88). Em uma vivência em que a superação de determinada dificuldade se mostra impossível, a tensão insuportável que é experimentada converte-se num motivo para apreender-se nesta situação uma qualidade nova, por esta razão, “confiro magicamente [a um determinado objeto] a qualidade que desejo” (p. 88). Este desvio permite “resolver o conflito e suprimir a tensão (p. 88). Esta *encenação*, no entanto, pode ser novamente transformada, pode sofrer uma alteração de sentido. “Se a situação for mais urgente, a conduta de encantamento será desempenhada com maior sinceridade: eis a emoção” (p. 89).

Tomemos o medo como situação. Tanto no seu aspecto ativo quanto *passivo*, ele é uma *conduta de negação*. No comportamento *passivo*, a reação de medo é uma tentativa de negação, de aniquilamento, de irrealização que o ser humano adota

frente a uma situação em que as vias normais e adaptadas se mostram trancadas. Quando avisto um animal feroz adoto uma conduta de evasão. O desmaio, por exemplo, pode ser o meu refúgio; “à falta de poder evitar o perigo pelas vias normais e por encadeamentos deterministas, limitei-me a negá-lo. Quis aniquilá-lo” (p. 89). O desmaio, neste caso, “é uma passagem para uma consciência de sonho, isto é, irrealizante” (p. 89, nota 1). A conduta fisiológica do medo *passivo* não é uma pura desordem, o que ela representa é a “realização brusca das condições corporais que acompanham vulgarmente a passagem do estado de vigília ao sono” (p. 90).

No medo *ativo*, a atitude de fuga, por exemplo, é considerada, sem justificativa, como uma conduta racional. “Não fugimos para nos pormos ao abrigo do perigo: fugimos, sim, à falta de não nos podermos aniquilar por meio do desmaio. A fuga é como que um fingimento do desmaio, uma conduta mágica que consiste em negar o objeto ameaçador com todo o nosso corpo (...) derrubando a estrutura vetorial do espaço em que vivemos e criando bruscamente uma direção potencial, do outro lado, é uma maneira de o esquecer, de o negar” (p. 90). Em suma, nas duas formas de manifestação do medo, adota-se uma conduta que tenta evitar, negar as dificuldades impostas pela situação.

Comentando um caso estudado por Janet, no qual uma jovem entra em conflito com seus familiares e, no auge da contenda, passa a sofrer crises de choro, Sartre identifica nesta atitude “não adaptada” a mesma “estratégia”. A crise emocional, assim como o medo, é uma “consciência que, através duma conduta mágica, visa negar um objeto do mundo exterior, [ou uma determinada situação], uma consciência que irá até ao ponto de se aniquilar a si própria para, desta maneira, aniquilar simultaneamente seu objeto” (p. 90). No caso específico da jovem, “a tristeza tem como objetivo a supressão da obrigação de procurar” (p. 91) outras vias para a superação do

estado de tensão em que ela se encontra. “Trata-se de fazer do mundo uma realidade afetivamente neutra, um sistema em equilíbrio afetivo total, de descarregar os objetos com forte carga afetiva” (pp. 91-92). “À falta de poder e de querer cumprir os atos que projetamos, comportamó-nos de maneira que o universo passe a não exigir mais de nós. Para isto, só podemos atuar em nós próprios” (p. 92). É neste sentido que a *emoção é um ato de negação*. Ela é uma resposta, na verdade, a única resposta possível, que o indivíduo encontra para uma situação em que outras alternativas são dadas como inatingíveis. Se o caminho do enfrentamento dos determinismos se mostra demasiadamente oneroso, negamos esta via abrindo outro, que é alternativo, posto pelo mundo da emoção.

Aos olhos de Sartre, esta conduta de negação, ao mesmo tempo, não deixa de manifestar também uma certa forma de libertação. Uma crise emocional é o abandono da responsabilidade. Diante de um mundo hostil, o homem se liberta das obrigações que o momento exige; liberta-se do determinismo que lhe é típico. É necessário grifar que para cada emoção temos uma conduta específica. Cada vivência emocional entra em contato com um mundo específico. Jeanson fala que cada emoção possui o seu próprio mundo<sup>12</sup>.

Nesta *atitude negativa* identificamos a *dimensão funcional da emoção*. Este não é, entretanto, o objetivo último da reflexão sartreana. Amparando esta funcionalidade está o sentido mais profundo, ou seja, o sentido essencial da emoção, que é o foco central do *Esboço*.

Nem todas as condutas são emoções. Nem todas as condutas de negação também o são. O fenômeno emoção está condicionado pela crença, é suportado pela consciência e deve esgotar-se por si. Podemos admitir que a reação fisiológica é o *lado sério* da emoção. Mas este é o *primeiro* aspecto; o

<sup>12</sup> “Il y a un monde correspondant à chaque émotion”, *Le problème moral...*, p. 50.

segundo é que ela é uma vivência imediata da consciência. A emoção é, para Sartre, uma *degradação* da consciência, uma forma de adormecimento. O sintoma fisiológico tomado isoladamente é insignificante porque não revela o sentido essencial da emoção. Juntamente com este aspecto, devemos admitir que ela é um ato irrefletido de consciência. É uma forma de a consciência transcender seu ser em direção ao mundo. Nesta transcendência ela se vê aprisionada, “fascinada” pelo objeto do mundo. Para que a consciência possa se livrar desta fascinação ela segue duas vias: uma forma possível é realizar uma *reflexão purificante*, ultrapassando o nível irrefletido; a outra é *libertar-se da situação* que deu origem à vivência. De qualquer forma, a consciência somente deixa de intencionar a emoção quando abandona o mundo mágico. Isto reforça uma das teses defendidas insistentemente por Sartre: a emoção decorre de um objeto que a consciência intenciona, sendo uma qualidade da coisa, do objeto que surgiu diante da consciência. As emoções ocorrem relativamente ao *mundo e não do interior* do homem. Este aspecto mágico da existência não varia de acordo com nossa vontade ou disposição; a categoria mágica é própria do mundo.

Sartre define este mundo mágico a partir da significação que Alain dá ao termo: “o mágico é o espírito que se arrasta por entre as coisas” (p. 107), isto é, “uma síntese irracional de espontaneidade e passividade. É uma atividade inerte, uma consciência tornada passiva” (p. 107). Dada a relação entre a consciência e o mundo, esta “só pode ser objeto transcendente sofrendo a modificação da passividade (...) o sentido dum rosto [por exemplo] é consciência em primeiro lugar — e não sinal desta — mas uma consciência alterada, degradada, que foi precisamente tornada passiva” (p. 107).

Identificado o sentido de degradação da consciência, começamos a entrever a dimensão *essencial da emoção*. A magia primária e sua significação surgem *do mundo e não de nós*. Somos mais passivos do que ativos na vivência da emoção, isto porque as *coisas conservam a marca do psicológico*. Ela é, neste plano, a queda brusca da consciência no mágico, a alteração do mundo dos utensílios.

Esta compreensão que é dada do fenômeno emoção está inserida numa estratégia mais ampla de livrar a filosofia francesa do início do século XX de uma epistemologia que Sartre chama de “espírito-aranha”, e, mais especificamente, de dar um outro fundamento para a Psicologia. Tarefa reafirmada no opúsculo intitulado *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Em tom triunfante, Sartre anuncia: “As coisas é que se revelam a nós imediatamente como odientas, simpáticas, horríveis ou amáveis”<sup>13</sup>. “Eis-nos libertos de Proust! Libertos ao mesmo tempo da <<vida interior>>: (...) porque, no fim de contas, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens”<sup>14</sup>. Para Sartre, “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restitui-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça. Preparou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nessa verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos requintados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável”<sup>15</sup>. Esta filosofia restauraria o “concreto”.

A partir destas considerações, identifica-se o sentido primário que a emoção carrega consigo. Ela não é uma confusão mental, não é pura irracionalidade. Ela é uma das atitudes mais importantes da consciência,

<sup>13</sup> SARTRE. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, p. 31.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*.



que manifesta, de certa forma, a sua essência quando se faz negação. A emoção é um modo de existir da consciência. Uma das maneiras pelas quais ela *COMPREENDE* (no sentido heideggeriano de *Verstehen*) o seu “*estar-no-mundo*”. Por isso, ela significa alguma coisa, diz algo acerca da vida psíquica. Esta tese é repetida integralmente no “Ensaio de Ontologia fenomenológica” publicado em 1943. Tese que considera que “a emoção não é a apreensão de um objeto emocionante em um mundo inalterado: uma vez que corresponde a uma modificação global da consciência e de suas relações com o mundo, a emoção traduz-se por uma alteração radical do mundo”<sup>16</sup>.

Este é um aspecto importante que deve ser ressaltado. Sartre conservou integralmente os resultados obtidos com o estudo acerca das emoções em sua obra fundamental. A manutenção de alguns dos resultados obtidos com o estudo acerca da emoção também pode ser apontada quando identificamos a referência ao conceito de *má-fé*. Ao contrário do que aparenta, este conceito não foi forjado originalmente a partir da *ontologia fenomenológica*. Ele surge da reflexão que Sartre empreendeu no período anterior, no momento em que discutia a possibilidade de uma *psicologia fenomenológica*. E é com este conteúdo psicológico que vemos Sartre afirmar que a *má-fé* surge, no âmbito da análise das intenções de um determinado comportamento humano, como “consciência implícita do nosso verdadeiro desejo” (p. 75). Comportamento que se dá quando “buscamos a realização simbólica dum desejo recalcado pela censura” (p. 75). O aspecto *funcional* da emoção, portanto, é, na sua essência, uma negação, conduta que pode ser a *fuga* e a *má-fé*.

A *negação* e a *significação* constituem, em resumo, as características marcantes da teoria sartreana da emoção.

Esta teoria que tentamos circunscrever em seus traços gerais, serviu, na opinião de Sartre, como

“*experiência*”. Foi a tentativa de elaboração dos rudimentos de uma psicologia fenomenológica. Tal tentativa, entretanto, encontrou a sua limitação configurada pela investigação da essência da *afetividade*, pois “a teoria psicológica da emoção supõe uma descrição prévia da *afetividade*, na medida em que esta constitui o ser da Realidade Humana. (...) Nesse caso, em vez de partir de um estudo da emoção ou das inclinações, que indicaria uma realidade humana ainda não elucidada como termo último de toda a investigação, termo este ideal, aliás, e provavelmente fora do alcance de quem começa pela empiria, a descrição do afeto operar-se-ia a partir da Realidade Humana descrita e fixada por uma intuição *a priori*” (p. 116). Em outros termos, a sua teoria revelou a necessidade de um passo atrás, um recuo até o âmbito mais originário da *afetividade*.

Este limite configura-se também pelo aspecto antagônico dos procedimentos metodológicos. Antagonismo estabelecido, de um lado, pela *psicologia fenomenológica* e o fato da *contingência*, com o seu caráter *regressivo*, e, de outro, pela determinação da essência, típica da *fenomenologia pura*, de cunho eminentemente *progressivo*. As últimas considerações feitas por Sartre no *Ensaio* apontam para esta questão metodológica. Sendo mais preciso, podemos dizer que é revelada uma incompatibilidade entre os dois tipos de procedimento: o regressivo e o progressivo. Previsão que faz Sartre considerar que os dois métodos são quase incompatíveis. Sabemos que a influência de Husserl e de Heidegger nesta fase é fundamental. E é esta herança que conduz ao impasse metodológico. Uma abordagem eidética da consciência terá de ser combinada com uma reflexão acerca do modo de ser fundamental do homem na sua existência fática. Este impasse suscitou o estabelecimento de problemas que foram posteriormente repostos no plano geral do *Ensaio de Ontologia fenomenológica*, obviamente sob novas bases metodológicas. Somos levados a acreditar que o *Esboço* serviu como primeira tentativa de Sartre de

<sup>16</sup> SARTRE. *O Ser e o nada*, p. 487.

*conciliar fenomenologia e ontologia*. Esse impasse metodológico o impulsionou para além da investigação fenomenológica. Conduziu-o para a *dialética*. Levou-o a inserir na abordagem referente ao problema da consciência as contradições postas entre o senhor e o escravo. Problemas e soluções que não estão no escopo de nossa exposição. Pelo exposto até agora, acreditamos ter delineado os contornos da teoria sartreana da emoção. Devemos concluir circunscrevendo em uma idéia os resultados obtidos.

Podemos considerar que o intuito fundamental de Sartre, aquilo que o levou a dedicar seus esforços ao escrever o *Esboço*, foi revelar a emoção enquanto fonte de significação, como ato de remissão ao seu significado. O *Esboço* “conseguiu demonstrar que um fato psicológico como a emoção ordinariamente tida como uma perturbação que não obedece a qualquer lei, possui, na verdade, uma significação própria” (p. 116), não podendo ser apreendida sem a compreensão dessa significação. E o seu sentido essencial é único: caracterizar a *transcendência* como modo de ser da consciência, ou seja, a totalidade das reações entre a consciência e o mundo. A emoção é, nesta ótica, uma maneira, dentre outras, de o *homem ser no mundo*, de relacionar-se com este mundo, de entrar em conflito com ele, superando a tensão que esta relação impõe, negando-o, transformando-o, ao mesmo tempo em que transforma a si próprio.

Um leitor atento perguntaria sobre a relação possível entre o tema exposto e a questão da ontologia sartreana. É sabido que a constituição de uma ontologia fenomenológica existencialista era o objetivo central da obra publicada em 1943. É exatamente esta questão que nos interessa. Nossa reflexão permite inferir que *O Ser e o Nada* foi constituído a partir das pesquisas desenvolvidas por Sartre em torno da psicologia fenomenológica, isto é, que a temática ontológica foi posta a partir das questões suscitadas pelo método fenomenológico que poderia inspirar uma psicologia positiva. Sendo mais preciso, o impasse metodológico vivido por Sartre fez com que a ontologia ganhasse um papel central. Fica claro que entre 1939 e 1943 ocorre uma mudança de

paradigma. A fenomenologia husserliana deixa de ser o referencial teórico privilegiado. Sartre abandona a primazia dada a Husserl e passa a combinar diferentes aspectos da questão ontológica. Hegel, Heidegger e Kierkegaard passam para o plano central. Mas isto não significa que Sartre não tenha também a intenção de superá-los ou criticar seus pressupostos. Consideramos que *O Ser e o Nada* é a obra que marca a auto-afirmação do pensamento sartreano precisamente porque dialoga com estes filósofos. Para compreender as razões pelas quais essa nova etapa da produção sartreana ganha vida é preciso considerar os pressupostos teóricos que estão na sua gênese. Para tanto, reler o *Esboço de uma teoria das emoções* é imperativo.

Resumindo, tentamos demonstrar que Sartre é levado a repensar a interrogação estritamente husserliana por causa de sua insuficiência teórica. Uma *ontologia fenomenológica existencial* será convocada para pensar a *psicologia concreta*. A sua tentativa será: combinar psicologia fenomenológica existencial com a interrogação ontológica. Investigar a *consciência irrefletida* enquanto *ser-no-mundo*. A *ontologia* será tomada como fundamento e a *psicanálise existencial* será a aplicação particular desta fundamentação: estas questões estão na origem de *O Ser e o Nada*.

## 5. Ensaio de contraponto

A análise da estrutura do *Esboço* revelou uma estratégia típica da reflexão sartreana. A fenomenologia é considerada como a referência teórica para a abordagem do tema em questão. Repete-se o procedimento adotado em obras anteriores, como o problema do ego na *Transcendência do ego* e o da imagem em *A Imaginação*. A fenomenologia funciona como paradigma. Mas, outras posições são incorporadas. Em alguns casos, a fenomenologia é combinada com a *Gestalt* ou até com o behaviorismo.

O *Esboço* não só reforça a inspiração *husserliana* da consciência intencional e a

fundamentação heideggeriana da existência como *ser-no-mundo*. A *Gestalt* é mencionada em diversas ocasiões. A teoria de Dembo, por exemplo, é considerada por Sartre como a única a circunscrever corretamente a questão da emoção. Janet é retomado de forma perpendicular através da noção de *fracasso* e de *negação* de uma atitude adaptada. Os exemplos se multiplicam. Que significa isto?

A resposta a esta questão envolve o núcleo de nossa investigação. O *Esboço* revela um procedimento típico. A questão de método surge como um dos focos principais da investigação sartreana. É a *questão do método da psicologia* que aparece juntamente com a procura pelo sentido essencial da emoção. A positividade da psicologia é aventada, a partir do *Esboço*, somente nos moldes de uma construção fenomenológica. Em síntese, Sartre recoloca a questão do método da psicologia, faz um balanço das teorias existentes, escolhe a emoção como “experiência”<sup>17</sup> privilegiada para a abordagem da questão metodológica e conclui que somente a fenomenologia pode dar conta desta dificuldade. A questão, no entanto, não é solucionada porque uma incompatibilidade é detectada. Enquanto a psicologia deve necessariamente partir da experiência e dos fatos particulares, a fenomenologia tem como característica principal a constituição de essências<sup>18</sup>. A conclusão do *Esboço* reflete este impasse metodológico. Após defender, durante toda a sua exposição, que a fenomenologia seria a base teórica da psicologia, originando uma psicologia fenomenológica, nas considerações finais aparece novamente a questão relativa ao método. A pergunta que fica sem resposta é: como conciliar uma psicologia fenomenológica com uma ciência *eidética*? Como conciliar metodologias opostas, uma que visa o particular, o fático e outra que busca as essências? A conclusão do *Esboço* afirma

que a *faticidade*<sup>19</sup> faz com que estas duas orientações sejam irreconciliáveis. Este impasse pede outra solução para a questão do método psicológico, para a constituição de uma psicologia positiva. Esta é uma perspectiva da questão que o *Esboço* envolve. A hipótese que levantamos é a de que este impasse serviu como motivador para a elaboração de *O Ser e o Nada*.

A outra perspectiva que surge da análise do *Esboço* é a influência de Georges Politzer no pensamento de Sartre. Tentaremos compor um *contraponto* entre as duas vezes.

O estudo do *Esboço* nos mostrou que a questão da positividade da ciência denominada psicologia não era uma questão menor. Não só em relação ao problema da consciência, mas também em relação ao *discurso literário*. Se Sartre entrou em contato com a obra de Politzer *Critique des Fondements de la psychologie* — é esta a nossa suposição — certamente ele encontrou um campo fértil para o contraponto entre os dois discursos. Uma das teses fundamentais defendidas na obra de Politzer era a de que a literatura fazia o papel de “psicologia concreta” antes de a psicologia ganhar status de ciência autônoma. Politzer dá como exemplo a literatura de Stendhal e de Dostoiévski. Ele afirmava que estes autores abordavam o tema central da vida humana enfocando a sua condição dramática de existência. Em outros termos, a psicologia concreta, segundo Politzer, era aquela que abordava a noção de “*drama*” da existência humana.

A realidade humana é uma das características centrais da literatura sartreana, assim como o foco das especulações de *O Ser e o Nada*. Existência que se dá *no mundo histórico*, com suas escolhas e sua dramaticidade. Consideramos que esta questão permeia o interesse de Sartre pela psicologia,

<sup>17</sup> A *Crítica da Razão Dialética* também usa esta estratégia tomando como objeto a experiência dialética da práxis individual.

<sup>18</sup> Sartre não abandona a tese de que a fenomenologia é uma ciência *eidética*.

<sup>19</sup> Conceito heideggeriano.

especificamente pela questão de sua metodologia. Sabemos que a psicologia concreta era um tema comum na época<sup>20</sup>.

Também é importante salientar que a primeira forma de psicologia concreta construída após a literatura dramática foi a psicanálise de Freud. A *Critique* dedica grande parte de suas análises ao conceito freudiano de interpretação de sonhos. Considerava que esta abordagem era tipicamente “concreta”. Contudo, a psicanálise sofre uma dura crítica, exatamente num de seus pontos mais sensíveis: o conceito – hipótese para Politzer – de *inconsciente*. Esta crítica, coincidentemente, é um dos pontos de contato com o *Esboço de uma teoria das emoções*. Sartre também critica o aspecto “determinista” que o inconsciente representa para a abordagem psicanalítica. Esta posição é mantida em *O Ser e o Nada*. Tentando sintetizar o argumento, podemos afirmar que a fenomenologia representou para Sartre aquilo que a psicanálise significou para Politzer.

Enfim, estamos convictos de que muitos aspectos da produção sartreana apontam para uma abordagem concreta da psicologia. Não temos condições de apresentar toda a argumentação que consolida esta hipótese, não é esta a nossa intenção neste projeto. Queremos somente enunciar a hipótese de que a *Critique* de Politzer deixou suas marcas na obra sartreana. A *psicanálise existencial* delineada em *O Ser e o Nada* e desenvolvida no estudo sobre G. Flaubert intitulado *O Idiota da família* representou – acreditamos – o esforço de constituição da psicologia concreta.

*Pluralismo metodológico e perspectiva concreta da dramaticidade humana*, estes são dois aspectos que podem ser destacados da análise do *Esboço de uma teoria das emoções*. Consideramos estas questões indispensáveis para a compreensão da obra de Jean-Paul Sartre.

## Bibliografia

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *L'Être et le temps*. Tradução de Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Lettre sur l'humanisme*. Tradução de Roger Munier. Paris: Aubier, 1983.
- HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Traduzido por Hubert Elie, Arion L. Kelkel e René Schérer. Paris: P. U. F., 1961.
- \_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Méditations Cartésiennes*. Versão francesa de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1966.
- JEANSON, Francis. *Le Problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- MÜLLER, Marcos L. A má-fé e a teoria de negação em Sartre. *Manuscrito*, vol. V, n° 2, Campinas, abril/1982.
- NATANSON, Maurice. *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*. Nebraska: University of Nebraska, 1951.
- PHILONENKO, Alexis. Liberté et mauvaise foi chez Sartre. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1981.
- POLITZER, Georges. *Critique des Fondements de la psychologie*. Paris: P.U.F., 1994.
- PRADO Jr., Bento. *Presença e Campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1988.

<sup>20</sup> Cf. Albert SPAIER, *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Esboço de uma teoria das emoções*. Tradução de A. Pastor. Fernandes. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1965.

\_\_\_\_\_. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.

\_\_\_\_\_. *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires, 1936.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1981.

\_\_\_\_\_. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade. In *Situações*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

\_\_\_\_\_. *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1978.

SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Tradução de E. Müller, Ph. Muller e M. Reinhart. Lausanne: Ed. L'Age d'Homme, 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre : ensaios introdutórios*. São Paulo: Editira Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. A Transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese. Revista de filosofia*, v. 27, n. 88, 2000.

SPAIER, Albert. *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris: Félix Alcan, 1927.

WAHL, Jean. *Études kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1949.

\_\_\_\_\_. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

\_\_\_\_\_. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2004.

#### Documentário

*Sartre. Um film réalisé par Alexandre Astruc e Michel Contat*. Paris: Gallimard, 1977.

# Foucault e Nietzsche: Um diálogo

## *Foucault and Nietzsche: A dialogue*

Luiz Celso PINHO  
Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro (UFRRJ)

---

### Resumo

---

No intuito de mostrar como se dá a filiação teórica entre Foucault e Nietzsche, acompanharemos o desdobramento das pesquisas histórico-filosóficas de Foucault, já que elas nos remetem a três atitudes distintas em relação ao filósofo alemão: um diagnóstico do presente das ciências do homem, um modelo teórico para a escrita da história e a produção de verdade e, finalmente, uma discordância que quase não é explicitada por Foucault.

**Palavras-chave:** ciências do homem, diagnóstico, história, verdade, poder.

---

### Abstract

---

In order to determine how a theoretical filiation occurs between Foucault and Nietzsche, we will follow the unfolding of Foucault's historical-philosophical researches, for they point to three different attitudes towards the German philosopher: a diagnosis of the present of human sciences, a theoretical model to the writing of history and truth production, and finally a disagreement that is not fully explicated by Foucault.

**Key-words:** sciences of man, diagnosis, history, truth, power.

## 1. Introdução

Diversos autores têm realçado a importância de Nietzsche para os escritos de Foucault. Deleuze descreve uma *episteme* "do futuro", ou seja, para

além da modernidade, tomando como referência o primado do "super-homem" (*Übermensch*);<sup>1</sup> Dews traça um paralelo entre *História da loucura e O nascimento da tragédia*;<sup>2</sup> Habermas subordina o

---

<sup>1</sup> Cf. DELEUZE, G. "Sur la mort de l'homme et le surhomme" in *FOUCAULT*. Paris: Minuit, 1986, p. 131-141.

<sup>2</sup> Cf. DEWS, P. *Logics of Disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London/New York: Verso, 1987 (capítulo "Foucault and Nietzsche").

nascimento das ciências do homem à crítica nietzschiana da racionalidade;<sup>3</sup> Machado ressalta que a arqueologia tem como fonte de inspiração a análise do niilismo;<sup>4</sup> Mahon assinala as bases genealógicas dos estudos de Foucault sobre o trinômio saber-poder-ética;<sup>5</sup> Rajchman subordina a tarefa de repensar o sujeito e a escrita da história a um referencial nietzschiano;<sup>6</sup> Scott estabelece afinidades e dissonâncias entre as problematizações éticas de ambos;<sup>7</sup> Giacóia procura “compreender a leitura a que Foucault submete os textos de Nietzsche que dizem respeito às relações entre a genealogia e a escrita da história”.<sup>8</sup>

Nessas abordagens prevalece a tendência de sobrepor os projetos filosóficos de Foucault e de Nietzsche, independente das particularidades de cada um. Este texto tem por objetivo expor as diretrizes gerais que norteiam o diálogo entre o projeto histórico-filosófico de Foucault e a obra de Nietzsche partindo da hipótese de que ele se dá em níveis diferenciados. Para isso, circunscrevemos três grandes conjuntos a partir dos quais o legado nietzschiano é apropriado por Foucault. Inicialmente, na “arqueologia do saber”, vigora uma recusa do primado antropológico nas ciências do homem, na filosofia e na história, de modo que o homem, em vez de aparecer como instância fundante, se torna uma invenção historicamente situada. Isso pode ser nitidamente percebido na conjunção entre *História da loucura* e *O nascimento da tragédia*, no que diz respeito à constituição de um saber psicológico-psiquiátrico sobre o louco, e na forma como *As palavras e as coisas* utiliza *Assim falou Zaratustra* para explicar o ocaso das ciências humanas. Deste modo, tanto o conceito de trágico quanto o de “super-homem” permitem diagnosticar a modernidade.

Na “genealogia do poder”, por sua vez, apesar de a função estratégica de Nietzsche permanecer inalterada, e de ele ainda remeter a um diagnóstico do presente, Foucault não o leva ao pé da letra, como fizera no período arqueológico: a partir do anos 70, começa a haver uma lenta gestação de temáticas nietzschianas, uma assimilação que resulta na utilização dos conceitos de *genealogia* e *vontade de verdade* para dar conta da formação de uma interioridade subjetiva (através tanto da *disciplina* quanto da *confissão*). Também não podemos deixar de ressaltar que, para Nietzsche, essas noções lhe permitiam, respectivamente, elucidar a crença num mundo verdadeiro e entender a origem dos valores morais a partir de uma perspectiva ao mesmo tempo filológica e agonística. No caso da genealogia foucaultiana, o que importa é desenvolver modelos não-metafísicos de inteligibilidade da história e do conhecimento.

Por fim, na “genealogia da ética”, Foucault incorpora, sem polemizar abertamente, teses anti-nietzschianas, notadamente em relação à questão do niilismo. Nietzsche via nele a expressão de valores decadentes que permeiam a cultura ocidental desde a Grécia Antiga até a modernidade. Já Foucault tanto defende que houve remanejamentos estruturais e deslocamento de prioridades no processo de formação da ética ocidental, o que invalida a idéia de continuidade entre Platão e o século 19, quanto refuta diretamente a existência de uma moral judaico-cristã. Essa discordância, no entanto, não deve ser entendida de modo absoluto, pois as análises foucaultianas das formas de relação consigo não apenas permanecem associadas à rubrica genealogia como também ambos se respaldam no mundo grego para

<sup>3</sup> Cf. HABERMAS, J. “Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault” in *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*. Tradução francesa de C. Bouchindhomme e R. Rochlitz. Paris: Gallimard, 1988, p. 281-314 [Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp, 1985].

<sup>4</sup> Cf. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia, a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000 (capítulo “O ser da linguagem”).

<sup>5</sup> Cf. MAHON, M. *Foucault's nietzschean genealogy: truth, power, and the subject*. Albany: State University of New York Press, 1992.

<sup>6</sup> Cf. RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Roberto Machado e Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987 (capítulo “A política de Nietzsche”) [*Michel Foucault: the freedom of philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1985].

<sup>7</sup> Cf. SCOTT, Ch. *The question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1990 (capítulo “Ethics is the question: the fragmented subject in Foucault's genealogy”).

<sup>8</sup> GIACÓIA JÚNIOR, O. “Filosofia da cultura e escrita da história”, p. 25.

agregar à vida valores estéticos. Além disso, não consideramos tal desacordo algo negativo, pois, como o próprio Foucault defende, “a única marca de reconhecimento que se pode testemunhar a um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar.”<sup>9</sup>

## 2. O Diagnóstico do presente

O diagnóstico foucaultiano da cultura a partir de temáticas nietzschianas tem início com *História da loucura*. Neste livro, a psiquiatria moderna é considerada incapaz de dar conta da linguagem do louco. Daí a prescrição de que se faz necessário “renunciar ao conforto das verdades terminais, e não se deixar jamais guiar pelo que podemos saber da loucura”.<sup>10</sup> Com isso, torna-se obsoleta a idéia positivista de que houve um aprimoramento da racionalidade psiquiátrica, na qual a cegueira do passado teria sido gradualmente dissipada. Foucault transpõe para a história da psicologia a tese nietzschiana de que na cultura ocidental o diálogo entre o homem racional e o homem trágico foi interrompido. A pesquisa arqueológica considera que a história da psiquiatria não aponta para a progressiva descoberta da verdade do louco, mas sim, ao contrário, “revela como uma realidade original, essencial, da loucura teria sido encoberta — e não descoberta — por se ter mostrado ameaçadora, perigosa”.<sup>11</sup>

No Renascimento, se pode falar de uma “experiência trágica da loucura” tendo em vista que ela se fazia presente na iconografia fantástica da época, revelando tanto o fascínio pelo que é tenebroso e pela animalidade quanto um saber esotérico, de difícil acesso. Em seguida, no século 17, começa a se delinear o que Foucault denomina de “consciência crítica da

loucura”, na qual as fraquezas e os defeitos humanos são realçados. Essa modificação na percepção do louco fica patente tanto no registro filosófico (Descartes remete ao momento em que pensamento e loucura tornam-se incompatíveis) quanto no registro institucional, através da internação generalizada de todos aqueles que apresentam algum índice de desrazão: “da culpabilidade, e do patético sexual, aos velhos rituais obsessantes de invocação e magia, aos prestígios e aos delírios da lei do coração, se estabelece uma rede subterrânea que desenha como que as fundações secretas de nossa experiência moderna da loucura”.<sup>12</sup> Se no período anterior era plausível supor uma “Razão desrazoável” ou uma “razoável Desrazão”, pondo em jogo uma “perigosa reversibilidade”, o século 17 instaura uma cisão intransponível, já que o louco designa o que é da ordem da cegueira ou do escândalo.

O surgimento do asilo moderno representa o ponto culminante dessa desqualificação (discursiva, ontológica e institucional) do louco, pois não apenas deixa de haver qualquer ponte entre a “verdade” do louco e a “verdade” do médico como também reina entre elas uma hierarquia de valores. É nesse sentido que Foucault rejeita a propalada origem humanista da psiquiatria atribuída ao gesto libertador de Pinel. A lição da análise do nascimento e da morte da tragédia serve de parâmetro para que se possa entender as origens do monólogo entre o psiquiatra e o louco: qualquer discurso que não obedece a uma lógica racional se revela incomensurável, enganador, incerto, inclarificável.

Com o surgimento do asilo, no século 18, a psiquiatria reconhece no louco um tipo específico de patologia, onde a punição cede espaço para a possibilidade de ser curado por um outro, consciente

<sup>9</sup> FOUCAULT, M. “Entretien sur la prison: le livre et sa méthode” (com J.-J. Brochier) in *Dits et écrits*, II, p. 753.

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. “Préface” (a *Loucura e desrazão*) in *Dits et écrits*, I, p. 159.

<sup>11</sup> MACHADO, R. *Ciência e saber*, p. 93.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la folie*, p. 119.



da diferença que reina entre ambos os lados. Ocorre assim “a fixação de um modo particular de estar fora da loucura: uma certa consciência de não-loucura, que se torna, para o sujeito do saber, situação concreta, base sólida a partir da qual é possível conhecer a loucura”.<sup>13</sup> A entrada na modernidade marca também o questionamento não mais da “relação do homem com a verdade”, como ocorreu na época clássica, mas, acima de tudo, da “relação do homem com sua verdade”.<sup>14</sup> A partir de noção nietzschiana de tragédia Foucault nos mostra como foi possível o surgimento tanto de um saber (a psicologia) no qual o homem “depositou um pouco de seu assombro, muito de seu orgulho e o essencial de seus poderes de esquecimento” quanto um inédito “*homo psicologicus*, imbuído de deter a verdade interior, descarnada, irônica e positiva de toda consciência de si e de todo conhecimento possível”.<sup>15</sup>

Com a publicação de *As palavras e as coisas*, no ano de 1966, as análises arqueológicas assumem claramente o objetivo de determinar em que condições é pertinente falar de *ciências humanas*. No entanto, a argumentação de Foucault nos quer chamar atenção para a idéia de que “se anuncia atualmente uma espécie de pensamento em que o grande primado do sujeito, afirmado pela cultura Ocidental desde a Renascença, se vê contestado”.<sup>16</sup> A polêmica que Foucault instaura em relação ao humanismo nos remete ao conceito nietzschiano de “super-homem”. Consagrado pelas páginas de *Assim falou Zaratustra*, essa promessa-ameaça envolve uma interpretação desconcertante do evolucionismo darwinista por defender que “o homem é algo que deve ser superado”.<sup>17</sup> O diagnóstico nietzschiano leva Foucault a proclamar que “o homem

está em vias de desaparecer, (...) como na beira do mar um rosto de areia”.<sup>18</sup>

Embora a questão do diagnóstico não tenha sido abordado nas pesquisas arqueológicas de Foucault, em diversas entrevistas aparece como um tema recorrente. Independente de Foucault geralmente referir-se a ela de forma breve, trata-se de uma temática que merece nossa atenção tendo em vista que, além de atestar um ponto de contato com o legado nietzschiano, diz respeito à própria definição da atividade filosófica. Após à publicação de *As palavras e as coisas*, Foucault considera que a partir de Nietzsche “o filósofo era aquele que diagnostica o estado do pensamento”, e complementa: “pode-se, aliás, considerar dois tipos de filósofos, aquele que abre novos caminhos ao pensamento, como Heidegger, e aquele que representa, de qualquer forma, o papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição”.<sup>19</sup>

O Nietzsche-arqueólogo vislumbrado por Foucault está, inclusive, em consonância com a função desempenhada pelo estruturalismo na modernidade, pois se consideramos que “a filosofia cessou efetivamente de querer assinalar o que existe eternamente”,<sup>20</sup> então a análise estrutural se mostra como um dos sintomas de uma época marcada pelo fim do primado do homem.<sup>21</sup> A postura crítica de Foucault para com a modernidade passa, obrigatoriamente, pela tarefa de “diagnosticar o presente, dizer o que é o presente, dizer em que é diferente e absolutamente diferente de tudo o que não é ele, isto é, nosso passado”.<sup>22</sup> E esse diagnóstico

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 480.

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 534.

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. *Maladie mentale et psychologie*, p. 103.

<sup>16</sup> FOUCAULT, M. “Entrevista com Michel Foucault” (com S. P. Rouanet e J. G. Merquior) in *O homem e o discurso*, p. 31.

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “Prólogo”, § 3, p. 29. Essa exortação reaparece em diversas passagens do livro.

<sup>18</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p. 397-398.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. “Qu’est-ce qu’un philosophe?” (entrevista com M.-G. Foy) in *Dits et écrits*, I, p. 553, o grifo é meu.

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” (entrevista com G. Fellous) in *Dits et écrits*, I, p. 581.

<sup>21</sup> FOUCAULT também inclui o *nouveau roman* francês e a Lógica Simbólica.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. “Foucault répond à Sartre” (entrevista com J.-P. Elkabbach) in *Dits et écrits*, I, p. 665.

adota a imagem nietzschiana do “super-homem” não apenas como símbolo maior, mas também como critério de avaliação.

### 3. Um modelo para a escrita da história

Nos anos 70, o projeto filosófico de Foucault continua atrelado à proposta de realizar um *diagnóstico do presente*. Daí Nietzsche ainda figurar como “o primeiro a definir a filosofia como sendo a atividade que serve para saber o que se passa e o que se passa agora. Dito de outro modo, estamos atravessados por processos, movimentos, forças; não conhecemos esses processos e essas forças, e o papel do filósofo consiste em ser, sem dúvida, o diagnosticador dessas forças, de diagnosticar a atualidade”.<sup>23</sup> Ou ainda: “Os filósofos têm sempre falado, há dois mil anos, do que se deveria fazer (...). O importante é que discorram sobre o que se passa atualmente e não sobre o que poderia se passar”.<sup>24</sup> Uma declaração repete quase literalmente o que havia sido dito nos anos 60: “desde o século 19, a filosofia não parou de se confrontar com a questão: ‘O que está acontecendo agora, quem somos nós, nós que não sejamos talvez nada ou nada mais do que está acontecendo atualmente’. A questão da filosofia é a questão deste presente que somos nós mesmos. Eis porque a filosofia hoje é inteiramente política e inteiramente histórica”.<sup>25</sup>

No entanto, uma leitura atenta das análises histórico-filosóficas dos anos 70 — mais exatamente de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* — nos permite lançar a hipótese de que as referências a Nietzsche não podem mais ser entendidas nos mesmos moldes do período arqueológico. A “genealogia do

poder” foucaultiana começa a se delinear a partir de dois textos que antecedem a publicação dos livros acima referidos. O ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história” considera que a pesquisa histórica deve preferir a busca da *Ursprung*, do momento originário ideal, em nome da análise do binômio *Herkunft-Entstehung* (procedência-emergência). Enquanto o primeiro termo do par “inquieta o que se percebia imóvel, fragmenta o que se pensava unido, mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo”, o segundo permite explicitar os “diversos sistemas de sujeição”, o “jogo casual de dominações”.<sup>26</sup> Também a idéia de *invenção (Erfindung)*, analisada em *A verdade e as formas jurídicas*, aponta para uma modalidade de história que rejeita a solenidade das origens na medida em que envolve, “por um lado, uma ruptura” e, “por outro lado, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”.<sup>27</sup>

Nos anos 60, graças à influência do pensamento epistemológico francês, Foucault rejeitara os preceitos difundidos pela chamada “história das idéias”: progresso cumulativo, busca de precursores, ausência de juízos normativos. A partir de 1971, apesar de não abandonar as lições da epistemologia (que inclusive lhe permitiram elaborar sua arqueologia dos saberes), desenvolve uma reflexão histórica voltada prioritariamente para a recusa da crença metafísica de que num passado remoto as idéias se encontravam num estado inicial de pureza. Para isso, elabora um “método histórico” que se detenha “nas meticulosidade e nos acasos dos começos” no intuito de descobrir o que há neles de “insignificante maldade”, de retirar suas máscaras para revelar o “semblante do outro”, de vasculhá-los, sem pudor, na “escória”, de reconstituí-los a partir de um “labirinto no qual nenhuma verdade jamais os teve sob sua guarda”.<sup>28</sup> Tal método Foucault

<sup>23</sup> FOUCAULT, M. “La scène de la philosophie” (entrevista com Watanabe) in *Dits et écrits*, III, p. 573.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. “Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen” (fala registrada por C. Polac) in *Dits et écrits*, III, p. 624.

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. “Non au sexe roi” (entrevista com B.-H. Lévy) in *Dits et écrits*, III, p. 266.

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” in *Dits et écrits*, II, p. 142-3.

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, I, p. 15.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” in *Dits et écrits*, II, p. 140.

irá extrair da leitura da obra de Nietzsche, abrangendo um período que se estende da segunda das *Considerações extemporâneas* até a *Genealogia da moral*.

Mas, a questão da escrita da história não esgota a reflexão genealógica de Foucault. Como ele próprio admitiu numa entrevista, os textos de Nietzsche que o interessavam na época correspondem justamente àqueles onde “a questão da verdade e da história da verdade e da vontade da verdade eram centrais”.<sup>29</sup> É nesse sentido que a produção de um conhecimento sobre o indivíduo na modernidade deixa de se limitar ao exame da formação e transformação dos sistemas discursivos e passa a considerar o elemento político, ou ainda, a pressuposição recíproca entre saber e poder. Foucault parafraseia Nietzsche ao considerar que o conhecimento é uma *centelha entre duas espadas*,<sup>30</sup> ou seja, do ponto de vista genealógico, ele resulta de um embate: o ato de conhecer diz respeito a “uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação”.<sup>31</sup> Deste modo, a genealogia foucaultiana aborda o processo de produção de conhecimento numa perspectiva não-epistemológica, onde não mais se trata de ir ao encontro das essências, pois “a verdade é deste mundo; é produzida nele graças a múltiplas coerções e exerce nele efeitos de poder capazes de regulá-lo”.<sup>32</sup>

Ora, o “modelo”, mais ainda, o precursor dessa nova concepção de conhecimento, é o próprio Nietzsche. “Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade

pura, não pode haver poder político. Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar (...) que, por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”.<sup>33</sup> A relação entre conhecimento e política serviu de base para Foucault investigar como se deu a “constituição do sujeito na trama histórica”, ou ainda, de como foi possível o nascimento das ciências do homem “sem ter de se referir a um sujeito, independente de ele ser transcendente em relação ao campo de acontecimentos ou de ele passar ao longo da história em sua identidade vazia”.<sup>34</sup>

Nosso interesse reside em ressaltar, em primeiro lugar, que a instrumentalização de Nietzsche envolve uma discussão que praticamente passa despercebida. Como o próprio Foucault admite, seria possível lhe objetar que “tudo isso [sobre o aspecto bélico do conhecimento] é muito bonito mas não está em Nietzsche, foi seu delírio, sua obsessão em encontrar em toda parte relações de poder, em introduzir essa dimensão do político até na história do conhecimento ou na história da verdade, que lhe fez acreditar que Nietzsche dizia isto”.<sup>35</sup> Não pretendemos avaliar o grau de fidelidade do uso que Foucault faz de Nietzsche, mas sim, e aqui reside nossa meta principal, assinalar que não se trata da mesma atitude verificada nos anos 60, onde o que importava era realizar um diagnóstico do estado atual das ciências humanas. Com a genealogia trata-se eminentemente de obter subsídios teóricos que permitam repensar a escrita da história e a relação entre homem e verdade sem adotar um referencial metafísico. Isso se concretizará de dois

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. “Structuralisme et poststructuralisme” (entrevista com G. Raulet) in *Dits et écrits*, IV, p. 444.

<sup>30</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, # 5, “As próprias coisas que a inteligência limitada do homem e do animal acreditam serem certas e constantes não têm nenhuma existência própria; elas são apenas clarões e faíscas gerados por espadas que se chocam”, p. 32.

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, I, p. 18.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” (com A. Fontana e P. Pasquino) in *Dits et écrits*, III, p. 158.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, II, p. 51.

<sup>34</sup> FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault” (com A. Fontana e P. Pasquino) in *Dits et écrits*, III, p. 147.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*, I, p. 23.

modos: inicialmente, com *Vigiar e punir*, através do estudo de como a prisão se tornou o meio mais eficaz para lidar com a criminalidade e de como o que se passa no interior dela está em consonância com a escola, o quartel, o hospital e a fábrica; logo em seguida, em *A vontade de saber*, na análise do crescente interesse que médicos, psiquiatras e educadores demonstraram em relação ao comportamento sexual de adultos e crianças.

#### 4. A divergência atenuada

Nas análises histórico-filosóficas dos anos 80 há apenas uma única menção ao legado nietzschiano. No que pode ser tido como uma introdução geral para a nova orientação dada à sua *História da sexualidade*, depois de quase oito anos de interrupção, Foucault defende a necessidade de implementar, “a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico”, ou seja, uma “genealogia”.<sup>36</sup> Além disso, em algumas passagens temos a indicação genérica de que a recém-inaugurada “genealogia da ética” está diretamente vinculada aos trabalhos arqueo-genealógicos que a precederam, o que nos autoriza supor um certo enraizamento dela no solo nietzschiano. Igual economia no que diz respeito a Nietzsche não se verifica nas entrevistas que antecedem seus dois principais textos da época — *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Nesses registros, marcados por declarações por demais amplas ou que redefinem de modo inesperado a base de todo o seu trabalho pregresso, Foucault o menciona reiteradamente, seja considerado-o o autor que mais o motivou a escrever, seja elegendo-o como condição de possibilidade de todas as suas análises histórico-filosóficas.

Um aspecto chama a atenção para uma possível convergência entre ambos. Nietzsche açambarca a cultura ocidental em sua totalidade e saúde o período pré-socrático e a cultura renascentista por terem atingido

um esplendor existencial. Isso o leva a conceber dois processos básicos de formação da subjetividade: um afirmativo, onde o indivíduo entra em consonância com a vida e a aceita integralmente, seja na saúde, seja na doença; e outro reativo, daquele que se rebela contra o mundo por considerá-lo injusto, querendo, com isso, modificá-lo “para melhor”. No mesmo sentido, Foucault investiga a problematização ética entre gregos, romanos e cristãos, chegando a tratar de seus desdobramentos no mundo moderno e contemporâneo. Seu objetivo consiste em distinguir a problematização ética que conduz a uma “bela existência” daquela que promove uma uniformização das condutas.

No entanto, consideramos que se faz necessário uma atitude de cautela, pois, apesar dessa afinidade programática entre ambos, quando nos detemos nas hipóteses históricas e teóricas de cada um verificamos um nítido *descompasso*. Enquanto o primeiro toma como referência imutável a relação entre cultura judaico-cristã e desvalorização da vida, a genealogia foucaultiana revela sucessivas problematizações éticas através das quais ocorre um intercâmbio de temas e prioridades. Deste modo, a chave única de que Nietzsche se utiliza para avaliar a moral ocidental — o niilismo — não se revela válida para Foucault. O diagnóstico foucaultiano descreve como se deu “a *lenta formação*, desde a Antigüidade, de uma hermenêutica do desejo”.<sup>37</sup> Essa morosidade destoa plenamente da tipologia dual e estanque estabelecida por Nietzsche na *Genealogia da moral*: de um lado, o nobre, o aristocrático, o bem nascido, o privilegiado; de outro, o plebeu, o comum, o baixo, o ruim.

Em três passagens Foucault explicita, de forma bem sucinta, sua ruptura com Nietzsche. Primeiro num ensaio de 1982, quando conclui a análise de um texto sobre as tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica, defende que “não faz sentido falar de uma ‘moral cristã da sexualidade’, ainda menos de uma ‘moral judaico-cristã’”.<sup>38</sup> Um ano depois, numa entrevista, afirma que Nietzsche “atribuiu um crédito

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*, p. 12.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 13, os grifos são meus.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. “Le combat de la chasteté” (ensaio) in *Dits et écrits*, IV, p. 308.

errôneo ao Cristianismo tendo em vista o que sabemos sobre a evolução da ética pagã do século 4 a. C. para o século 4 d. C.”.<sup>39</sup> Finalmente, em *O uso dos prazeres*, seguindo a mesma linha de raciocínio, se refere a “essa ficção que se chama moral judaico-cristã”.<sup>40</sup>

Chama atenção o fato de que Foucault tenha se mantido extremamente econômico nos comentários sobre essa tese anti-nietzschiana. Talvez evitasse entrar numa discussão por demais embaraçosa, pois não há como, a nosso ver, pensar a genealogia nietzschiana sem a questão do niilismo. Não nos parece interessante, contudo, especular o que Foucault tinha em mente ou mesmo justificar o que deixou de ser dito. Nossa preocupação consiste em ressaltar a intenção de Foucault em atenuar suas divergências para com Nietzsche. Talvez aí resida mais uma modalidade do diálogo filosófico que ele manteve com o pensador alemão. Não tão profícua como em relação às duas primeiras, mas certamente tão instigante quanto.

## Conclusão

Ao percorrer as análises histórico-filosóficas de Foucault, nos damos conta de que é possível estabelecer pelo menos três formas de contato com o legado nietzschiano. Inicialmente, na “arqueologia do saber”, Foucault torna suas teses de Nietzsche, ou seja, adota os conceitos de tragédia e de “super-homem” como critério de avaliação do tipo de saber produzido sobre o homem tanto no campo da psiquiatria quanto nas ciências humanas como um todo. Em seguida, na “genealogia do poder”, Nietzsche é levado a dizer o que ele efetivamente não disse a respeito da dimensão agonística da produção de saber, tornando-se o primeiro filósofo do poder. Por fim, na “genealogia da ética”, Foucault tanto se afasta de Nietzsche quando se considera próximo dele. Essa ambigüidade se deve à discrepância entre dois registros distintos: por um lado, em diversas entrevistas; por outro lado, na argumentação sobre a problematização ética entre gregos, romanos e cristãos.

## Referências

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2.ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

FOUCAULT, M. *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF, 1962.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972 [1961].

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas* — conferências de Michel Foucault na PUC-RJ. Rio de Janeiro: Nau, 1996 [1974].

\_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, t. II)*. Paris: Gallimard: 1984 (edição de bolso).

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits (1954-1988)*. 4 volumes. Paris: Gallimard, 1994.

GIACÓIA JÚNIOR, O. “Filosofia da cultura e escrita da história — notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche” in *O que nos faz pensar*, nº 3, setembro de 1990, p. 24-50.

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

NIETZSCHE, F. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Textos e variantes estabelecidos por G. Colli e M. Montinari. Traduzido do alemão por Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1975 [Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, 1873].

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 6.ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989 [Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885].

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. “On the genealogy of ethics: an overview of work in progress” in Dreyfus, H.; Rabinow, P. *Michel Foucault*, p. 248.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*, p. 323.

# Princípio Esperança e a Ética Material de Vida<sup>1</sup>

## *Principle "Hope" and The Material Ethics of Life*

Antonio Rufino VIEIRA  
Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal da Paraíba

---

### Resumo

---

Ernst Bloch faz, em sua obra *O Princípio Esperança*, uma profunda reflexão sobre a exigência da prática utópica dos que lutam por mudanças qualitativas da sociedade, visando o que Dussel denomina de uma "ética de vida", isto é, uma "ética crítica a partir das vítimas" que criam o novo. Na perspectiva marxista, desenvolvida por Bloch, ressalta-se a utopia como fazendo parte da estrutura histórica do homem - o que implica, daí, o homem, guiado pelo otimismo mitante e esperançoso, buscar o Melhor e quais os meios que ele tem para a construção da sociedade. Nesse sentido, a filosofia de Bloch é um projeto ambicioso que não se limita à crítica da ideologia determinista burguesa, mas que renova o marxismo ao apresentar uma ontologia utópica da esperança.

Palavras chave: esperança, utopia, ética de vida, Bloch

---

### Abstract

---

In his work *The Principle of Hope*, Ernst Bloch does a deep reflection on a demand from the Utopist practice of those who struggle for qualitative change in society, aiming what Dussel calls an Ethics of life, that is, a critical Ethics from the victims which create the new. In the Marxist perspective, developed by Bloch, Utopia stands out as a part historical structure of man – which implies that man is guided by a hopeful and militant optimism, to search for the Best and for the ways of constructing society. In this sense, Bloch's philosophy is an ambitious project that does not restrains itself to the critique of bourgeois determinist ideology, but it renews Marxism by presenting an Utopist ontology of hope.

Key-words: hope – Utopia – Ethics of life – Bloch.

A utopia faz parte da estrutura histórica do homem: é esta a mensagem da obra *O Princípio*

*Esperança* do filósofo marxista alemão Ernst Bloch (1885-1977), cujos 3 volumes acabam de ser

---

<sup>1</sup> Este trabalho, tendo como referência estudo anterior (A. VIEIRA. *O projeto utópico da filosofia da libertação*), se insere na pesquisa "Ética e sociedade: para uma ética material de vida", desenvolvida na Université Catholique de Louvain, Bélgica, contando com o apoio de uma bolsa de pós-doutorado da CAPES, (agosto de 2005 a setembro de 2006); agradecemos a de M. Maeschalck (UCL) e aos membros do Centro de pesquisa fundamental em Ciências humanas, dirigido por Maeschalck, por seus comentários.

traduzidos para o português<sup>2</sup> Bloch busca demonstrar que o espírito utópico, embora pareça estar divorciado da realidade presente, vislumbra que o “aqui e agora” é preocupante; isto é, a utopia deixa margem a uma real crítica do presente (PE I, 16-20). Ernst Bloch é um pensador da utopia, como diz Laennec Hurbon em seu ensaio sobre Bloch<sup>3</sup>, sendo considerado como um dos críticos mais corrosivo da cultura ocidental-cristã.

Em Ernst Bloch está presente uma confiança na ação revolucionária, cumprindo a utopia papel importante; ela faz parte dos instrumentos necessários para a mudança da vida cotidiana, orientada para um futuro melhor. É por essa razão que as idéias “incongruentes”, “irrealizáveis”, “utópicas” causam tanto assombro às classes dominantes, que temem que essas idéias se expandam e se concretizem.

Vemos neste autor um pensamento instigador, permitindo que repensados problemas e questões pertinentes à Filosofia da Libertação. Nesse sentido, por ser um pensamento essencialmente crítico, a obra de Bloch permite estabelecer um real diálogo com a Filosofia latino-americana sob a ótica ligada à problemática do homem situado; isto é, às questões político-econômico-tecnológicas. Nesse sentido, parece ser possível ler a obra de Bloch a partir de uma ética material de vida, tal como é desenvolvida por Enrique Dussel em sua *Ética e libertação*, “ética crítica a partir das vítimas (pois) são as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo<sup>4</sup>. Eis aqui o campo fecundo da utopia. Encontramos em Bloch, portanto, uma reflexão aberta à realidade latino-americana, permitindo que, como interlocutor, possamos nos situar quanto à prática utópica dos que lutam por mudanças qualitativas da sociedade. É

preciso, portanto, que analisemos detalhadamente o conceito de esperança concreta, pois assim podemos deixar de lado concepções idealistas, onde o futuro é aguardado sem que o presente seja levado em consideração. A esperança concreta tem suas raízes antropológicas nas insuficiências humanas, por exemplo, na fome e no sonho. A fome, como pulsão básica mais confiável que vida a autopreservação, pode levar à construção (ideal) de uma sociedade onde a abundância e o bem-estar sejam constantes para todos os homens (PE, 11, 68-70); o sonho, por sua vez, quando é sonho diurno, de-olhos-abertos, permite ao homem lançar-se para o futuro, buscando o não existente, mas que poderá existir, dependendo de seu engajamento para que se tome real (PE, 11, 88-114).

## 1. A esperança concreta

O Princípio Esperança é um desafio para a necessidade de uma recuperação do sentido positivo da utopia, passando desde as denúncias dos utopistas do Renascimento até a prática político-social dos socialistas utópicos (ver, especificamente no vol. 11 do PE, o capítulo 36, “Liberdade e ordem, esboço das utopias sociais”). Segundo a linha de reflexão de Bloch, a utopia não é algo fantasioso, simples produto da imaginação, mas possui uma base real, com funções abertas à reestruturação da sociedade, obrigando a militância do sujeito, engajado em mudanças concretas, visando à nova sociedade. Assim, a utopia se torna viável à medida que possui o explícito desejo de ser realizada coletivamente. Bloch defende que, embora as utopias estejam presentes na vida do homem em

<sup>2</sup> E. BLOCH. *O Princípio Esperança*. Vol. I (Tradução de Nélio Schneider) e Vol 11 (Tradução e notas de Werner Fuschs). Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ, 2005-2006 - no momento da conclusão deste trabalho, foi publicado o m volume do PE pela Contraponto Ed. Utilizamos, aqui, o vol. m de *Le Principe Espérance*. Paris: Gallimard, 1991 (O *Princípio Esperança* foi escrito durante o exílio no Estados Unidos, no período de 1938 à 1947, sendo revisto em 1953 e 1959, com publicação definitiva em 1959 pela Ed. Suhrkamp Verlag de Frankfurt an Main). Abreviaremos por PE, I; PE, 11; PE, m, seguindo-se a respectiva página.

<sup>3</sup> L. HURBON. *Ernst Bloch, utopie et espérance*, p. 11.

<sup>4</sup> E. DUSSEL. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 501. Marc Maeschalck ressalta que nessa obra Dussel interpela as grandes tendências da ética contemporânea, colocando em questão sua relação negativa à dimensão “material” dos valores (M. MAESSCHALCK. *Normes et contextes*, p. 18, n. 7).

todos os momentos, ela só se realiza plenamente no marxismo; ali encontramos a base real para serem eliminados os elementos puramente abstratos da utopia, sendo a única utopia capaz de superar as profundas contradições do sistema capitalista. É, por isso que, ao analisar a relação entre marxismo e antecipação concreta, Bloch afirma que “engajar-se no pensamento do que é justo é uma determinação que precisa persistir mais do que nunca” (PE, 11, 174).

Todavia, são imprescindíveis que existam condições materiais para a concretização do socialismo como utopia, superando, assim, as atitudes abstratas por atitudes concreto-revolucionárias. Daí ser necessária uma análise das possibilidades concretas de realização da revolução socialista, a qual obriga, pelas funções de consciência antecipante, a um otimismo militante para a construção do ainda-não-consciente (ver em PE, 11, 115-176, a discussão sobre “a descoberta do ainda-não-consciente” e a análise sobre “a função utópica”). Bloch demonstra que a realização do ainda-não-consciente só ocorrerá na própria realidade a ser transformada. Aqui se insere a bem fundamentada análise que Bloch faz das teses de Marx sobre Feuerbach (PE, 11, capítulo 19 - “A transformação do mundo ou as *Onze Teses* de Marx sobre Feuerbach”, p. 246-282.), onde destaca, principalmente, a grande relevância dessas Teses para a compreensão filosófica da práxis revolucionária, pois “a humanidade socializada, aliada a uma natureza mediada por ela, significa a reconstrução do mundo como pátria ou lar” (PE, I, 282). A interpretação de Bloch às teses sobre Feuerbach esgata uma tradição marxiana, freqüentemente escamoteada pelos marxistas ortodoxos, qual seja, a questão do humanismo. Daí a necessidade de se compreender o **para quem** dessa práxis, que nos leva ao humanismo marxista: somente no marxismo se visualizam as condições materiais objetivas para a realização da utopia como humanismo concreto, questão que coroa a análise blochiana de esperança (PE, 11, capítulo 55 - “Karl Marx e a dignidade humana”).

O homem vive, reside ao tempo. Como encontrar, porém, a certeza e a felicidade no mundo? Não podendo aceitar uma situação de eterna dominação, não satisfeito com o tipo de vida em que está situado, busca o homem, o melhor. Bloch volta sua atenção para este dado humano. Por isso, é censurado e destrutado como revisionista por uns e idealista, por outros. Sobrevive, porém, às polêmicas como o autêntico filósofo da esperança concreta. Para ele, a esperança, corporificada na revolução social, anima o homem para além de si mesmo, para além do que existe neste momento, para o que ainda-não-é-consciente, mas que será.

Por esta razão, a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente. Ao contrário, ele capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela. A transposição efetiva conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história (PE, I, 14).

Esta citação, retirada do prefácio de PE, já refuta, preliminarmente, uma interpretação de que suponha ser Bloch pensador metafísico, desligado de todo acontecimento político-social, que, de forma alguma corresponde à realidade. Exatamente por ter como preocupação principal, fundamentar a utopia, o princípio dinâmico, orientador para o **Novum** e o **Ultimum**, critica duramente aqueles que devaneiam, apegados a um futuro pensado de forma abstrata, sem haver indicação histórica alguma de seu porvir.

A figura de Bloch é, senão contraditória, pelo menos polêmica no âmbito da filosofia marxista. Defensor incontestado do marxismo, com uma rápida passagem por uma sociedade socialista, a República Democrática Alemã, condenado por uns, defendidos por outros, gera, nos seus últimos anos de vida, uma grande discussão sobre a influência de seu pensamento na construção de uma sociedade realmente socialista.



Como observa C. Luzemberg<sup>5</sup>, a filosofia de Bloch é objeto da crítica marxista porque ele assume a utopia como categoria determinante para o agir político. Concordando com Dick Howard<sup>6</sup>, não se pode colocar uma camisa de força, numa atitude esquemática, nas ações e teoria de Bloch. Ele é, dependendo da questão que se apresente, ortodoxo ou heterodoxo. Seguidor incontestado da teoria marxista, se permite, porém, abordá-la com independência, não a repetindo mecanicamente, mas se posicionando, extraindo novas interpretações. Sistemático e engajado nas lutas e na vida intelectual de seu tempo, foi perseguido no início pelos facistas e depois pelos comunistas ortodoxos. Defensor do comunismo da Terceira Internacional, mas tecendo críticas quando achava necessário, recebeu, por isto, censuras tanto da direita quanto da esquerda.

Bloch, opostamente aos considerados ortodoxos, aqueles que seguem dogmaticamente a teoria marxista, tem a coragem de reconhecer a necessidade de se repensar o marxismo em pontos centrais. Segundo ele, os marxistas ortodoxos defendem, também, a idéia da necessidade de uma nova sociedade (socialista), embora pensem que isto acontecerá pelo mecanismos irreversíveis da história. Para eles, as engrenagens sociais e os conflitos entre as classes levarão inevitavelmente a uma sociedade sem classes. Bloch afirma, porém, que a marcha para a humanização, para o da Liberdade, exige uma libertação das classes trabalhadoras, eliminando-se qualquer resquício de alienação. E Bloch é contundente ao relacionar marxismo e humanismo: o conceito de valor "humanidade" ainda é perfeitamente mantido por Marx. (...) A expressão 'humanismo real', com que inicia o prefácio de *A sagrada família*, é abandonado na *Ideologia alemã*, em conexão com a rejeição do último resto da democracia burguesa, com a obtenção do ponto de vista proletário revolucionário, com a criação do materialismo histórico dialético. (...)

Quanto mais científico o socialismo, tanto mais concreta é justamente a sua preocupação com o homem como centro, e a anulação real de sua auto-alienação como alvo (PE, I, 260-261).

Nesta citação encontra-se um dos exemplos comprovadores da diferença entre a interpretação blochiana e a dos marxistas ortodoxos, que buscam uma cientificidade, negando, muitas vezes, a validade de serem levantadas questões sobre o homem e sobre a sociedade socialista-humanista, prevista por Marx. A esperança, segundo Bloch, respaldado em sua concepção materialista dialética, funda-se numa realidade material que, por sua vez, orienta-se para o futuro utópico. Para Bloch, em toda grande filosofia está presente o elemento esperança; mas, a esperança não pode ser confundida com a espera contemplativa, nem com uma crença abstrata, pacientemente quietista. A esperança é orientada para um fim - o Novum.

Um futuro do tipo autêntico, aberto como processo, é inacessível e estranho a toda mera contemplação. Somente uma maneira de pensar direcionada para a mudança do mundo, que municia com informação este desejo de mudança, diz respeito a um futuro que não é feito de constrangimento (futuro como o espaço de surgimento inconcluso diante de nós) e um passado que não é feito de encantamento. Por isso, o decisivo é que apenas o saber como teoria-práxis consciente diz respeito ao que está em devir e que, por isto mesmo, é passível de decisão (PE, I, 18).

O prefácio de *O Princípio Esperança* (PE, I, 13-28) é verdadeira síntese do pensamento de Bloch relativamente às questões da utopia e esperança; ali está presente sua preocupação quanto ao problema de saber qual o tipo de esperança que o marxismo inspira: de um lado, é uma leitura científico-dialética da totalidade capitalista; de outro, vai muito além,

<sup>5</sup> C. LUZENBERGER. *Narrazione e utopia: saggio su Ernst Hloch*, p. 15.

<sup>6</sup> D. HOWARD. "Marxisme et philosophie concrete: situation de Bloch", p. 37.

apontando para um futuro possível, sem com isso, reduzir-se a uma visão idealista, numa mera contemplação da realidade existente. O marxismo, segundo Bloch, é uma teoria que se orienta para a maior realização humana, ou seja, a transformação qualitativa da sociedade, vencendo as barreiras da opressão e da alienação.

Algumas condições básicas são necessárias para que essa esperança não seja mais um termo jogado, ideologicamente, à classe trabalhadora, visando mantê-la ainda mais dominada pelo capitalismo. A utilização de um princípio abstrato, qual nova religião, afastaria as classes trabalhadoras das lutas concretas por uma nova sociedade. Evitando um tal tipo de interpretação, Bloch afirma que a esperança concreta só é realizada com a participação da classe trabalhadora, humanizando a própria sociedade. Já antecipando O *Princípio Esperança*, Bloch escreve no *Espírito da Utopia* (1918, obra revista em 1923), que “é penetrando no fenômeno da esperança do futuro que o mundo, no *focus imaginarius*, na parte mais escondida e inteligível de nossa subjetividade, faz sua aparição”. O privilégio à imaginação, ao subjetivo, o apelo à vontade do homem pela esperança, possibilita que teses desse nível possam ser criticadas por um excesso de romantismo e idealismo. A própria renovação, porém, atuando no marxismo, levanta temas como subjetividade e futuro, apresentados de uma forma radical.

A nossa época é a primeira a possuir os pressupostos socioeconômicos para uma teoria do ainda-não-consciente e do que está relacionado a ele no que-ainda-não-veio-a-ser do mundo. O marxismo sobretudo foi o pioneiro em proporcionar ao mundo um conceito de saber que não tem mais como referência essencial aquilo que foi ou existiu, mas a tendência do que é ascendente. Ele introduz o futuro na nossa abordagem teórica e prática da realidade (PE, I, 141).

Nessa mesma perspectiva, Bloch observa que “Marx investiu mais de nove décimos de seus escritos na análise crítica do agora, abrindo relativamente pouco espaço para *adjetivações* do futuro” (PE, II, 175). Todavia, ressalta: faltam conscientemente as *adjetivações* propriamente ditas do futuro (...), e faltam conscientemente pela exata razão de que toda a obra de Marx serve ao futuro, sim, porque na realidade só pode ser compreendida e concretizada no horizonte do futuro, mas não como futuro pintado em cores abstrato-utópicas. Pelo contrário, como futuro que é iluminado de forma materialista-histórica sob e a partir do passado e da atualidade, portanto, das tendências atuantes e persistentes, a fim de ser dessa maneira um futuro conscientemente moldável (PE, II, 175-176).

Críticos já haviam encontrado o caráter utópico do marxismo, identificando-o como um utopismo abstrato, negativo. Bloch, em sua tarefa revalorizadora da utopia<sup>7</sup>, atribui, também, tal conceituação ao marxismo; todavia, numa atitude positiva, pois o fundamental é o futuro, um futuro que não se realiza por fatalidade, num historicismo vulgar, mas por uma necessidade histórico-concreta. De um lado, a esperança não é uma espera passiva, mas se dá através de uma construção, onde o passado e o presente contribuem para o surgimento do novo; de outro, exige a participação de todos os homens, engajados no processo revolucionário. Na texto *Direito natural e dignidade humana*, de 1960, Bloch precisa que o marxismo descobre no ser social do próprio proletariado o processo do qual é preciso tomar consciente a dialética real para chegar à teoria da prática revolucionária e, pois, à práxis do ideal revolucionário. O ideal é aqui posto pela tendência, não pela abstração de uma teoria, e retificada pela práxis da tendência, a níveis mais e mais profundos da realidade<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> E. BLOCH. *L'esprit de l'utopie*, p. 216.

<sup>8</sup> E. BLOCH. *Droit naturel et dignité humaine*, p. 201-2.

Bloch SÓ admite a revolução criada pela imaginação, quando for posta em prática, retificada, por sua vez, pela práxis (embora o ideal revolucionário permaneça nesse processo). Quem anima a revolução é a esperança que o homem tem de um mundo melhor<sup>9</sup>. Permanece, assim, o próprio princípio da necessidade utópica de mudança: a esperança de um futuro melhor, a nova sociedade. Bloch, ao mencionar o projeto de esperança, o *Novum*, guiado pelos princípios fundamentais do marxismo, apresenta o socialismo, como realização total da Nova Sociedade. Ele indica limites no pensamento marxiano, quanto à ideais que, embora não realizados, clamam por realização. A práxis transformadora exige, por seu turno, uma inspiração obtida, sem dúvida, nesses ideais que, apesar de não realizados, mantém seu grau de apelo, atraindo principalmente os ofendidos e oprimidos em busca de justiça, liberdade, solidariedade. Neste aspecto, a “herança tricolor: liberdade, igualdade e fraternidade” é mais uma norma do que propriamente um fato histórico, embora se faça presente aqui e ali, onde haja o processo revolucionário<sup>10</sup>.

Uma nova questão se impõe, quando se investiga como a esperança concreta surge, se por um critério puramente subjetivo, ou se por condições objetivas. A esperança, muito embora tenha um princípio subjetivo, é fundada na práxis histórica, pois as condições sociais apontam em direção ao futuro que, imaginando, se toma real a partir da análise do presente e do passado. Manter os momentos estanques será admitir, ou a irreversibilidade da história (numa atitude francamente pessimista quanto à força histórica do homem - o homem sujeito da história), ou um individualismo frustrante (onde a força do homem só é compreendida em função de homens “eleitos”, únicos fazedores da história).

Partindo-se, portanto, da idéia de que a esperança concreta não se esgota em uma realização

particular, mas estimula constantemente a ação do homem que constrói o futuro, entende-se o porquê do predomínio do espírito utópico sobre o factua<sup>1</sup>. Não se pode, entretanto, permanecer apenas no aspecto da imaginação, exigindo-se a sua realização, corrigida, posteriormente, por novas realizações. Isso indica que a esperança concreta não realizada deixa um vazio no homem. A esperança aparece nas mínimas atitudes humanas (mesmo naquelas em que o sujeito, conscientemente, não aceita mudança): na busca da alimentação, do vestuário, da habitação, do direito ao trabalho, buscando-se atingir uma sociedade verdadeiramente humana (questão central da ética material de vida).

Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser: este não é apenas o traço básico da consciência humana, mas, refitificado e compreendido concretamente, uma determinação fundamental em meio à realidade objetiva como um todo. Desde Marx não existe mais investigação da verdade e nem juízo realista que possam esquivar-se dos conteúdos subjetivos e objetivos da esperança no mundo (PE, I, 17).

A questão que hora se apresenta, um dos problemas fundamentais do pensamento blochiano, é saber da possibilidade de compreender a importância do aspecto subjetivo, no movimento objetivo da história. Se a esperança é o princípio pelo qual o homem supera subjetivamente o real, ultrapassando-o no momento que permite a tensão para o futuro, isto não significa afirmá-la como princípio abstrato; embora seja um “vivido” subjetivo, o futuro deve ser construído objetivamente sobre condições históricas. A questão se reveste de complexa dificuldade, pois implica a relação dialética entre o sujeito e o objeto<sup>11</sup>. No caso da esperança, acrescenta-se um outro problema:

<sup>9</sup> Nesse sentido, Dussel, afirma, com razão, que “Bloch desenvolveu durante toda a vida o momento crítico positivo do projeto de libertação” (E. DUSSEL, op. cit., p. 457 - grifo nosso).

<sup>10</sup> E. BLOCH. *Droit naturel et dignité humaine*, p. 158.

<sup>11</sup> Veja-se o estudo de Bloch sobre Hegel (de 1949, com versão aumentada em 1962): *Subjet-objet*, especialmente o Capítulo 25 - “Dialética e esperança” (p. 483 ss).

compreender como um estado subjetivo pode relacionar-se com o ainda não acontecido.

Se o mundo presente está se fazendo, é porque este limite pressupõe a existência de uma possibilidade real; a esperança nasce, portanto, da própria impotência e imperfeição humana. Eberhard Braun, contemporâneo de Bloch na Universidade de Tübingen, afirma acertadamente que a esperança é, para Bloch, um princípio, não um simples estado subjetivo da consciência: como princípio, ela caracteriza justamente uma certa concepção objetiva de mundo. [ ... ] A esperança e porvir não poderiam encontrar o terreno se não fossem fundamentados na realidade, o que significa para Bloch: na matéria<sup>12</sup>.

Uma das tarefas de Bloch consiste em explicitar o princípio esperança como um instrumento objetivo para o homem construir um futuro concreto. Se o futuro ainda-não-é-acontecido, como se esperar pelo que não é, numa esperança correta? Se, como frisa Bloch, a esperança por si só não é a garantia para o surgimento do novo, é porque ela deve ser baseada em um processo transformador, o qual é identificado como o otimismo militante. Onde se pode inferir que, se o futuro não é algo que passivamente deve ser esperado, há um elemento que intervém na esperança, orientando-a: a razão. Na fórmula blochiana: "a razão não pode florescer sem a esperança, nem a esperança pode falar sem a razão; ambas em uma unidade marxista" (PE, 111, 549); indica assim, o papel ativo da esperança esperada.

A esperança pelo ainda não-ser implica num engajamento para sua real e possível concretização, mediado, por conseguinte, por uma ativa e racional esperança, a *docta spes*, a "esperança compreendida em termos dialético-materialistas" (PE, I, 20).

Percebe-se, assim, que a esperança não é um princípio meramente psicológico, mas uma fundamental determinação da realidade objetiva em geral.<sup>13</sup> Por que aspirar a mudança? Qual a origem desta aspiração? Como ela se concretiza? Constantemente, existe a referência à esperança concreta (numa clara oposição à crença cega, passiva) como algo ontologicamente humano. Segundo Bloch, a esperança encontra-se no limiar da insatisfação do homem perante a sua condição histórico-social. É assim, por exemplo, que se pode afirmar, após analisar os limites humanos, que é muito bom o homem ser imperfeito, diferenciar-se dos animais por não ser acabado, pois só assim pode fazer algo.

É nossa grandeza, como homens, de não termos nascidos completos, não apenas enquanto crianças, mas também enquanto espécie. Por outro lado, também é duro para nós de se ver compreendido como processo de devir que avança tão lentamente<sup>14</sup>.

Esta contradição humana orienta o caminhar do homem: sentir-se incompleto e, ao mesmo tempo, não saber para onde ir. Nesse caminho pode cair no viver-por-viver, ou, estimulado pela esperança, fazer-se constantemente, pois "também o homem maduro, sempre que não é um miserável ou inculto, aperfeiçoará constantemente sua vida, não a terminará nunca" (PE, 111, 14). A insatisfação consigo mesmo faz com que a pessoa se oriente para o futuro, sem o qual sua vivência se assemelharia à dos próprios animais. Como já observaram Marx e Engels, os homens, diferentemente dos animais, produzem os seus meios de existência, produzindo imediatamente a sua própria vida material<sup>15</sup>. A insuficiência orgânico-humana com que o ato de viver seja um ato histórico, onde o ontem, o hoje e o amanhã não sejam apenas dias que ocorrem sem sentido.

<sup>12</sup> E. BRAUN: "Possibilité et non-encore-être: l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être", p. 158. Veja-se também S. ZECCHI. *Ernst Bloch: Utopia y esperanza en el comunismo*, p. 219, onde o autor tenta explicitar o sentido de realidade objetiva da esperança, definida pela relação matéria-possibilidade-objetivo-real.

<sup>13</sup> Sobre este tema, ver W. HUDSON. *The marxist Philosophy of Ernst Bloch*.

<sup>14</sup> E. BLOCH. *Sujet-objet*, p. 483.

<sup>15</sup> Cf. MARX e ENGELS. *A Ideologia Alemã*, 1. p. 19.

A esperança não é, para Bloch, conceito negativo que nasce do sentimento da importância humana; ela se manifesta no próprio movimento do sujeito para o ainda-não-consciente, o “que ainda não-veio-a-ser”, confrontado com os antagonismos e contradições do presente. Este confronto confere à esperança a concretude, pois o seu conteúdo só pode ser encontrado, não em uma transcendência, onde os absurdos do mundo são explicados, mas nas próprias contradições históricas da humanidade. O *Novum*, assim, deixa de ser algo puramente esperado, numa atitude cômoda de aguardar, mas é buscado com afinco, através do esforço construtor, por algo que valha realmente a pena fazer: uma morada digna do homem. É a esperança animando todo e qualquer movimento social dos oprimidos, pois eles sabem que algo melhor é possível. Como precisa Bloch, “o que é desejado utopicamente guia todos os movimentos libertários” (PE, I, 18). A esperança é instrumento objetivo, ajudando o homem a superar o medo das conseqüências de um possível ato libertador, além de ajudá-lo a superar a atitude niilista de negação do mundo.

Pulsões históricas e a esperança: a fome e o sonho acordado o homem é um vasto campo de pulsões, as quais não podem existir sem o suporte corporal (PE, 11, 52 ss.). Segundo Bloch, existem diferentes concepções da pulsão fundamental no homem entre elas, o instinto sexual, o instinto de poder. Todavia, “a autopreservação - tendo a fome como expressão mais evidente - é a única pulsão fundamental que dentre as várias, seguramente merece este nome” (PE, 11, 69). A carência humana, manifestada no próprio ato de o homem situar-se no mundo, faz com que todas as relações sejam problemáticas, inclusive o ato de comer. Para Bloch, a primeira raiz da esperança está no ato de o homem ter consciência da fome que, dentre todas as necessidades, é a mais urgente.

Um ser humano sem alimento perece, enquanto é possível viver sem desfrutar do amor pelo menos por algum tempo. (...) Mas o desempregado que está sucubindo, que há dias nada comeu, realmente foi levado à situação de necessidade mais antiga de nossa existência e a torna visível (PE, 11, 68).

Parece uma ingenuidade citar um fato tão corriqueiro como sendo uma das tensões básicas do homem, a “primeira raiz da esperança”. O problema do homem concreto resume-se, no entanto, nisto: saber o que vai comer, no amanhã, mas hoje. A luta pela subsistência passa, em primeiro nível, pelo estado de pura necessidade biológica. Então, o que há de mais filosófico do que preocupar-se com o homem situado em seus problemas mais angustiantes? O discurso filosófico não pode idealizar o homem, falar do homem abstrato, escamoteando a realidade social, tema este visto sob a perspectiva da ética material de vida como fundamental<sup>16</sup>.

O viver supõe um mínimo de condições, afim de que o corpo se mantenha forte. Assim, como não são muitos os que podem comer uma vez por dia, a questão que se apresenta ao homem é a de saber “como permancer saudável, como se alimentar bem e barato” (PE, 11, 10). A simples constatação de que a fome é originária faz da busca do alimento para o hoje uma luta, pois o homem tem consciência de que não é possível colher só para um dia, devendo prover-se para o amanhã. Providências devem ser tomadas a fim de prevenir a fome, que vai reaparecer, gerando daí a produção do modo de vida do homem, o que, com o aumento da população, “pressupõe a existência de relações entre indivíduos”<sup>17</sup> condicionados pela própria produção.

A busca do que comer constitui, inicialmente, um enfrentar o mundo; não são suficientes sonhos

<sup>16</sup>É assim que compreendemos a ética subjacente e implícita da análise econômica que Marx faz do capitalismo, uma ética material de vida, visto que “a atitude humana escolhida por Marx não é portanto geral e abstrata, pois ela tem um destinatário preciso: ela se dirige exclusivamente para os dela têm necessidade” (PE, I11, 537), os excluídos e vítimas do sistema.

<sup>17</sup> MARX e ENGELS. *A ideologia Alemã*, I, p. 19.

escapistas, como os apresentados pelo paraíso denominado Cucana pelos ibéricos, Cocagne pelos franceses, país de Jauja pelos alemães; sem esforços, os homens teriam satisfeitos os apetites com abundância de alimentos, onde “todas as coisas e todos os sonhos estão disponíveis como bens de consumo” (PE, II, 29-30). Nessas “utopias populares”, estão presentes os primeiros críticos a uma sociedade opulenta. Pelo fato de os pobres terem sido deixados fora do processo histórico, elaboram sonhos escapistas: pelo menos sonhando, não passam fome, já que esperam por um mundo melhor onde haja abundância de alimentos. Imaginam um mundo, que não o presente, onde a fartura seja uma constante, onde os próprios alimentos se anunciem - “gansos quentinhos, quentinhos”. “O povo prosseguiu desenhando alegremente seu conto de fada mais nutritivo, seu modelo utópico mais marcante” (PE, II, 30).

Uma saída escapista, sem dúvida, para resolver um problema concreto é o sonho de um mundo melhor. A ineficiência disto, no entanto, consiste em jogar, não no futuro possível, mas na pura abstração inalcançável, a solução de um problema concreto. Permanece, contudo, mesmo por trás da apresentação de um mundo dionisíaco, uma leitura negativa, onde se denuncia a situação de fome em que grande parte da população vive.

A fome revela-se como real instrumento para mostrar os limites do homem. É bom lembrar como o princípio esperança está ligado ao ato de o homem perceber-se não isolado no mundo (embora a sensação da fome seja individual), pois o que um come pode ser consumido por outro. Há, portanto, a abertura para a presença do outro. Alguns, porém, alimentam-se demais: “um corpo saciado não precisaria se lamentar” (PE, II, 29),<sup>18</sup> podendo até gerar o

aniquilamento de seu ser, ao ter uma existência parasitária e vegetativa.

Outros, pouco, ou nada, têm para comer. Quem mais sofre é o que não tem o que comer; para este, cada dia é um drama que se repete, numa busca insana, enlouquecedora pelo alimento. “A queixa da fome é e fato a mais forte, a única que pode ser apresentada sem rodeios” (PE, I, 68).

Tendo o homem se saciado biologicamente, pode preocupar-se com outros problemas de ordem material e espiritual. Reza a tradição filosófica, que é condição inicial para o filosofar o homem ter satisfeitas as suas necessidades básicas. Pelo ato de nutrir-se, o homem percebe o seu semelhante, o rosto do outro, pois, mesmo na busca incessante pelo alimento, procura-o não apenas para si, mas para sua família, filhos, parentes, amigos ... Este perceber consciente, de que também o outro deve alimentar-se, possibilita o surgimento dos primeiros esboços de utopias sociais: se existem alguns que comem muito, e outros que nada comem, é porque persiste um clima de injustiça social. Apenas numa sociedade fraterna, solidária, igualitária, em nível internacional, as distorções, como a fome, serão eliminadas, isto é, quando os homens poderão produzir, de acordo com suas capacidades e consumir, segundo suas necessidades<sup>19</sup>.

A questão da fome, embora não resolvida em sua conotação prática, leva a uma outra. Suponha-se que o homem tenha satisfeito os seus desejos de ordem biológica, mas continue insatisfeito com a sociedade, com o tipo de vida que leva. Este homem sonha. Através do desejo, o homem representa algo melhor estimulando a ação. Como isto é possível, se o homem está por todos os lados, presos a fortes cadeias? Somente sonhando. Não um sonho que se volte para o passado, tal como é analisado por Freud, mas um

<sup>18</sup>É nesse sentido que a crítica de Bloch à psicanálise deve ser entendida: “as preocupações de encontrar alimento era para Freud e seus clientes a mais sem fundamento. O médico psicanalista e sobretudo seu paciente provêm de um estrato médio que até recentemente não precisou se preocupar muito com estômago” (PE, I, 68).

<sup>19</sup>E. Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, p. 225.

sonho-de-olhos-abertos, o sonho diurno, o sonho acordado<sup>20</sup>, pois, “nenhum ser humano jamais viveu sem sonhos diurnos, mas o que importa é saber sempre mais sobre eles, e, desse modo, mantê-los direcionados de forma clara e solícita para o que é de direito” (PE, 11, 14).

Precisando que o sonho diurno não é um prelúdio do sonho noturno (PE, 11, 89 ss.) -para a psicanálise não há diferença, pois os sonhos acordados são esboços dos sonhos noturnos-, Bloch pretende mostrar a autonomia do sonho diurno que é o esboço, não do sonho noturno, mas de antecipação concreta do futuro. Seu conteúdo é a realidade presente, embora o indivíduo, utilizando-se apenas da imaginação, construa a antecipação do futuro, passando desde o sonho mais infantil e rudimentar até o mais responsável, lúcido, ativo e engajado na realidade.

O sonho diurno possui quatro características (PE, I, 89 ss.): em primeiro lugar, ele parece como uma técnica que o homem possui para se distinguir do presente imediato e esboçar de maneira imaginária uma outra situação; o autor do sonho diurno é animado pela vontade de um mundo melhor; essa consciência varia segundo a intensidade da própria vontade, levando até a projetos concretos. A segunda característica do sonho diurno (tão ligada à primeira que Bloch apresenta no mesmo bloco de características) está relacionada a sua crítica à análise freudiana de sonho noturno, onde o Ego é eliminado; o Ego, no sonho diurno, está sempre presente. Portanto, a imaginação atua com a permissão da consciência; é um ato em que a reflexão toma parte, estando guiado pela sabedoria da experiência. Em terceiro lugar, no sonho diurno busca-se sempre a melhoria do mundo e do cotidiano; aqui o homem não se prende apenas a sua individualidade, mas engloba outros egos; isto é, em comunidade com os outros eus e busca a perfeição

do mundo. O sonho diurno possui, portanto, dimensões utópicas, pois a consciência se dirige para um mundo novo e bom, para “a melhoria do mundo”. Finalmente, no sonho diurno persegue-se o objetivo visado até o fim. Desta forma, aquilo que era apenas aspirado toma-se uma expectativa, renunciando-se a toda satisfação fictícia ou à sublimação. Por esta razão, o sonho diurno tem um conteúdo de esperança utópica, pois, como persegue resolutamente seu fim, não pode ser confundido com a ilusão; ele é acompanhado de reflexão, na qual a imaginação utópica se abre para um mundo ainda imaginário de uma possibilidade concretizável. Todavia, se todos os homens sonham, nem todos, porém, sonham com o possível.

A pessoa fraca apenas sonha sem sair de si. A pessoa valente atua, sua força se projeta para o exterior. Se o valente não se limita a girar em torno de si mesmo, ele também tem o seu sonho. Também ele projeta para o exterior os desejos e objetivos que, em princípio, só se encontram em sua cabeça (PE, 111, 126).

## Esperança e utopia

Como vimos, segundo Bloch, a esperança é algo tipicamente humano, pois permite que o homem transcenda o real ao superá-lo. Os limites da esperança encontram-se na própria imperfeição humana. Assim, aqueles sonhos escapistas tentam resolver uma questão fundamental para o homem; encontrar uma sociedade onde não haja a fome. Por outro lado, os sonhos diurnos permitem aspirar, concretamente, por uma sociedade justa. A esperança, atuando sobre uma realidade objetiva que virá, permite ao homem uma saída para o futuro. Bloch deixa claro, porém, que essa saída não ocorrerá gratuitamente, mas por um processo, onde estejam engajados todos os militantes,

<sup>20</sup>Para um melhor entendimento da relação entre a teoria psicanalítica e o pensamento de Bloch, veja-se C. PIRON-AUDARD. *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch*, p. 109-120.

entre eles os filósofos, para a construção do devir. Segundo ele, os princípios da esperança abrem caminho para a compreensão ontológica do ainda-não-consciente, permitindo verdadeiras antecipações do futuro. Para Bloch, "só o marxismo impulsionou a teoria prática de um mundo melhor, não para esquecer o mundo existente, como ocorria na maior parte das utopias sociais abstratas, mas para o transformar econômico-dialeticamente" (PE, m, 494-5).

A análise dos princípios originários da esperança permite-nos compreender que ela é constitutiva do ser humano, não como uma espécie de essência abstrata, mas sim acontecendo na prática social daqueles que buscam modificar o estado de coisa vigente. Nesse sentido, a esperança concreta é fundada na realidade humana, sem, contudo, negar as contradições que pertencem à própria condição histórica do homem. Este é o conteúdo ético da utopia<sup>21</sup>

A abordagem blochiana do tema "utopia"<sup>22</sup> permite que se perceba como a busca por uma nova sociedade é algo que sempre interessa às classes populares, àquelas que sem nada terem a perder, porque nada possuem,<sup>23</sup> reivindicam seus direitos enquanto homens: a liberdade, a igualdade e a fraternidade, valores que permanecem restaurados, sendo orientadores de uma práxis transformadora da sociedade, à medida que não são tomados apenas num sentido jurídico-formal, mas numa realização concreta. Há algo que anima o movimento social das classes populares, algo que não se resume só no desejo inconsciente de querer só o que seja diferente. A

organização e a luta dos oprimidos, embora as condições histórico-materiais ainda não estivessem amadurecidas serviram como instrumento para abalar as estruturas fechadas das sociedades. Segundo Bloch, questionar sobre a utopia implica, também, pensar sobre nossa existência. Ele, já tinha situado esta questão no *Espírito da Utopia* de maneira bem radical.

A questão sobre nós mesmos é o único problema, a resultante de todos os problemas do mundo. O princípio fundamental da filosofia utópica é a apreensão em todas as coisas do problema do Ele e do Nós, pórticos de retorno, que se abrem, como num bater de asas, através do mundo [ ... ] Só assim a filosofia começa, enfim, a não ser somente conscienciosa, mas a pressentir porque tomar consciência. Sua memória, seu messianismo, sinteticamente *a priori*, criam, enfim, o reino da única verdade verificável. No mundo, contra o mundo e sua magra verdade factual, a filosofia começa a procurar, a ativar e a cumprir os traços e as aproximações concêntricas da utopia<sup>24</sup>.

Já se pode perceber a posição de Bloch ao afirmar a possibilidade da utopia como condição verdadeiramente humana. O conteúdo da utopia implica colocar em questão o próprio homem. A idéia de um mundo melhor orientou ações concretas visando a transformá-la em realidade, sucedendo daí freqüentes fracassos. Desses insucessos advém o sentido pejorativo e irônico atribuído à utopia. Afirma-se, de modo geral, que as utopias, cuja realização foi tentada, fracassaram; outras, nem saíram dos livros. As críticas à utopia, enquanto forma de pensar abstrato, estão ligadas,

<sup>21</sup> Fazendo uma aproximação sintética das ofertas e demandas das éticas, Maeschalck ressalta a existência de éticas que "privilegiam o caráter auto referencial da justificação ética seja colocando valores cardiais, possibilitando a garantia de um campo de ação da pessoa na sociedade (paz, segurança, tolerância), seja formulando convicções susceptíveis de levar à utopia criativa da vida boa com o outro, utopia da qual ela é portadora pelo fato mesmo de seu poder de composição e de alianças com seus semelhantes" (M. MAESSCHALCK. Op. cit., p. 19-20).

<sup>22</sup> Em uma conferência proferida na Universidade de Tübingen, em 1967, dirigindo-se a estudantes alemães desejosos de se iniciarem nos conceitos elementares de sua filosofia da utopia, Bloch condensou ao máximo suas teses expressas nos três tomos de *O Princípio Esperança* em uma linguagem simples e compreensível para todos: "o lugar, o topos da utopia e a significação da utopia em geral" (apud MUNSTER. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, p. 44).

<sup>23</sup> Lembremos o famoso aforisma do *Manifesto Comunista*: os proletários nada têm a perder: só têm a ganhar em um processo revolucionário (cf. K. MARX e F. ENGELS. *Manifesto comunista*. p. 30).

<sup>24</sup> E. BLOCH. *L'esprit de l'utopie*, p. 250.



filosoficamente, a uma abordagem “objetivista” da realidade. Por isso, afirma-se que a utopia ignora os fatos, escapando à objetividade do mundo, ao tentar subordinar a realidade a esquemas e planos abstratos, sendo, assim, puramente subjetivista. Nesse aspecto, ao recusar o conhecimento objetivo da realidade, por não poder “falar” sobre ela, a utopia parece ser irracional, imatura, não conseguindo estabelecer os limites do possível. Assim, as utopias são apresentadas também pelo senso comum, como irrealizáveis, não objetivas, irrealistas, não práticas, abstratas, etc.

Contudo, ressalta Bloch, toda utopia abala a segurança dos defensores do *status quo*. No seu estudo sobre o pensamento de Ernst Bloch, W. Hudson chega à pertinente observação de que os críticos consideram a utopia “não é apenas irrealista e impraticável, mas potencialmente perigosa”.<sup>25</sup>

A utopia é escrita com o explícito desejo de que se realize, senão já, pelo menos num futuro. Nela indica-se que há um “melhor possível” e não que o “melhor é possível”. Essa diferença é muito significativa, pois supõe um outro tipo de abordagem acerca da utopia, como o faz Ernst Bloch: a utopia não indica um mundo real-factual imaginado, mas sim as possibilidades de mudança, calcada na realidade presente. Nesse sentido, a utopia não é um simples exercício intelectual, como sugere R. Ruyer;<sup>26</sup> ela possui outras funções mais abertas à reestruturação da sociedade, apelando para a razão a fim de que sejam feitas mudanças concretas de atitude. Exige, portanto, a militância do sujeito na construção dessa nova sociedade. A utopia mostra a viabilidade do futuro, partindo da denúncia do presente; não fica, assim, exclusivamente no plano da análise.

Bloch pensa que a utopia possibilita ao homem lançar-se para além do presente, destruindo, de um lado, a concepção nihilista e derrotista, que não acredita na possibilidade de mudanças significativas na sociedade; de outro, destrói, também, a concepção conservadora, que vê com maus olhos qualquer tentativa de mudança. Negar o presente não significa negar a história, pois os projetos são apontados como condições necessárias para que o homem ultrapasse os limites impostos pelo sistema em vigor.

## Considerações Finais

O marxismo de Bloch é melhor entendido como crítica à tradição marxista ortodoxa, a qual, em nome da prática revolucionária, degrada, num esquematismo pragmatista, a imaginação revolucionária; tal atitude leva a degenerar o marxismo em um dogma, tomando-se o pensamento de Marx apenas pela metade ao privilegiar um naturalismo cientificista das “leis da história”. Neste sentido, as mudanças são reduzidas apenas às dimensões do economicismo; elas são concebidas, portanto, estreita e exclusivamente pelo prisma social e econômico. Essa posição acarreta, assim, uma profunda desvalorização do próprio homem, à medida que ele é reduzido a mero objeto determinado do processo histórico. Para corrigir esta distorção da tradição do marxismo, Bloch pretende “reabilitar radicalmente a utopia como uma categoria fundamental, política e filosófica”.<sup>27</sup> Ele visa, portanto, ao destacar a importância da imaginação revolucionária, “encontrar a herança intacta” do marxismo<sup>28</sup>. Como precisa Ruyet, Bloch, ao encontrar o método que permite afirmar uma “esperança materialista e dialética”, “constitui uma obra prima ao colocar em vigor a

<sup>25</sup> W. HUDSON. *Op. cit.*, p. 50. As utopias são combatidas pelos defensores da ordem estabelecida “com um ardor que só se justifica pelo medo de que elas possam ser realizadas a qualquer momento”. (Z. SZACHI. *As utopias ou a felicidade imaginada*, p. 4). Essas posições estão próximas ao pensamento blochiano, ao mostrar a importância da utopia para a reestruturação da sociedade, superando a atual em vista da verdadeira.

<sup>26</sup> Ruyer, em sua análise pessimista das utopias, só as admite como um jogo teórico, especulativo, cuja prática é, senão impossível, muito distante da realidade. (R. RUYER. *L'utopie et les utopies*, p. 4-8).

<sup>27</sup> W. HUDSON, *op. cit.*, p. 49.

<sup>28</sup> E. BLOCH. *L'esprit de l'utopie*, p. 11.

racionalidade marxista” que “é a mais forte campanha empreendida até os dias de hoje para ultrapassar a racionalidade dominante<sup>29</sup>. Em Ernst Bloch está presente uma confiança na ação revolucionária, cumprindo a utopia papel importante; ela faz parte dos instrumentos necessários para a mudança da vida cotidiana, orientada para um futuro melhor. É por essa razão que as idéias “incongruentes”, “irrealizáveis” causam tanto assombro às classes dominantes, que temem que essas idéias se expandam e se concretizem.

A crítica dos filósofos oficiais, segundo os quais Bloch tem “particular predileção pelo pensamento do jovem Marx, enquanto que o Marx maduro de *O Capital* só aparece considerado como um economista que nada tem a dizer aos filósofos<sup>30</sup>, é imprecisa. De fato, a obra blochiana não se subordinava ao dogmatismo da filosofia oficial marxista, a ditada pelos antigos Partidos Comunistas, de modo especial o soviético. Não restam, porém, dúvidas de que sem Bloch, e outros filósofos que não seguiam a linha oficial do partido, o marxismo contemporâneo estaria bem pobre. Concordando com C. Luzenberger<sup>31</sup>, observamos que a filosofia de Bloch é um projeto ambicioso que não se limita à crítica da ideologia determinista burguesa, mas contribui para uma verdadeira e própria cosmologia e ontologia utópica de cunho marxista.

A obra de Bloch pode ser lida, quanto a este aspecto, esperando nela encontrar, não a “luz” para interpretar a realidade latino-americana, mas sim um instrumento válido, que auxilie o filósofo a engajar-se mais e mais na árdua tarefa da humanização da sociedade; na perspectiva da ética material de vida a “herança tricolor: liberdade, igualdade, fraternidade” não é apenas um ideal vazio de conteúdo, mas indica o caminho da libertação: ajudar o homem latino-

americano a descobrir as causas de sua alienação. Como precisa Hurbon “cremos que nas tarefas urgentes de desconstrução do imperialismo ocidental, a filosofia da utopia elaborada por Bloch oferece perspectivas favoráveis aos militantes dos países do Terceiro Mundo que querem romper com o código da racionalidade ocidental”<sup>32</sup>.

A abordagem filosófica dos marxistas heterodoxos, dentre eles a de Bloch, é muito sugestiva para os pensadores latino-americanos; ela não vem tolher nem limitar as suas “raízes autóctones”, mas é um instrumento válido, para que eles reflitam dialéticamente sobre o ainda-não-consciente, sobre o Novo. É essa, também, a contribuição que se deve procurar na obra blochiana, válida para a ética material de vida.

## Referências

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. 1 e 11. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / Contraponto, 2005-2006.

———. *Le Principe Espérance*. m. Paris: Gallimard, 1991.

———. *L'esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977 (version de 1923, revue et modifiée).

———. *Sujet-objet: éclaircissements sur Hegel*. Paris: Gallimard, 1977.

———. *Droit naturel et dignité humaine*. Paris: Payot, 1976.

BRAUN, E.: Possibilité et non-encore-être: 1'ontologie traditionnelle et 1'ontologie du non-encore-être. In RAULET, G. (org.) *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot, 1976.

<sup>29</sup> G. RAULET. *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme*, p. 20.

<sup>30</sup> K. HAGER: apud S. ZECCHI. Op. cit., p. 55.

<sup>31</sup> C. LUZENBERGER. Op. cit., p. 147.

<sup>32</sup> L. HURBON. Op. cit., p. 136.

DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOWARD, D. *Marxisme et philosophie concrete: situation de Bloch*, In RAULET, G. (org.) *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot, 1976.

HUDSON, W. *The marxist Philosophy of Ernst Bloch*. Londo: MacMillan Press, 1983.

HURBON, L. *Ernst Bloch, utopie et espérance*. Paris: Cerf, 1974.

LUZENBERGER, C. *Narrazione e utopia: saggio su Ernst Bloch*. Magliano: LER, 2002.

MAESSCHALCK, M. *Normes et contextes*. Hildsheim: Georges Olms Verlag, 2001.

PIRON-AUDARD, C.: *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch*. In RAULET, G. (org.) *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot, 1976, p. 109-120.

MARX, K. e F. ENGELS. *Manifesto Comunista*, Rio de Janeiro: Ed. Horizonte, 1945.

\_\_\_\_\_ o *A ideologia Alemã*, I. Lisboa: Martins Fontes.

MÜNSTER, A. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris: Aubier, 1985.

RAULET, G. (org.) *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch - un systeme de l'constructible: hommages à Ernst Bloch pour son 90<sup>e</sup>. anniversaire*. Paris: Payot, 1976.

\_\_\_\_\_ o *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme*: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité. Paris: Klincksieck, 1982.

RUYER, R. *L'utopie et les utopies*. Paris: PUF, 1950.

VIEIRA, Antonio Rufino. *O projeto utópico da Filosofia da libertação*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1988.

ZECCHI, S. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona: Península, 1978.

SZACHI, Z. *As utopias ou a felicidade imaginada*. Rio

# A Ética Neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cardia

## *The Neo-utilitarian Ethics of Mário Sottomayor Cardia*

António Braz TEIXEIRA  
Universidade de Lisboa

### Resumo

Análise lógica da estrutura da moralidade e da linguagem na qual esta se expõe, distinguindo quatro níveis na linguagem moral, à luz das contribuições de Sottomayor Cardia.

**Palavras-chave:** Sottomayor Cardia – ética – A. Sérgio – democracia – moralidade – linguagem – lógica.

### Abstract

This article presents a logical analysis of the structure of morality and of the language in which that exposes itself, by distinguishing four levels in the moral language, under the contributions of Sottomayor Cardia.

**Key-words:** Sottomayor Cardia – Ethics – A. Sérgio – democracy – morality – language – Logic.

1. O ano findo ficou, tristemente, assinalado pelo inesperado desaparecimento de duas das mais relevantes e representativas figuras da reflexão filosófica portuguesa do último quartel do século passado, Fernando Gil (n. 1937) e Mário Sottomayor Cardia (n. 1941), cuja morte ocorreu quando ambos se encontravam em plena maturidade intelectual.

Se o autor da *Teoria da Evidência*, dedicado, desde cedo, exclusivamente, à investigação, à reflexão e à docência universitária, pôde dar execução ao essencial do projecto especulativo que delineara na

sua juvenil e promissora obra de estreia<sup>1</sup>, Mário Sottomayor Cardia, longamente ocupado na militância política e na intervenção cívica, só muito incompletamente chegou a dar expressão pública ao seu pensamento filosófico nos, para ele, complementares domínios da ética e da filosofia política.

Reclamando-se do magistério de António Sérgio (1883-1969), Vieira de Almeida (1888-1962) e Edmundo Curvelo (1913-1955), o pensamento de Sottomayor Cardia encontra-se muito mais próximo do dos dois últimos do que do do

<sup>1</sup> *Aproximação Antropológica (Programa para uma Investigação)*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

autor dos *Ensaio*s, sobre o qual nos deixou dois valiosos estudos de penetrante e inovadora hermenêutica filosófica<sup>2</sup>, havendo sido, inquestionavelmente, o autor de *Pontos de Referência* a mais constante e duradoura referência do pensador recém falecido, desde o seu primeiro trabalho filosófico, por aquele prefaciado<sup>3</sup>, até ao compreensivo estudo que lhe dedicou<sup>4</sup> ou à significativa escolha do retrato do mestre para ilustrar a capa da sua mais importante obra reflexiva<sup>5</sup>, trabalho ímpar no quadro da ética portuguesa contemporânea, quer pelo modo como procurou renovar a tradição utilitarista a partir da filosofia da linguagem quer pelo seu exigente rigor nocional, conceitual e terminológico, aqui não incompatível com uma subtil ironia.

No prefácio desta última obra, cuja primeira versão constituiu a sua dissertação de doutoramento, confessou o pensador ter acalentado o projecto de escrever um conjunto de quatro ensaios filosóficos, que dariam expressão às suas preocupações especulativas no domínio da filosofia teórica e da filosofia política. Com uma intenção assumidamente propedêutica, propunha-se o autor, então à beira dos quarenta anos, escrever uma introdução à filosofia da linguagem, uma introdução à ética, uma introdução à filosofia política e um ensaio sobre justiça, liberdade e igualdade.<sup>6</sup>

Deste ambicioso projecto especulativo, de clara intenção sistemática, o pensador apenas logrou realizar a parte referente à ética e, em certa medida, a relativa àqueles três fundamentais valores ou princípios políticos, no ensaio *Socialismo sem Dogma*<sup>7</sup>, editado dez anos antes daquela sua obra capital.

É, precisamente, neste último ensaio que mais patente é o diálogo do pensamento de Cardia com o de Sérgio, nomeadamente no modo de conceber a democracia, na importância conferida ao cooperativismo e nas propostas avançadas acerca da noção de igualdade, enquanto no tratado de ética se evidencia a relação do seu pensamento com o de Edmundo Curvelo, se bem que no pensador que aqui evocamos seja muito mais trabalhado e reflectido o conceito de utilidade e de utilitarismo, seja atribuído muito menor relevo às relações psicológicas e sociais da ética e se não perfilhe uma visão desta de feição assumidamente naturalista e, pelo contrário, se lhe reconheça o estatuto filosófico, do mesmo passo que, diversamente do que acontecia com o malgrado autor de *Relações Lógicas, Psicológicas e Sociais da Ética* (1946), se atribui ao conceito de dever relevante lugar no âmbito da ética e, entendendo embora esta como análise lógica da estrutura da moralidade, se desenvolve uma reflexão não tão cerradamente formalista como a de Curvelo e que não só reconhece que a moralidade e a moral não emergem nem resultam da razão<sup>8</sup> como não ignora o que há de não racional no domínio ético.

2. O ponto de partida do pensamento ético de Cardia, para quem, como se notou já, a ética se reconduz à análise lógica da estrutura da moralidade, é a convicção de que, em parte, a moralidade é uma linguagem que, no entanto, diverge das outras linguagens, como as das ciências, do conhecimento empírico, do direito, do discurso literário ou da acção política.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> "O Pensamento Filosófico do Jovem Sérgio", *Cultura-História e Filosofia*, vol. I, Lisboa, UNL – Centro de História da Cultura, 1982 e "António Sérgio ou o Mentalismo Relacional", *António Sérgio: Pensamento e Acção*, vol. I, Lisboa, UCP – Centro Regional do Porto – INCM, 2004.

<sup>3</sup> *Racionalismo, Consciência Metodológica*, Lisboa, Arcádia, 1963.

<sup>4</sup> "Vieira de Almeida e a Atitude perante a Metafísica", *Vieira de Almeida – Actas do Colóquio do Centenário*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1991.

<sup>5</sup> *Ética*, vol. I – *Estrutura da Moralidade*, Lisboa, Presença, 1992. No plano do autor, a obra deveria compreender um segundo volume, *Moralidade e Linguagem*, cujo índice provisório ali se indica (p. 283, nota 14).

<sup>6</sup> *Ética*, I, p. 11.

<sup>7</sup> *Socialismo sem Dogma*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1982.

<sup>8</sup> *Ética*, I, p. 24.

<sup>9</sup> *Ob. cit.*, p. 24.

Sequaz do que designava por uma “filosofia pluralista da linguagem” ou do respectivo uso, que tanto pode ser lógico ou referencial como prático, valorativo ou vivencial, cada um dos quais tem o seu próprio tipo de rigor do pensamento e é dotado de regras próprias, pensava Cardia que a moralidade (que considerava sinónimo de ética) constituía uma linguagem verbal, caracterizada, acima de tudo, pelo uso valorativo da linguagem, cujo sentido importaria conhecer ou determinar.

Porque as expressões dotadas de sentido têm objecto, as de sentido valorativo dizem o que se deseja ou indeseja, sendo o desejado ou o indesejado (o valor) o seu objecto e sendo principais atributos da linguagem usada em sentido valorativo o desejado (preferido ou preterido) e o indesejado (preterido ou preferido). Daí que, segundo o nosso pensador, devessem considerar-se como carecidas de verdadeiro sentido valorativo todas as expressões que aparentemente sejam enunciadoras de não-indiferença, ou seja, aquelas cujas condições de afirmação ou negação de desiribilidade não possam ser determinadas, assim como os termos que dependam deste tipo de expressões.<sup>10</sup>

Advertindo que apenas o pensamento e a linguagem têm sentido, dele sendo desprovido o real, o filósofo lembrava que o *desejar* e o *indesejar*, a que a linguagem valorativa se refere, implicam um *acto* e um *objecto*, sendo o primeiro sempre individual e nunca indiferente, pressupondo uma carência e exprimindo uma preferência e sendo o segundo o conteúdo do acto de *desejar*, cumprindo notar que, neste plano, *desejar* e *indesejar* são atitudes abstractamente consideradas e não actos reais concretos.

Por outro lado, a acção deverá entender-se como comportamento, psico-motor ou meramente verbal, que, efectiva ou apenas potencialmente, seja acompanhado da consciência da possibilidade da

produção de consequências na relação do agente consigo mesmo, com outras pessoas, com a natureza, com o meio técnico ou com alguns ou todos estes pacientes.

Estreitamente ligado ao conceito de acção é o de *omissão*, tal como ambos se encontram conexos com o conceito de *intenção*, entendido como propósito de obter consequências, podendo as consequências da acção ou omissão ser contrárias à intenção do agente (contra-intencionais), diversas dessa mesma intenção (inintencionais) ou conformes a ela (intencionais).

Diverso do de intenção é o conceito de *motivação*, pois enquanto aquela pode ser ou não causa da acção ou da omissão, esta última é sempre, de algum modo, causa, ainda que parcial, da acção ou da omissão, não podendo, contudo, nem uma nem outra, em puro sentido lógico, dizer-se *razão* da acção ou da omissão.

Notava, ainda, o malogrado filósofo que o agir, por acção ou por omissão, se apresenta sempre como um comportamento em situação, podendo esta determinar o conteúdo do agir, condicioná-lo, estabelecer os correspondentes limites ou ser dele mero resultado.

Por último, nesta definição preliminar dos conceitos com que labora o seu pensamento ético, notava Cardia que por fenómeno moral ou moralidade deveria entender-se a verificação de que sempre houve e há pessoas que consideram boas, más, justas ou injustas determinadas vivências, intenções, acções, omissões ou situações.<sup>11</sup>

3. A análise da estrutura da moralidade, segundo Sottomayor Cardia, levava a distinguir nela quatro níveis, correspondentes, respectivamente às *judicações morais*, às *normas morais*, aos *proto-normativos morais* e aos *princípios morais*.

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 25-35.

<sup>11</sup> *Idem*, pp. 35-61.

Assim, as primeiras são apreciações singularizadas de uma acção, omissão ou intenção, dizendo-a boa, má, justa ou injusta, constituindo, por isso, enunciados de sentido subordinadamente valorativo e referencial singularizado.

Por seu turno, as *normas morais* são directivas ou prescrições morais gerais quer imperativas quer facultativas, constituindo enunciados de sentido subordinadamente valorativo e referencial genérico.

Quanto aos critérios *proto-normativos*, são directivas gerais materialmente subordinantes das normas que, diferentemente destas, não se aplicam directamente à judicção de acções ou omissões, sendo materialmente constitutivos das normas e premissa da respectiva validação.

Por último, os *princípios morais* são regras últimas da moralidade, a que toda ela se conforma, constituindo directivas imanentes à moralidade, decorrentes da experiência e colectivamente interiorizadas na consciência moral e apresentando-se como enunciados de sentido subordinadamente valorativo e formal, incidentes sobre classes de entes abstractos.

Deste modo, ao lado das judicções morais, de carácter singular e individualizado, existem normas de três graus diversos, que são os *princípios morais*, os *critérios proto-normativos morais* e as *normas morais*, todos eles envolvendo enunciados ou juízos de valor.

Assim, tais enunciados constituem *avaliações* quando, fazendo um uso avaliativo da palavra valor, se pretende atribuir valor a um ente concreto individual, *valorizações*, quando, fazendo uso valorizativo da mesma palavra, se pretende atribuir valor a uma classe de entes concretos e *valoração* quando, fazendo uso valorativo do termo valor, se pretende atribuir valor a um conceito formal ou a uma atitude abstractamente

considerada. Daqui resultaria, então, que as *judicções morais* constituem enunciados *avaliativos*, enquanto os *critérios morais proto-normativos* e as *normas morais* são enunciados *valorizativos* e os *princípios morais* revestem a natureza de enunciados *valorizativos*.

De igual modo, o domínio próprio do fenómeno moral é o das avaliações de bom, mau, justo ou injusto e o das valorações sobre aquelas mesmas avaliações, constituindo as acções, as omissões e as intenções o objecto predominante da moralidade.<sup>12</sup>

4. Antes de considerar, analiticamente, os enunciados de valor que constituem a estrutura da moralidade, entendia o nosso pensador ser necessário dedicar alguma atenção reflexiva às suas categorias fundamentais, a primeira e mais importante das quais é a de *bem*.

Advertia Sottomayor Cardia que, em sentido moral, o conceito de bem incide, de modo directo ou indirecto, sobre acções, omissões ou intenções e inscreve-se no domínio prático da actividade humana, podendo enunciar-se tomando como ponto de referência as noções de desejar e indesejar e como operador lógico o quantificador universal (todos e nenhum).

Assim, *bem* será aqui o objecto que, na esfera dos valores práticos, por todos pode ser desejado que ninguém tome por objecto de indesejo, do mesmo modo que *mal* será o que, na mesma esfera dos valores práticos, por todos pode ser desejado que ninguém tome por objecto de desejo, o que significará, então, que o que caracteriza o bem é a possibilidade de ser algo que todos desejam que possivelmente ninguém indeseje no domínio dos valores práticos, enquanto o que caracteriza o mal é a possibilidade de ser algo que todos desejam que ninguém deseje no campo dos mesmos valores práticos.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Idem*, pp. 61-69.

<sup>13</sup> *Idem*, pp. 71-75.

Referidos aos conceitos de bem e de mal são as noções de *benevolência* e *malevolência*, de *beneficência* e *maleficência*, constituindo as duas primeiras os pólos positivo e negativo da atitude moral, enquanto, respectivamente, desejo do bem e desejo do mal, e sendo os dois últimos os pólos, igualmente positivo e negativo, do agir moral.

Dado que a benevolência e a beneficência são os primeiros princípios do desejo moral e do agir moral, as categorias judicativas da acção ou omissão moral reconduzem-se às de *louvor*, *aprovação*, *indiferença* e *censura*.

À primeira liga-se a noção de *virtude*, enquanto conduta louvável a que dado agente se habituou, bem como a de *acção* ou *omissão superrogatória*, entendida como acção ou omissão voluntária, boa e praticada para o bem alheio que implique sacrifício do agente e não seja moralmente obrigatória ou proibida.

Inversamente, a noção de *vício* refere-se à categoria judicativa de *censura*, por consistir na conduta censurável a que dado agente se habituou.

Outras categorias fundamentais da moralidade seriam, para Cardia, a de *dever moral*, que concebia como prescrição cuja abstenção do respectivo cumprimento ou observação merece censura moral e a de *direitos morais*, que, segundo o recém desaparecido filósofo português, deveriam ser entendidos como equivalentes a alheios deveres morais em relação a outrem.<sup>14</sup>

As duas últimas categorias fundamentais da moralidade, seriam, para Sottomayor Cardia as noções, entre si conexas, de *justiça* e de *imparcialidade moral*. A primeira, que envolve como elemento formal a noção de *igualdade*, consiste em agir conforme o tipo de igualdade ou desigualdade seleccionado como dever comparativamente e na situação dada.

Por seu turno, a *imparcialidade moral*, que é condição necessária mas insuficiente de uma judicção justa, diz-se em três sentidos diferentes, avaliativo, valorizativo e prático, sendo atributo, respectivamente, das judicções justas, dos proto-normativos (mas não directamente de normas) e das acções ou omissões.<sup>15</sup>

5. Era com base nestas categorias fundamentais que Cardia desenvolvia a sua atenta, pormenorizada e rigorosa análise da estrutura lógica da moralidade, começando pelo que designava por *avaliativos morais* ou *judicções morais*.

Definindo-os por via negativa, como julgamentos morais que não se exprimem nem como decisão política ou administrativa nem como decisão judicial, o pensador notava suporem eles sempre a adesão a uma norma ou a um conjunto de normas, que desempenham o papel de referencial das judicções morais, ao mesmo tempo que lembrava ser singular o objecto sobre que tais judicções incidem, funcionando a sanção moral como finalidade das mesmas judicções.

Por seu turno, as normas morais, que visam fornecer razões para agir, carecem, para servir para judicções imparciais, de ser dotadas de generalidade, no duplo sentido de serem aplicáveis a todas as situações nelas enunciadas e de terem por destinatários todos os agentes morais ou todos por elas seleccionados.

Assim, uma judicção moral imparcial e justa tem como condições necessárias, por um lado, a existência e o reconhecimento de prescrições normativas morais ou de normas morais gerais, sejam elas explícitas ou implícitas e, por outro, uma decisão do julgador acerca do modelo judicativo utilizado na judicção, o qual desempenha o papel de paradigma na determinação do estatuto moral de cada norma e na sua formulação e interpretação.

<sup>14</sup> *Idem*, pp. 85 e 89.

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 90-98.



O modelo judicativo acolhido por Cardia era um modelo tetravalente, a que correspondia um sistema lógico deontico cujos funtores seriam a *proibição*, a *permissão*, a *obrigação* e a *preferência* e cujas normas seriam imperativas proibitivas, imperativas permissivas, imperativas preceptivas e facultativas ou optativas de preferência.

Deste sistema normativo moral decorreriam as categorias de judicação de *louvor moral*, *aprovação moral*, *indiferença moral*, *censura moral*, *desculpa* e *desaprovação moral*.

As primeiras correspondiam a acções ou omissões conformes a normas morais facultativas ou a normas imperativas de observância particularmente difícil, enquanto as segundas correspondiam a acções ou omissões que se conformassem com normas imperativas preceptivas ou proibitivas e com normas facultativas de observância muito fácil ou que fossem contrárias a normas morais facultativas de difícil observância. Por sua vez, a indiferença moral corresponderia a acções ou omissões conformes a normas permissivas ou contrarias a normas facultativas de muito fácil observância, ao passo que a censura moral corresponderia a acções ou omissões contrárias a normas imperativas preceptivas ou proibitivas. A judicação moral seria de desaprovação sempre que o incumpridor de um dever moral fosse irresponsável no plano do cumprimento desse mesmo dever, caso em que a sua acção ou omissão não seria censurável, nem desculpável nem indiferente.

A judicação moral, na medida em que envolve, necessariamente, a aplicação de uma norma geral a um caso singular, implica que o destinatário das normas tenha a noção do que de positivo e negativo naquelas se prescreve, proceda à interpretação do que nelas se contém de moralmente relevante e, se necessário, efectue ajustamentos ou até revisões críticas das mesmas normas. A este propósito, notava o filósofo que não

só as normas morais não têm lacunas, dado serem ilimitadamente especificáveis, como, em acepção judicativa, a equidade não é noção aplicável à actividade judicativa moral.<sup>16</sup>

6. Central no estudo e na análise lógica dos *proto-normativos morais*, segundo nível normativo moral, seria, para Sottomayor Cardia, a rigorosa definição de bem, que anteriormente fora apresentado como objecto do acto de desejar.

Para o filósofo, o critério substantivo do bem deveria estabelecer-se ou determinar-se a partir da noção de satisfação do objecto do desejo, o que significaria que tal critério se situaria no domínio do *interesse*, entendendo por interesse o conjunto, externamente representado, de objectos de desejo compatibilizados ou compatibilizáveis.

Deste modo, para Cardia, substantivamente considerada, a moralidade seria uma relação entre interesses, advertindo, contudo, o pensador que o cerne do problema da moralidade não era, como sustentara a tradição utilitarista de Bentham e Stuart Mill, o da intrínseca *convergência de interesses*, mas sim, como o vira Sidgwick, o do *antagonismo de interesses*, muito mais compatível do que aquela com a experiência moral e a realidade psicológica.

O *antagonismo de interesses*, base do dualismo da razão prática teorizado pelo autor de *The Methods of Ethics* (1874), poderá surgir entre duas ou mais partes, sejam elas indivíduos, grupos ou a sociedade no seu todo, e conduzirá ao sacrifício de certos interesses para protecção ou para a realização de outros, o que implicará a necessidade de valorização ou avaliação de cada um deles, podendo dizer-se, por isso, que a moralidade consiste na consideração dos interesses dos outros do ponto de vista dos interessados e na consideração do interesse próprio

<sup>16</sup> *Idem*, pp. 99-152.

também do ponto de vista do interessado mas enquanto hipoteticamente outro. Deste modo, para Sottomayor Cardia, a moralidade não se limita a requerer que não se tratem os outros como meios para os nossos fins, mas requer, mais rigorosamente, que nos tratemos também como meios para os fins dos outros.

Assumindo que a sua teoria ética era de cariz *utilitarista*, o pensador notava, contudo, que a noção de interesse moral era mais ampla do que as de prazer, felicidade e não-sofrimento, abrangendo toda a satisfação de preferências.

Com efeito, para Cardia, a rigor, o termo utilitarismo designaria não uma mas um conjunto de teorias morais, unificadas por partilharem a afirmação de que o princípio de utilidade constitui o único derradeiro critério de avaliação moral dos actos e de valorização moral das normas.

Deste modo, para o filósofo, perfilhar o utilitarismo significaria sustentar que, em toda a extensão possível, deve agir-se de modo a promover a máxima satisfação do interesse geral de todos os afectáveis pelas consequências da acção ou da omissão, do que decorreria, então, que as acções ou omissões morais devem ser avaliadas como boas ou más pelas suas consequências previsíveis pelo agente nas condições de informação normalmente adequadas à posição do agente na sociedade.

Em função das consequências das acções ou omissões, haveria lugar a distinguir o *utilitarismo do acto* do *utilitarismo da regra*. De acordo com o primeiro, em cada circunstância, uma acção ou omissão só será boa se as consequências da sua prática concreta e singular satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor do que o que for previsivelmente alcançável através de qualquer das alternativas acessíveis ao agente, singularizadamente consideradas.

Nos termos do segundo, em cada circunstância, uma acção ou omissão só será boa se as consequências gerais da sua prática generalizada satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor do que possa

previsivelmente alcançar-se como mais provável por meio de qualquer das alternativas acessíveis ao agente, se consideradas como consequência de determinadas classes de acções ou de omissões.

A ética desenvolvida por Cardia na sua obra de reflexão moral corresponde ao que designava por *utilitarismo da regra ideal* (que se contrapõe ao utilitarismo da regra socialmente estabelecida), que o pensador concebia como o que se propõe criar, rever ou reformular regras e criá-las, revê-las ou reformulá-las de acordo com e na dependência de um critério proto-normativo que sustenta que uma norma só será boa se as consequências da sua aplicação generalizada satisfizerem o interesse geral em grau pelo menos não menor da que provavelmente possa ser alcançado por meio de qualquer das normas hipotéticas alternativas dela. Ainda segundo o filósofo, o critério do bom deveria ser procurado entre a maximização do interesse geral e a maximização do interesse de cada um, devendo considerar-se boa uma acção ou omissão que tenda a compatibilizar a satisfação do interesse geral e do interesse de cada um em ter os seus interesses não menos considerados do que os de qualquer outro.

Se o interesse próprio não pode ser ponto de partida da moralidade, no entanto, a protecção desse mesmo interesse constitui limite atendível na fixação dos deveres morais. Daqui resultará, então, ser dever geral de cada um realizar o máximo bem que lhe seja possível, ressaltando, porém, os seus próprios interesses singulares na medida em que o agente for insubstituível para o efeito e desde que em grau não superior ao reconhecido a qualquer outro.

Deste modo, o bem como critério moral proto-normativo deveria definir-se segundo um critério de *dupla compatibilização*, segundo o qual, na medida em que certa acção ou omissão do agente se apresentar como insubstituível na realização de interesses próprios singulares, será boa a acção ou omissão que tenda a compaginar a compatibilização da satisfação do interesse geral e do interesse de cada um em ter os seus interesses não menos considerados do que os de



qualquer outro, bem como a adequada preferência do agente pela satisfação daqueles sobre os próprios interesses singulares.

Este critério proto-normativo da moralidade apresenta-se, pois, como triádico, visto considerar o interesse de cada um, o interesse geral e o interesse do próprio, não excluindo, também, o interesse da pequena comunidade de pessoas mais próximas do agente.

Notava o nosso filósofo moral, que as normas morais, como todas as outras, devem obedecer ao requisito de coerente integração no conjunto sistematizável das restantes normas, supondo tal coerência e sistematizabilidade das normas e a respectiva assunção como conjunto normativo a referência a algum critério proto-normativo, i. e., a um enunciado estipulativo que, valorizando ou desvalorizando certos interesses, define o teor do fundamento material da moralidade, desempenhando o papel de factor último de valorização das normas morais entre as consideradas ou susceptíveis de ser consideradas regras de condutas alternativas, advertindo, contudo, Sottomayor Cardia, não ser legítimo sustentar que as normas morais derivam de tais critérios proto—normativos.<sup>17</sup>

7. Para Sottomayor Cardia, a moralidade não seria pensável sem regras formais últimas a que se conforme, i. e., sem *princípios morais*, sem estipulações, na sua maioria intuitivamente não explícitas ou latentes ou subliminares, acerca da valoração do bem e do mal, do obrigatório, do facultativo e do proibido e das relações entre o bem ou o mal e a justiça ou a injustiça.

Pensava o filósofo que os princípios morais constituem decisões morais que não definem nem

estruturam quaisquer imperativos de racionalidade, teórica ou prática, assim como nem as normas morais nem os critérios proto-normativos morais podem ser deduzidos dos princípios morais nem deles resultam ou decorrem.

No pensamento ético de Cardia, os princípios morais fundamentais seriam o da *benevolência* (desejar o bem, indesejar o mal), o da *beneficência* (fazer o bem, contrariar o mal), o da *não-malificência* (abster-se de fazer o mal), o da *não exclusão do terceiro* (admitir que, além do bem e do mau, há o indiferente), o da *tolerância* (permita-se o que for indiferente, obrigue-se apenas ao que for bom, censure-se só o que for mau), o da *gradualidade* (não considerar bom apenas o maximamente bom), o da *superrogação* (não se obrigue a fazer todo o bem acessível, admita-se o carácter facultativo de certos tipos de bens), o da *não-permissividade* (proíba-se todo o mal evitável ou, em determinadas situações, o comparativamente não menor do que as hipotéticas alternativas disponíveis) e o da *rectitude* (nem sempre se prefira um bem maior mas mais injusto a um bem menor mas menos injusto).<sup>18</sup>

Embora entendesse que a ética que perfilhava se limitava à análise lógica da linguagem moral — e daí que a segunda parte do seu tratado devesse versar sobre moralidade e linguagem — Sottomayor Cardia não deixava de reconhecer que tal linguagem não era arbitrária e que os termos e enunciados morais, apesar de terem, subordinadamente, sentido emocional, prescritivo, decisional, argumentativo ou outro, são condicionadas no plano biológico, sociológico e afectivo, sustentando, contudo, que, considerada do ponto de vista da respectiva premissa maior, a linguagem moral não tem na sua raiz fenómenos biológicos, sociais ou afectivos.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 155-253.

<sup>18</sup> *Idem*, pp. 254-266.

<sup>19</sup> *Idem*, pp. 279-281.

# A má-fé analítica existencial Sartreana

## *Unfairness in Sartrean existential analytics*

Jorge Freire PÓVOAS  
(UFBA)

---

### Resumo

---

Trata de caracterizar a má-fé e seus tipos, a partir das diferentes condutas do homem.

Palavras-chave: má-fé – Sartre – analítica existencial – alteridade.

---

### Abstract

---

This article intends to characterize unfairness and its subtypes, considering the different attitudes of man.

Key-words: unfairness – Sartre – existential analytics – alterity.

## 1. Má-fé: uma atitude negativa interna

O homem se revela, existencialmente para Sartre, através de vários tipos de condutas. Elas podem ser: interrogativas, negativas, afirmativas e outras mais. A conduta para a qual será direcionada esta investigação, tem como característica ser uma atitude negativa interna. As condutas negativas, manifestam-se em duas instâncias temporais distintas: elas se revelam na relação consigo mesmo e na relação com o *outro*. Uma atitude é externa, quando é negado algo para uma outra pessoa, por ser voltada para fora da consciência, para outrem, para o mundo. Proibir

alguém, por exemplo, de praticar uma ação é negar sua possibilidade de liberdade, de *transcendência*, por ser uma ação que “limita” o *outro*, já que o *outro* está condicionado ao poder de quem decide. O que se pratica nesse tipo de negação é a impossibilidade da realização do projeto de um *outro* ser. De forma parcial ou total, está se proibindo, vetando e anulando a *transcendência* do *outro*. A negação se revela como *nadificação* ao transformar o *outro* em *nada* e dessa forma, seu projeto é negado. O *outro* é *nadificado* pelo não. Portanto, essa negação é direcionada para uma outra consciência, em uma outra temporalidade. A conduta negativa externa não é constatada, pois o não se manifesta como

impossibilitador da vontade do *outro*. Se o não, na conduta negativa externa manifesta-se para outra consciência, na conduta negativa interna o mesmo não assume uma outra perspectiva. Na conduta negativa interna, o não acontece na *imanência* da própria consciência, em uma mesma temporalidade. O que impera é o não a si mesmo. Ao adotar atitudes negativas contra si mesmo, o ser *para-si* direciona nessa “experiência fundamental”, o não para ele mesmo. A negação é interna quando o homem adota atitudes que se manifestam como *radificação* do seu próprio ser. Ele se *radifica*, quando nega a si mesmo, tendo como finalidade fugir daquilo que lhe angustia. Se nas condutas externas o não é direcionado para outra consciência, o que se revela na conduta interna acontece no interior, ou seja, no “bojo” da consciência do próprio ser *para-si*. Em alguns homens, o não está presente perpetuamente no seu agir, como se o não estivesse preso ao seu ser, de forma que eles carregam consigo essa negatividade, que poderia perfeitamente ser enquadrada como categoria dos “homens de ressentimentos” na visão filosófica de Scheler<sup>1</sup>. Se na negação externa o homem não vivencia a experiência do *outro* ou daquele para quem ele negou, na conduta negativa interna o homem tem a exata dimensão dessa negação, afinal, a conduta negativa interna, leva o ser humano ao contato mais direto consigo mesmo, pois ela se revela no interior de sua própria consciência. Sua origem e finalidade direcionam-se para o mesmo alvo. Ela possibilita uma intervenção direta na própria consciência ao construir algo para ser acreditado, embora saiba de toda a verdade que busca esconder. Para Sartre a *má-fé* é uma atitude “essencial” em que o homem direciona sua negação para si mesmo.

Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à

realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fé*. (...) Costuma-se igualá-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de *má-fé* ou mente a si mesma. Aceitemos que *má-fé* seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente (Sartre, 1997, p. 93).

Torna-se necessário, antes de investigar a atitude que volta sua negação para si mesma, ou seja a *má-fé*, examinar uma outra atitude negativa que é a *mentira*. Ela tem como sua principal característica buscar no *outro* a sua manifestação, por ser transcendente. Sua *transcendência* acontece na relação entre duas pessoas: um sujeito (aquele que mente) e um *outro* (aquele para quem a mentira é direcionada). Quando o homem mente, ele o faz para um *outro*, já que sua finalidade é buscar enganar alguém que ele não deseja que saiba da verdade. Ele busca enganar seu interlocutor. Do mesmo modo, aquele que mente conhece muito bem o que busca mentir, pois ao elaborar um plano de conduta, ele o faz para que o *outro* não perceba as suas reais intenções e não para si mesmo. Mentir é adotar uma dupla ação negativa, afinal quando o homem mente, ele está negando a si mesmo ao construir uma outra verdade e negando o *outro* ao lhe enganar. O homem quando pratica a *mentira* tem plena consciência do que quer esconder e do seu modo de agir. Por isso mesmo, a consciência do mentiroso é plenamente conhecedora de todos os passos trilhados por ele. Passos calculados meticulosamente para que a *mentira* não seja descoberta. Enquanto a consciência daquele para quem foi narrada a *mentira* só conhece o que acredita

<sup>1</sup> O *ressentimento* para Scheler consiste na negação dos valores. Aquele que nega a bondade e a beleza pratica o *ressentimento*, um homem de *ressentimento* é aquele que diz não. O ser humano entra em contato com os valores através da intuição emocional, por isso sua Ética é uma análise fenomenológica da experiência emotiva a respeito dos valores. Logo, o homem não cria valores, os valores são valores que independem da vontade humana.

ser a verdade, a consciência do mentiroso é plenamente consciente de sua conduta. Esse tipo de ilusão é transcendente por se manifestar na relação entre duas consciências. Costuma-se igualar, confundir a *má-fé* com a *mentira*. Reside na estrutura da *má-fé* uma importante diferença da *mentira*, embora aparentemente sejam parecidas. Na *má-fé*, o homem direciona a *mentira* para si mesmo. Sua finalidade é esconder algo que ele não quer ter consciência. A *mentira* se traduz em dois momentos na temporalidade: no projeto do enganador e na atitude do enganado; uma consciência que engana e outra que é enganada. Ao contrário, na *má-fé*, o que existe é apenas uma única consciência, sendo ela, aquela que se auto-engana. O enganador e o enganado são simplesmente uma única pessoa. Por ser consciente do que busca esconder, por mentir para si, a *má-fé* é aparentemente parecida com a *mentira*, mas ontologicamente diferente. A *má-fé* não carrega no seu “bojo” a dicotomia do enganador e do enganado, uma vez que a ela ocorre numa mesma e única consciência. Por conta disso, a *má-fé* não tem origem fora da própria consciência de quem a utiliza. A consciência não transcende para se infectar de *má-fé*, pois ela não vem de fora da realidade humana. É a consciência em plena imanência se infectando de *má-fé*. Por ser a consciência sempre consciente do seu projeto de ser ela infecta a si mesma, não em dois momentos diferentes da temporalidade como no caso da *mentira*, mas em um único momento. A consciência é plenamente consciente de *má-fé*, visto que ser consciente é ter consciência (de), é saber conscientemente o que se busca esconder. Na *má-fé* não existe o *inconsciente* determinando seus passos. Uma consciência que não seja plenamente consciência de si, só pode ser inconsciente ou não consciente em Sartre e por isso mesmo a consciência é sempre consciente. Se a *má-fé* acontecesse como uma conduta *inconsciente* do ser

humano, ela seria apenas e unicamente uma *mentira*. Entretanto, não se deve confundir a *má-fé* com a *mentira*, pois apesar de possuírem a mesma estrutura, a *dualidade* ontológica faz a diferença. A *má-fé* é uma conduta negativa interna, por ser direcionada pela consciência para a própria consciência, manifestando-se em uma única temporalidade, no âmago do seu próprio ser. Já na *mentira* a negação e direcionada para o *outro*.

Como forma de atenuar as conseqüências de ser a consciência consciente, quando as condutas de *má-fé* se manifestam, o homem recorre ao inconsciente como forma de desculpa para suas ações. Nesse sentido, a interpretação psicanalítica de Freud<sup>2</sup>, no entendimento sartriano é uma tentativa do homem “mascarar” a consciência para ele não ser consciente daquilo que busca esconder. Recorrer a interpretação psicanalítica de Freud para explicar a *má-fé* é o mesmo que atribuir a consciência que ela seja enganada pelos conteúdos ocultos no *inconsciente*. Dessa forma, o *inconsciente* poderia agir livremente sem a consciência para lhe censurar. Não mais seria a consciência determinante dos passos humanos. Eles agora seriam orientados pelo *inconsciente*, que controlaria como, quando e em que grau de intensidade tais condutas deveriam se manifestar. Contudo, se assim fosse, esta investigação terminaria neste ponto, pois as condutas de *má-fé* seriam atribuídas ao *inconsciente* que mentiria para a consciência, que não seria consciente ou responsável por suas condutas. É a volta a *dualidade* do enganador e do enganado, representadas na psicanálise pelo *id* e o *eu*. A consciência assumiria o papel de enganada ou o *eu*, e o inconsciente seria o enganador, o *id*. Afirmar que a *má-fé* seja um impulso do *inconsciente* é negar a razão de ser plena consciência. Ao roubar um livro, por exemplo, o ladrão é a sua vontade de possuir tal objeto e por isso mesmo, toma forma nele um desejo que pode ou não se concretizar. Eis um exemplo de Sartre onde essa questão é explorada.

<sup>2</sup> Freud desenvolveu uma tríade composta pelo *id*, *ego* e *superego* para explicar os mecanismos da consciência. Vem do equilíbrio ou do desequilíbrio dessas três instâncias tudo que está presente nas atitudes humanas, como por exemplo, tentar explicar as atitudes de *má-fé* recorrendo a acontecimentos existentes no passado que ficaram no *inconsciente*.

(...) Por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não sou esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, exatamente como o cientista conjectura sobre a natureza e essência de um fenômeno exterior: esse roubo, por exemplo, que interpreto como impulso imediato determinado pela escassez, o interesse ou o preço do livro que irei roubar, é na verdade um processo derivado de autopunição (...) (SARTRE, 1997, p. 96).

Por exemplo, o ladrão poderia justificar sua ação, definindo ser ela conseqüência de convivências passadas ou presentes, ligações com pessoas que tenham cometido tal delito ou muitas outras desculpas atribuídas ao *inconsciente*, que serviriam para justificar sua conduta. No entanto, nada disto seria verdadeiro, uma vez que todo o acontecido se deu no campo da consciência. Todo o projeto de sua conduta foi consciente. Recorrer ao *inconsciente* para mudar a realidade dos fatos é negar sua responsabilidade. Ao recorrer ao *inconsciente*, a psicanálise não dá conta da questão da *má-fé*, pois para Sartre a consciência é *translúcida*. Ao negar que a consciência seja consciente, atribuindo aos acontecimentos um caráter de inconsciência, a *má-fé* poderia por conta disso ser explicada. Afinal, não é o *inconsciente* que infecta a consciência de *má-fé* e sim a própria consciência que se auto-infecta. A consciência é sempre consciente diante de suas possibilidades de concretizar a *má-fé*. Criar a idéia de que determinado comportamento existente não representa a vontade consciente, é o mesmo que se colocar diante do acontecido como o enganado se coloca diante do enganador. Seria como se alguém tivesse dito por exemplo: algo deve ter acontecido para que ele tenha praticado tal delito; ele nunca se comportou dessa forma, nunca fez isso; ele não sabe porque estava aqui, apenas

acompanhava um amigo; tudo isso passou a acontecer depois que ele conheceu aquela pessoa. Nesse sentido, tudo estaria muito bem explicado. Ao se enganar sobre suas ações ou delegar a culpa de ser como ele é a sua *essência*, o ser *para-si* teria um destino pronto como um ser *em-si*. De outro modo, o caminho que propõe Sartre é completamente racional, visto que a consciência é consciente de tudo que fez, de tudo que deixou de fazer e de tudo que fará. Não é no *inconsciente* que será encontrado a resposta para explicar a *má-fé*. Para validar a tese de como opera a consciência ou da não subordinação dela ao inconsciente, Sartre cita um outro exemplo:

(...) O paciente mostra desconfiança, nega-se a falar, dá informações fantasiosas sobre seus sonhos, às vezes até se esquivava à cura psicanalítica. Porém, cabe indagar que parte do paciente pode resistir assim. (...) Nesse caso, não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a *má-fé*: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas (SARTRE, 1997, p. 97 e 98).

A resistência que Sartre apresenta, através do paciente durante um tratamento psicanalítico, acontece pois o paciente percebe que seu psicanalista começa a dar indícios de uma aproximação do cerne dos seus problemas psíquicos. Esse tipo de resistência se evidencia como consciência. A *censura* que se controla, não pode ser entendida como pertencente a região do *inconsciente*. Logo, o paciente não poderia oferecer resistência alguma, a menos que ele estivesse consciente dos passos do seu psicanalista. A *censura* citada por Sartre, vai determinar até onde o paciente permitirá que o psicanalista chegue. Como poderia o paciente reprimir as descobertas do psicanalista se ele não fosse consciente do que busca esconder? A *censura* se manifesta sob esse aspecto, como uma *má-fé*, plenamente consciente do que busca censurar. Sartre vai recorrer à própria psiquiatria para analisar a interpretação psicanalítica de Freud a respeito do *inconsciente*. Para isso, cita o psiquiatra Wilhelm

Stekel<sup>3</sup>, que contestou o *inconsciente* freudiano, determinando ser a consciência plenamente consciente.

“Toda vez que pude levar o bastante longe minhas investigações, comprovei que o núcleo da psicose era consciente”. Além disso, os casos a que alude em sua obra testemunham uma má-fé patológica de que o freudianismo não daria conta. Trata-se, por exemplo, de mulheres que se tornaram frígidas por decepção conjugal, ou seja, lograram mascarar o prazer buscado pelo ato sexual. Note-se, em primeiro lugar, que não se trata de dissimular complexos profundamente soterrados em trevas semifisiológicas, mas condutas objetivamente verificáveis que elas não podem deixar de constatar quando as realizam: freqüentemente, de fato, o marido revela a Stekel que sua mulher deu sinais objetivos de prazer, os quais a mulher, interrogada, se empenha veementemente em negar (SARTRE, 1997, p. 100).

A proposta psicanalítica do *inconsciente* não pode explicar a *má-fé*, pois a resistência que oferece o paciente durante sua análise é plenamente consciente. Se existe certa resistência do paciente contra as idéias trazidas por seu psicanalista, quando esse se aproxima dos seus problemas psíquicos, a origem deles não está no *inconsciente*. Para o paciente, por exemplo, desviar o rumo das investigações ao perceber que seu psicanalista se aproxima da origem de seu problema, é necessário que de alguma forma ele seja consciente do que busca esconder. Como poderia seu *inconsciente* perceber essa aproximação? A resposta está na *censura*. O paciente controlaria através da *censura*, a forma como ele pode deixar ou não que seu psicanalista se aproxime do seu problema. Pela *censura*, retorna-se ao ponto de partida do enganador e do enganado encontrado na *mentira*. Se por exemplo, para desviar sua atenção e abster-se do prazer, uma mulher no ato sexual, direciona seu pensamento para problemas do cotidiano, seria essa

atitude tomada inconscientemente? Ou seria essa uma conduta de *má-fé*? Como falar em *inconsciente* diante da consciência? Sartre, assim responde:

Estamos sem dúvida ante um fenômeno de má-fé, porque os esforços tentados para não aderir ao prazer experimentado pressupõem o reconhecimento de que o prazer foi experimentado e que, precisamente, esses esforços o implicam *para negá-lo*. Mas não mais estamos no terreno da psicanálise. Assim, de um lado, a explicação pelo inconsciente, por romper com a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista parecem dela depender. E, de outro, existe uma infinidade de condutas de má-fé que negam explicitamente tal explicação, porque sua essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência (SARTRE, 1997, p. 100 e 101).

Se o terreno da psicanálise, conforme investigado, não possibilitou o entendimento sobre a *má-fé*, torna-se necessário investigar, dentro da analítica existencial sartriana, outros elementos ontológicos que dão sustentação a *má-fé*. A possibilidade que tem a consciência de transcender, permite ao homem exercer sua liberdade diante do seu real concreto. Nesse aspecto, a consciência revela o *vir-a-ser* da existência humana, dando sentido ao seu agir. Entretanto, enquanto a *transcendência* possibilita o homem se lançar na busca da construção de sua realidade, a *facticidade* delimita o seu “campo de ação”, ou seja, impõe limites. É diante desse jogo, ou melhor, sob esse aspecto que a *má-fé* se instaura como alívio imediato. Mas, qual a importância dos conceitos de *transcendência* e *facticidade* para que o agir humano possa ser de *má-fé*?

## 2. Transcendência e Facticidade

A consciência transcende, quando indica sua intencionalidade, realizando o movimento de sair para

<sup>3</sup> Wilhelm Stekel ao escrever “A Mulher Frígida”, revela que muitos dos problemas relacionados ao *inconsciente*, na verdade estão no plano consciente e que todo o processo de bloqueio ou todo o projeto é racional, porque existe consciência do que se quer bloquear.



fora de si, ultrapassando-se. É o poder que tem o ser *para-si* de modificar-se, ou seja, são suas possibilidades de mudança. Só o ser *para-si* pode transcender ao que ele é, que é ir ao encontro das coisas. O ser *para-si*, se projeta além do nada que ele é, indo em busca do que ele não é. A falta que a consciência procura preencher está fora dela. Está nas coisas, no ser *em-si* e a *transcendência* é o caminho desse desvelar. Entretanto, quando o ser *para-si* transcende, a consciência anula-se ao revelar e afirmar o que ela não é. Transcender é ser o que não se é. *Transcendência* e *facticidade* possibilitam nesse sentido, que a *má-fé* se revele de diversas formas na existência humana. *Transcendência* e *facticidade* se constituem como um dualismo pertencente ao existir humano. Por exemplo, nascer em uma família de operários ou de burgueses independe da opção humana. É uma situação onde a condição dada de nascimento é inevitável. A *facticidade* humana pode ainda se manifestar através do exemplo de um homem que alega não ter culpa dos seus atos, já que as dificuldades pelas quais vinha passando, foram as responsáveis por desencadear tais atitudes. Essa forma comportamental é de alguém que está agindo de *má-fé*, uma vez que nega a responsabilidade diante de suas ações. Admitir que a *facticidade* seja determinante do ser *para-si* é não compreender o homem diante de sua existência. É o mesmo que negar a própria realidade humana. A *facticidade* revela ao homem como sua realidade se apresenta, do jeito que ela é. O ser *para-si* e o *em-si* estão lançados no meio do mundo e lado a lado convivem com suas *facticidades*. De certo modo, há uma grande diferença entre eles: o ser das coisas ou o *em-si* é pura *facticidade*, mas o ser *para-si* é *facticidade* para dela fugir, para transcender. O ser *para-si* pode transcender a esse limite inicial, imposto pela *facticidade*, já que a *transcendência* lhe possibilita deixar de ser o que ele é. Exemplificando, apesar de ter nascido em uma família de operários é possível trabalhar, construir seu capital e se tornar um burguês. A *facticidade* pode limitar por exemplo a sua

nacionalidade, naturalidade ou cor, mas não determina onde pode chegar o homem diante dos seus desafios. Quando não é mais possível para a *facticidade* exercer sua finalidade é sinal que a *transcendência* já se manifestou. A *transcendência* é a outra face da dialética da *facticidade*. Na *má-fé*, a *transcendência* e a *facticidade*, estão presentes de tal modo, que quando uma se manifesta a outra também o faz. Nessa dialética a *facticidade* impõe limites, definindo-os. A *transcendência* porém, abre as portas para tudo que o homem possa *vir-a-ser*. O homem é livre, pela possibilidade que a consciência tem de transcender diante dos seus possíveis ou diante do mundo, pois ele está preso ao mundo pela *facticidade*. Por exemplo: ter nascido homem ou mulher define o sexo que ao nascer o ser humano tem, embora seja possível ocorrer uma mudança estética através de cirurgias. Apesar dessa possibilidade de mudança biológica, o sexo de nascimento continua sendo preponderante. As mudanças feitas no corpo, servem para garantir a *transcendência* da *facticidade*. O corpo tem a configuração de um ser *em-si*, sendo sempre ele mesmo. Apesar de sofrer modificações ou transcender, ainda assim ele será o mesmo. Pode-se perceber, no próximo exemplo como a *transcendência* e *facticidade* são instrumentos que sustentam a base da *má-fé*.

Eis, por exemplo, o caso de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro. Não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados "primeiros contatos", ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta: limita-a ao que é no presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito, e se lhe dizem "eu te amo muito", despoja a frase de seu âmago sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara

como qualidades objetivas. O homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinzento. E qualidades assim atribuídas à pessoa a quem ouve são então fixadas em uma permanência coisificante que não passa de projeção do estrito presente no fluxo temporal. A mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror. Contudo, não haveria encanto algum em um respeito que fosse apenas respeito. Para satisfazê-la, é necessário um sentimento que se dirija por inteiro à sua pessoa, ou seja, à sua liberdade plenária, e seja reconhecimento de sua liberdade. Mas é preciso, ao mesmo tempo, que tal sentimento seja todo inteiro desejo, quer dizer, dirija-se a seu corpo como objeto. Portanto, desta vez ela se nega a captar o desejo como é, sequer lhe dá nome, só o reconhece na medida em que transcende para a admiração, a estima, o respeito, e se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz, a ponto de já não constar delas a não ser como uma espécie de calor e densidade. Mas eis que lhe seguram a mão. O gesto de seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento. Trata-se de retardar o mais possível a hora da decisão. O que acontece então é conhecido: a jovem abandona a mão, mas não percebe que a abandona. Não percebe porque, casualmente, nesse momento ela é puro espírito. Conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se em seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência. E, entretantes, realizou-se o divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente — uma coisa (SARTRE, 1997, p. 101/102).

O que se manifesta no exemplo dessa mulher, é a dialética da transcendência e facticidade existente

em sua conduta de *má-fé*. Sartre descreve os passos que são dados para que a *má-fé* tome forma, ganhe corpo, diante dos acontecimentos. Essa mulher usa de vários subterfúgios para desarmar seu companheiro, representando diante dele um papel contraditório de alguém que aceita, mas quer impor alguma resistência para valorizar sua situação. Ela tem consciência das intenções do seu companheiro, apesar de não haver uma demonstração clara em seu comportamento. Prefere interpretar o que lhe é dito de forma objetiva, valorizando o que parece ser respeitoso e sem vincular o encontro com possibilidades futuras. Não aceita o fato de sentir desejo, apenas pelo desejo. Por outro lado, não acha interessante haver um relacionamento em que haja apenas “respeito”, sem possibilidade de acontecer um contato mais íntimo. Na verdade, o que necessita realmente é exercitar sua liberdade, para que possa se permitir ser inteira desejo, no entanto só reconhece sua existência ao transcender para a admiração, estima e respeito. Ao saber da necessidade de ser tomada uma decisão quando seu companheiro busca manter um contato mais íntimo, prefere comportar-se de forma a consentir a aproximação, porém “enganando-se” de que não percebe o que está acontecendo. Apesar da tentativa de não deixar absorver-se pela situação, acaba dividindo-se em corpo e alma. Não aceita nem resiste, apenas deixa ser conduzida. Essa mulher se comporta como um ser *em-si*, que se deixa dominar ao ser seduzida. Entretanto, ao impor limites ou dificuldades, ela comporta-se como um ser *para-si*, que nega a ação do seu interlocutor e que ao mesmo tempo seduz. Nesse momento, sua transcendência lhe permite desejar. Seu corpo agora tem vontade própria, fala mais alto, é algo incontrolável. Diante da construção comportamental desse exemplo sartriano, pode-se perceber que a mulher adota ao agir de *má-fé* conceitos contraditórios, que em um mesmo ato traz a idéia e a negação dela própria. A mulher utiliza ao agir, a transcendência e a facticidade para transitar entre suas alternativas existenciais. Isso lhe permite se comportar

como um ser *para-si* que diz “não” ao seu interlocutor negando seu projeto e também ter um comportamento passivo como um tipo de *em-si*, que aceita, se permitindo adotar essa conduta para na verdade mentir para si, tentando se enganar dos seus verdadeiros desejos. Desejos que seu corpo anseia e só por isso ela se deixa levar. O que Sartre revela nesse exemplo de *má-fé* é que a mulher demonstra no seu agir, características contraditórias quando parece não perceber *a priori* o projeto ou a idéia intencional do seu companheiro. Ao limitar sua liberdade, ela transforma-se em coisa, em ser *em-si*, sendo também esse desejo que de forma sutil se deixa conquistar como uma coisa. Ela afirma a sua *transcendência*, enquanto nega a intenção do seu companheiro, transformando a ação dele em pura *facticidade*. De outro modo, ela é também pura *facticidade* quando aceita se transformar em coisa conquistada. Esses conceitos contraditórios de alguém que por exemplo, quer alguma coisa, mas nega o que busca; ou quer para depois negar que quis; ou ainda, nega para desejar, são possíveis pois a *má-fé* afirma a *transcendência* como *facticidade* e a *facticidade* como *transcendência*. A dialética da *transcendência* e *facticidade* possibilitam ao homem que ele possa agir de *má-fé*, afinal o *para-si* é um ser que não é o que ele é. No mesmo instante em que a realidade humana assume ser *transcendência* ela é no mesmo ato também *facticidade*. É a *transcendência* que se transforma em *facticidade* como uma perpétua troca, um eterno ir e vir, onde é possível deslizar do presente para transcender no que será. Ao escapar para ser o que ele não é, o homem sente uma falsa impressão de alívio, como quem acredita ter resolvido seu problema. É como por exemplo, alguém que se liberta do que lhe é indesejável. A *má-fé* vai proporcionar essa solução como uma fuga. Fuga que transforma o homem em coisa, pois nela existe a inversão da liberdade. Na *má-fé*, o homem deixa de ser livre para justificar seu erro, como uma fatalidade do destino. Quem era livre para optar, termina optando para se transformar em coisa. O homem que representa não ser livre, nega ter responsabilidade, visto que ao deixar de ser

livre ele deixa de ser responsável. Nesse sentido, o que vier a ocorrer ao seu projeto, não será de sua responsabilidade. Se algo acontecer de errado, não terá cobranças, não haverá peso ou dor, podendo ele recorrer a qualquer tipo de desculpa. Se as condições de possibilidades para a *má-fé* são infinitas, deve-se ao fato de que ao transcender, o homem pode mudar os acontecimentos ou até mesmo culpar o destino por tudo o que deixou de fazer. A *transcendência* propicia ao homem poder justificar o seu agir através da *má-fé*. Agir de *má-fé* é negar o livre-arbítrio, por determinar motivos para as suas ações. Logo, a *má-fé* usa o determinismo como sua justificativa. No entendimento sartriano, o homem de *má-fé* assume sofrer influências, ou seja:

Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida (SARTRE, 1997, p. 593).

Para justificar a incapacidade diante de suas possibilidades, o homem nega o que lhe é inerente: a liberdade. A *angústia* que ele sofre diante das cobranças internas e externas, faz com que sua consciência busque alternativas para se afastar dela. Para tentar fugir da condenação existencial que a liberdade impõe, o homem em Sartre recorre a *má-fé*, como possibilidade de camuflar sua realidade. E como foi visto, é pela dialética da *transcendência* e da *facticidade* que se torna possível realizar a *má-fé*, pois são conceitos que possibilitam ao ser do homem adotar tal conduta. Dando prosseguimento a análise dos aspectos que circundam a *má-fé*, pode-se então, buscar compreender como ela se revela e para isso se torna necessário investigar outros tipos de comportamento como por exemplo, a *sinceridade* e a *tristeza*. Comportamentos que podem ser assumidos pelo homem, como modos de representação da sua

realidade. Entretanto, o homem ao adotar essas condutas, o faz como sendo parte integrante do seu próprio ser, por acreditar que essas atitudes sejam possíveis de se concretizar, por serem elas verdadeiras. Nesse sentido é possível ontologicamente ao *para-si* ser sincero ou triste? E qual o objetivo, na visão sartriana, da *sinceridade* e da *má-fé*?

### 3. Condições de possibilidade da má-fé

Após ter sido investigado os conceitos de *transcendência* e *facticidade*, se torna possível obter um melhor entendimento de como se instaura e revela ser a manifestação da *má-fé*. *Transcendência* e *facticidade* são ontologicamente a base de sustentação da *má-fé*, pois são seus instrumentos de validação. Avançando nesta investigação, novas questões surgem, como por exemplo, sobre o conceito de *sinceridade*. A *sinceridade* se manifesta diante dos acontecimentos da realidade humana. De acordo com esses acontecimentos, a *sinceridade* é exigida ou não pelo homem. Por isso mesmo, a *sinceridade* não é um estado ou algo que pertença ao ser do homem. A *sinceridade* é consciência (de) ser sincero. Para que haja *sinceridade* é necessário que o *para-si* assuma ser o que ele é, como o ser de uma coisa. Nesse sentido, o homem é sincero, da mesma forma que o computador é computador, por exemplo. No entanto, se o *para-si* é um ser que não é o que ele é, torna-se impossível ontologicamente o homem ser sincero, já que para ser sincero o *para-si* deveria ser o que ele é. Para que seja melhor entendido o conceito de *sinceridade*, Sartre o exemplifica através das condutas do garçom. Nesse exemplo a impossibilidade da *sinceridade* se evidencia. O ritual desenvolvido pelo garçom é perfeito, já que ele busca ser sincero ao representar ser garçom. Ele se preocupa com todos os detalhes, agindo de tal forma que não exista nenhuma dúvida quanto ao que ele é. Mas quem ele é? Ele é consciência de ser garçom. Existe nessa representação uma necessidade de prender o homem a um ser e através de suas características determinar qual o tipo

do seu ser. Embora ele represente ser garçom, não pode ser igual ao ser de uma coisa que já está pré-definida. Por ser vazia, “a consciência é consciência de ser”, nada existindo nela. Eis o exemplo sartriano sobre o garçom:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la (SARTRE, 1997, p. 105 e 106).

Esse homem que representa ser garçom, busca ser o que ele não é. Ele se preocupa, nos mínimos detalhes em cumprir todo o ritual para ser um garçom. Da forma mais fidedigna possível ele busca representar ser o que ele não é. Afinal, o que ele é na verdade? O que ele representa ser? Ele representa exatamente ser o que ele não é, pois representa essa condição para os outros e para si mesmo. Só em “representação” é que o homem pode ser o que ele busca ser. Um ator por exemplo, quando representa um personagem, só é esse personagem enquanto estiver representado esse papel, por imaginar ser quem ele está representando. O que separa o ator do que ele representa é um *nada*, um vazio. Por mais que seu papel seja bem representado, ainda assim será uma representação daquilo que ele busca ser. Ao

desempenhar o papel de garçom, com todos os gestos típicos da profissão, o que se tem é apenas uma condição representativa daquilo que o homem representa ser. Ao assumir papéis, o homem em Sartre tenta realizar-se como um ser *que é o que é*. O homem do exemplo sartriano representa ser garçom, como o ser *em-si é*, como uma "coisa-garçom". Representar ser garçom, significa adotar características comportamentais da profissão. Além disso, esse homem vai ser visto como garçom, já que não representa ser um professor, médico ou advogado. Ele é o que representa ser, ele é um garçom. Logo, o garçom existe como um ser *que não é o que ele é*. Ao representar, ele passa a ser aquilo que ele não é.

Outro exemplo está na *tristeza* que também é um modo de representação da realidade humana. O que se afirma na *tristeza* está na conduta de ser triste, onde o homem adota características de estar triste quando tem por exemplo, um olhar perdido com um semblante de quem está muito cansado ou como uma pessoa que está sem ânimo para viver e por conta disso, seu corpo vai traduzir esse estado de peso e dor. Sua conduta pode ser modificada, se o mesmo homem reagir e mudar seu comportamento passando a se comportar de forma diferente, não mais querendo ser triste. A *tristeza* pode ou não aparecer de acordo com cada situação uma vez que ela é um tipo de conduta. A consciência ao se infectar de *tristeza*, leva o homem a adotar comportamentos condizentes com a sua representação. Ser triste tem a mesma configuração do ser *em-si*, pois o homem busca ser triste como uma coisa é. Tornar-se triste é adotar a conduta de ser uma pessoa com comportamento triste, onde o ser *em-si* da *tristeza* vai infestar a consciência para que ela seja essa manifestação. A consciência é o que ela escolhe ser e ao ser "consciência de ser" o homem se faz como um ser *para-si* que é o que não é. Não obstante, ser

sincero, é ser o que se é. Sob esse aspecto, qual a ligação entre *sinceridade*, *tristeza* e *má-fé*? Para Sartre, mesmo havendo um esforço do homem para ser sincero, a estrutura do seu ser vai inviabilizar tal intento.

Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Pressupõe que não sou originariamente o que sou. Mas aqui está naturalmente subentendido o "deves, logo podes" de Kant. Posso *chegar* a ser sincero: meu dever e meu esforço de sinceridade implicam nisso. Mas, precisamente, constatamos que a estrutura original do "não ser o que se é" torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-*Em-si*, ou o "ser o que se é". E essa impossibilidade não é disfarçada frente à consciência: ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser, a partir do momento que nos colocamos como certo ser através de um juízo legítimo, fundamentado na experiência interna ou corretamente deduzido de premissas *a priori* ou empíricas. E transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio rumo ao *nada* (SARTRE, 1997, p. 109 e 110).

O ideal de *sinceridade*, por ser uma impossibilidade ontológica, é uma tarefa que não pode se concretizar para o ser humano. Não que seja uma vontade sua de não ser sincero. A questão não é de vontade e sim de constituição da própria consciência. Sartre chega a mencionar que essa impossibilidade deve-se ao próprio "tecido da consciência", já que ser sincero é ser o que se é, ao modo do ser *em-si* e entretanto, a consciência se configura como um ser *que não é o que é*. Pode-se observar na mesma citação, que Sartre para mostrar não ser uma questão de vontade vai mencionar o pensamento filosófico de Kant<sup>4</sup> do

<sup>4</sup> Uma boa vontade é boa em si mesma, para Kant, por não estar submetida às inclinações humanas. A inteligência, a coragem e a felicidade não são coisas boas na sua totalidade, depende do que o homem faz delas. Se não é possível a partir da experiência se comprovar que uma ação foi moralmente boa, o dever não é então um conceito empírico, mas sim uma ordem a priori da razão. O homem é possuidor da faculdade de agir por ser racional. Só ele tem vontade e esta vontade é razão prática, por ser a vontade a faculdade de agir segundo regras, que são máximas, se somente se, de forma subjetivas são válidas para a vontade individual, ou se constituem leis se são objetivas e válidas de forma universal para todo ser racional. Mas, por não ser perfeita a vontade humana, por sofrer influência das inclinações da sensibilidade, trava-se então um conflito entre a razão e a sensibilidade. E desse conflito onde a vontade vai ser constrangida pela razão é de onde se originam os mandamentos ou Imperativos. Logo, por ser a vontade humana incapaz de obedecer as leis racionais sem ser coagido por elas. É necessário um dever como lei objetiva da razão, como controle da vontade de sua constituição subjetiva. Assim os Imperativos Hipotéticos determinam suas ações visando alcançar um certo fim, que são os imperativos da *habilidade* e da *prudência*. O Imperativo Categórico apresenta uma ação como necessária em si mesma, ou seja, é uma ação moral que impõe mandamentos ou leis.

“deves, logo podes”. Sartre o faz, para mostrar as inclinações humanas. Para ser sincero, o homem deve fazer alguns esforços, aliado ao dever de adotar condutas onde a *sinceridade* esteja sempre presente. Logo, ele estará buscando ser sincero, acreditando na *sinceridade* como sendo ela mesma parte integrante de sua própria consciência; consciência que transforma sua *sinceridade* em *crença* daquilo que o homem busca crê. No entanto, antes de investigar o conceito de *crença* em Sartre, deve-se buscar compreender melhor a questão do conceito de *sinceridade*. A *sinceridade* é ontologicamente diferente da estrutura do ser *para-si*, pois a consciência é um ser que se manifesta como *não sendo o que ela é*. Para haver *sinceridade* é necessário que o homem seja *o que ele é*. Seria então a *sinceridade* uma *má-fé*? No exemplo do homossexual e do “campeão da sinceridade”, Sartre revela o entendimento desse conceito de forma mais clara.

Um homossexual tem freqüentemente intolerável sentimento de culpa, e toda sua existência se determina com relação a isso. Pode-se concluir que esteja de *má-fé*. De fato, com freqüência esse homem, sem deixar de admitir sua inclinação homossexual ou confessar uma a uma as faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar *pederasta*. Seu caso é sempre “à parte”, singular; intervém elementos de jogo, acaso, má sorte; erros passados que se explicam por certa concepção de beleza que as mulheres não podem satisfazer; deve-se ver no caso efeitos de inquieta busca, mais que manifestações de tendência profundamente enraizada, etc. Decerto, um homem cuja *má-fé* acerca-se do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a conseqüência que se impõe. Assim, seu companheiro, seu mais severo censor, irrita-se com essa duplicidade: o censor só cobiça uma coisa, e depois poderá até se mostrar indulgente — que o culpado se reconheça culpado, que o homossexual confesse sem rodeios, não importa se humilde ou reivindicativo: “sou um pederasta”. Perguntamos: quem está de *má-fé*, o homossexual ou o campeão da sinceridade? O

homossexual reconhece suas faltas, mas luta com todas as forças contra a esmagadora perspectiva de que seus erros o constituam como *destino*. Não quer se deixar ver como coisa: tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo. Acredita escapar a todos os erros, desde que os coloque e os reconheça; melhor ainda: a duração psíquica, por si, exime-o de cada falta, constitui um porvir indeterminado, faz com que renasça como novo. Estará errado? Não reconhece, por si mesmo, o caráter singular e irredutível da realidade humana? Sua atitude encerra, portanto, inegável compreensão da verdade. Ao mesmo tempo, porém, tem necessidade desse perpétuo renascer, dessa constante evasão para viver: precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade. Assim, joga com a palavra ser. Teria razão realmente se entendesse a frase “não sou pederasta” no sentido de que “não sou o que sou”, ou seja, se declarasse: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou.” Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra “ser”: entende “não ser” no sentido de “não ser em si”. Declara “não sou pederasta” no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de *má-fé* (SARTRE, 1997, p. 110 e 111).

No exemplo do homossexual e do “campeão da *sinceridade*”, percebe-se como a *transcendência* possibilita a realidade humana, através de sua liberdade, representar ações que se caracterizam como *má-fé*. Os conceitos de *transcendência* e da *facticidade* possibilitam ao homem assumir condutas de ser como a *sinceridade*, a covardia e tantas outras. Por isso mesmo, nada que o homem escolha ser, ele o será verdadeiramente. Afinal, na visão sartriana o homem é um ser que *não é o que ele é*. De acordo com o entendimento sartriano os dois personagens

estão adotando condutas de *má-fé*. Para o “campeão da *sinceridade*”, nada mais honesto que o homossexual se reconheça como tal, pois se assim for, ele será aceito por ter assumido *ser o que ele é*. Nesse sentido, o “campeão da *sinceridade*” já não mais tratará o homossexual como coisa, pois ao assumir ser homossexual, ele será sincero consigo mesmo e com o “campeão da *sinceridade*”. É exatamente essa contradição que constitui a *sinceridade*, ou seja, que a realidade humana seja o *que é* para não *ser o que é*. Para o “campeão da *sinceridade*” ou o censor, o que importa é que sua vítima abdique da liberdade e que se reconheça como homossexual, para em seguida ser julgado. Ainda sobre esse exemplo, Sartre diz:

○ campeão da *sinceridade*, na medida em que almeja se tranquilizar, quando pretende julgar, e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa, está de *má-fé*. Trata-se apenas de um episódio dessa luta mortal das consciências, que Hegel denomina “relação de amo e escravo”. Dirigimo-nos a uma consciência para exigir, em nome de sua natureza de consciência, que se destrua radicalmente como consciência, fazendo-a aguardar, para depois dessa destruição, um renascer (SARTRE, 1997, p. 112).

Ao citar Hegel<sup>5</sup>, no episódio da “relação de amo e escravo”, Sartre mostra como a consciência do *outro* é importante na questão da *sinceridade*. Nesse exemplo, o *outro* é dominado e dominador, por ser a

consciência usada em dois momentos: como aquela que exerce o poder de persuasão contra o *outro* e como consciência que necessita do *outro*. O *outro* tem consciência de ser senhor e escravo também. Entretanto, como foi visto anteriormente, o jogo existente entre o “campeão da *sinceridade*” e o homossexual, é um jogo de *má-fé*. O “campeão da *sinceridade*”, no ato de buscar a própria *sinceridade*, assume *ser o que é*. Ao confessar ser sincero, ele está representando um papel que poderia ser outro qualquer. Ser sincero é garantia de que todos os seus atos estão explicados pela *sinceridade* que ele representa *ser*, o que significa que seus atos devem ser aceitos, pois são sinceros. Logo, os conceitos de *sinceridade* e de *má-fé* têm a mesma estrutura, pois são parecidos. O objetivo da *má-fé* é fazer com que o homem seja o *que ele é*, a maneira de *não ser o que ele é*. Já o objetivo da *sinceridade* é que o homem *seja e não seja o que ele é*. O que existe entre *má-fé* e *sinceridade* é um jogo. Para que a *sinceridade* se manifeste é necessário que o homem *seja e não seja o que é*, como por exemplo, que o homem seja corajoso para não ser covarde. Se um homem é corajoso como a caneta é caneta, como um ser *em-si*, seria impossível haver *má-fé*. O homem adota condutas de *má-fé* por ser livre e consciente do que ele busca fugir. Para que o homem possa fugir de uma situação onde a covardia se instaure, por exemplo, torna-se necessário que ele *seja o que é* para *não ser o que é*. No entanto, o homem deve não querer ser o covarde que ele é.

<sup>5</sup> Publicada em 1807, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel busca revelar a trajetória que trilha a consciência para desenvolver sua tarefa de entendimento do mundo e de si própria. Pode-se perceber o sentido desse processo diante do sujeito que exerce sua consciência como apreensão de si mesmo e de ele poder *vir-a-ser*. A finalidade hegeliana era compreender como a consciência inicialmente apreendia o mundo, encontrava-se diante de si mesma se revelando por este processo de apreensão e finalmente na totalidade de sua inserção consciente do espírito, atingir na totalidade o absoluto como revelação revelada do mundo. O que busca Hegel é atingir o absoluto e para isto é necessário que a consciência se afirme como distinta daquilo de que ela faz parte, e depois de ter trilhado todas as contingências reencontra-se de novo nela mesma, no entanto, muito mais consciente diante dos acontecimentos históricos concretos. Agora ela é totalidade como ciência de sua própria totalidade. Por ser uma trajetória de reflexão a consciência deve cumprir todas as etapas no plano investigativo e nesse sentido, a *Fenomenologia do Espírito* é essencialmente uma Filosofia onde a consciência é consciente do que ela busca compreender. Ao ser consciente da totalidade, a consciência tem a percepção de que as coisas percebidas são diferentes dela mesma, afinal ela se afirma quando percebe ser o que ela é, e nega quando se opõe ao que é diferente dela. A consciência hegeliana, por ser plenamente consciente é consciência de si, e por ser dessa forma é diferente das coisas que ela percebe, ou o em si. É neste processo de consciência de si que a consciência busca constituir os objetos como sendo seus e é pela alegoria da “dialética do senhor e do escravo” encontrada na *Fenomenologia do Espírito*, que Hegel demonstra esse desejo da consciência, de ser reconhecida pelo *outro*. O senhor é aquele que por ser o vitorioso e reconhecido como tal e o perdedor é o escravo. O escravo espera do senhor um pouco de piedade, porque o senhor é aquele que tem poder de vida ou de morte sobre ele. Esta relação do senhor e do escravo não é passiva ela é dinâmica, já que o senhor necessita da consciência do escravo para validar o seu poder, o senhor necessita do *outro*, e nesse momento ele torna-se dependente do escravo, como aquele que sem o *outro* não existiria. O escravo que dependia do senhor, tornou-se agora senhor da consciência daquele que o escravizava.

Nesse sentido, a *má-fé* exige que o homem não seja o que é, como um modo de ser da realidade humana. A *má-fé*, ao modificar as características dos acontecimentos humanos vai construir uma nova realidade a maneira do homem ser o que ele não é. Enfim, para isso acontecer é necessário que o homem seja o que ele não é, que ele não seja corajoso, por exemplo, pois sendo assim a *má-fé* não fará nenhum sentido.

Para haver uma compreensão ontológica da *má-fé* é necessário entender o que o homem é. Ele é um ser de possibilidades, que busca ser o que lhe falta e ao assumir-se, não será verdadeiramente o que escolheu ser. A *sinceridade* leva o homem a mudar de um modo de ser para um outro e esse modo de ser é como já vimos, ontologicamente impossível de se realizar, pois está por natureza fora do alcance humano. Entretanto, para que haja *má-fé* é necessário que o homem escape ao seu ser no interior do seu próprio ser. Se não houvesse essa fuga interna ou se o homem fosse igual ao *em-si* não existiria a *má-fé*. Embora a *má-fé* não negue as qualidades humanas, ela busca atribuir ao ser humano aquilo que ele não é, como por exemplo, ser corajoso ou covarde. Para que haja *má-fé*, o homem deve ser aquilo que é, e não o ser verdadeiramente. Por exemplo, não há diferença entre ser triste e o não ser corajoso. Tudo não passa de uma consciência (de) ser triste ou corajoso. A negação que a *má-fé* traz, estará sempre presente na realidade humana, já que sem esse questionamento que o contrário oferece, a *má-fé* não se perpetuaria como fuga eterna daquilo que não é possível fugir, ou seja, na *má-fé* o homem exerce sua liberdade para negar que é livre e responsável. Para finalizar este artigo será investigado como se estrutura a *má-fé* e qual a sua ligação com os conceitos de *crença* e *boa-fé*. Por conservar normas e critérios diferentes da *boa-fé*, na *má-fé* o que existe é um método onde as verdades são incertas, pois para ela o importante é ter *fé*. Na *má-fé*, o homem ao se deixar levar por impulsos de confiança como quem

crê de *boa-fé*, passa a acreditar nas suas intuições acompanhadas da evidência por ela criada. Se “crer é não crer” sob o ponto de vista sartriano, a razão que se pode tirar dessa sentença é que o ser *para-si* existe como um vazio, que busca ser e nesse sentido, sua consciência é eternamente fuga de si. Logo, não é possível se crer naquilo que crê e se não há mais *crença* é pelo fato da total nadificação da *má-fé*, que existe no fundo de toda *fé*.

#### 4. Má-fé e boa-fé

A *má-fé* é uma conduta negativa humana, ontologicamente constitutiva, como resultante da própria realidade paradoxal do ser humano, que é de ser livre e ao mesmo tempo negar essa liberdade. Por isso mesmo, o homem para Sartre, ao agir de *má-fé* é consciente da consciência (de) *má-fé*. A *má-fé* é desde o seu princípio uma *má-fé*, afinal essa conduta é um continuo exercício de *má-fé*, ou seja, a *má-fé* não está presente apenas no começo de sua intenção ou no seu fim, mas durante todo o seu percurso. Para que a conduta de *má-fé* exista é necessário que o homem acredite, que ele creia ser de *má-fé*. Nesse sentido, a *má-fé* é uma *crença*, pois ou se acredita nela ou não. Se o homem representa que está agindo de *má-fé*, ele está adotando uma postura cínica. Se por outro lado ele acredita ser sua ação inocente esse pensar é uma *boa-fé*. Na citação seguinte, Sartre aborda aspectos que se encontram presentes na *boa-fé* e na *má-fé*.

(...) A *má-fé* não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de *boa-fé*. De fato, o que ela decide inicialmente é a natureza da verdade. Com a *má-fé* aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de *má-fé*, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que



é. Em conseqüência, surge um tipo singular de evidência: a evidência *não persuasiva*. A má-fé apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em boa-fé: faz-se humilde e modesta, não ignora — diz — que *fé* é decisão, e que, após cada intuição, é preciso decidir e *querer aquilo que é*. Assim, a má-fé, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências, se delinea inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas. Esse projeto inicial de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé (SARTRE, 1997, p. 115 e 116).

Na *boa-fé*, o homem acredita que seu agir tem por finalidade a verdade. Nesse tipo de conduta o que importa é a busca de critérios originados por ela. Se o homem acredita que sua ação é realmente inocente ou que seu agir é de *boa-fé*, isso significa mentir para si mesmo. Nesse sentido, a *boa-fé* não passa de *má-fé*. No entanto, na *má-fé*, um outro tipo de verdade se manifesta, por haver uma outra construção da realidade onde se evidenciam outros motivos para concretizar as suas exigências. Existe na intenção da *má-fé*, na visão sartriana, uma *má-fé* sobre a natureza da fé humana. Se o homem, como já foi visto, se caracteriza como um ser que *é o que não é* e *não é o que é*, o que ele revela ontologicamente é um modo de ser, onde a negação do seu próprio ser se faz presente de forma constitutiva. O homem cria na *má-fé* suas próprias verdades, por acreditar no seu projeto, por crer na verdade de sua *crença*.

Para Sartre é pela consciência *pré-reflexiva* ou *cogito pré-reflexivo* que os conceitos de *boa-fé*, *crença* e *má-fé* podem ser explicados. A consciência *pré-reflexiva* ou *cogito pré-reflexivo* é a possibilidade que tem a consciência de reflexão da própria consciência, sem se posicionar para fora dela. Se o homem adota suas condutas de *má-fé* de forma optativa, ela é uma

decisão consciente e unicamente sua. Ao adotar tais condutas, ele passa a acreditar que elas sejam verdadeiras, passando a ver seu próprio ato como verdadeiro. É o que acontece quando se está crendo em algo, o que leva a se ter certeza de suas ações. O homem está certo, convicto e confiante de sua intuição, mesmo que não haja evidências para comprovar no que se está crendo. No exemplo abaixo o homem de *boa-fé* para Sartre apenas acredita, mesmo sem evidências concretas.

Creio que meu amigo Pedro tem amizade por mim. Creio de *boa fé*. Creio e não tenho intuição acompanhada de evidência, pois o próprio objeto, por natureza, não se presta à intuição. Creio, ou seja, deixo-me levar por impulsos de confiança, decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso — e tudo na unidade sintética de uma mesma atitude (SARTRE, 1997, p. 116)

Para que o homem acredite na amizade de alguém, é necessário que em seus atos essa pessoa demonstre ser seu amigo. A amizade deve ser demonstrada no seu modo de agir. Se apenas o homem acredita na amizade, independente de qualquer tipo de demonstração que sirva para lhe convencer do seu intento, a *crença* da amizade passa a ser algo subjetivo, sem relação com a realidade. Um outro exemplo que pode ser dado é a *crença* em Deus. O homem que acredita em Deus, independente de ter uma prova concreta sobre a sua *existência*, crê nele baseando-se na sua *fé*. Logo, sua *crença* advém da *fé* para Sartre. A possibilidade da *má-fé* reside justamente no fato dela ser um tipo de *fé*, por ser ela *crença* naquilo que o homem acredita. Contudo, se o homem está crendo em algo subjetivo, em algo que ele quer crê e que não tem certeza concreta de sua *existência*, a sua *crença* vai por si só, negar a própria *crença*. Sobre a questão da *crença*, Sartre vai ainda mais além, ao afirmar que “toda *crença* é insuficiente” e que na realidade, “não se crê naquilo que se crê”, ou seja, o homem que crê o faz por mera *crença*.

Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se — um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se. Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto. O ideal da boa-fé (crer no que se crê) é, tal como o da sinceridade (ser o que se é), um ideal de ser-Em-si. Toda crença é crença insuficiente: não se crê jamais naquilo que se crê. E, por conseguinte, o projeto primitivo da má-fé não passa da utilização dessa autodestruição do fato da consciência. Se toda crença de boa fé é uma impossível crença, há agora lugar para toda crença impossível. Minha incapacidade de crer que sou corajoso já não me aborrecerá, pois, justamente, nenhuma crença pode crer jamais o suficiente. Definirei então como *minha* crença essa crença impossível. Sem dúvida, não poderia me dissimular o fato de que creio para não crer e não creio para crer. Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé (SARTRE, 1997, p. 117).

Se o homem acredita que está certo sem ter certeza, do mesmo modo que crê na sua crença, ele está acreditando que ela é por natureza crença insuficiente e nesse sentido, “crer é não crer”. Sob esse aspecto, o homem na verdade não crê naquilo em que acredita. A crença só pode se realizar, porque ela destrói e nega o que ela é, visto que crer é não acreditar no que se está crendo. A crença se manifesta como impossibilidade de ser crença. A má-fé vai usar a autodestruição da crença para transformar a realidade humana e propor dúvidas, preferindo supor a ter certeza, dando por satisfeita com o que tenta negar e procurando fugir do que é, como uma eterna fuga de si. A má-fé se torna possível por essa autodestruição da consciência, já que na crença, “não

se crê no que se crê”. Como o homem pode, por exemplo, ser covarde se não acredita que é corajoso? Ao negar ser corajoso, não pode afirmar que é covarde? Não há como saber qual conduta ele vai adotar. Só na ação humana é que o homem pode revelar se ele acredita ou não na sua crença, se ele tem fé no que ele diz acreditar. A má-fé só é possível, pois o homem não crê no que busca crer. A má-fé vai usar todas as crenças para destruir e arruinar as certezas humanas, negando e afirmando ao mesmo tempo ser e não ser o que o homem é. Se a crença é “crer no que se crê”, ela se torna bem parecida com o ideal da sinceridade, que é ser o que se é, como um ideal do ser em-si. O que revela ser também impossível a crença, do mesmo modo que é impossível ontologicamente a sinceridade, sob o ponto de vista sartriano. A má-fé faz uso da crença, da sinceridade e da boa-fé, para validar sua negação, já que o para-si é um ser que carrega em seu “bojo” o nada do seu próprio ser, que pode como um ser livre se negar internamente, uma vez que o homem é livre até para ser o que ele não é. Por isso mesmo é que se torna possível ontologicamente a má-fé. Para o entendimento conclusivo sobre a má-fé, Sartre explica:

Na má-fé, não há mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser. Para dizer a verdade, as duas atitudes imediatas que podemos adotar frente ao nosso ser acham-se condicionadas pela própria natureza desse ser e sua relação imediata com o Em-si. A boa-fé busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é. A má-fé procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de má-fé. Ao fugir pelo “não-ser-o-que-se-é” do Em-si que não sou, à maneira de ser o que não se

é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o em-si que não sou, à maneira do “não-ser-o-que-não-se-é” Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é (SARTRE, 1997, p. 118).

Pode-se concluir que a má-fé se origina de uma “desagregação interna no seio do ser”, que é por onde a consciência busca ser. Essa desagregação é propiciada pela própria consciência, que busca de forma desesperada ser o que ela não é, ou melhor, por buscar preencher o seu vazio de ser. Já a boa-fé tenta escapar a essa “desagregação interna”, se direcionando para o ser das coisas que ela busca ser, mas que não é, ou seja, enquanto a boa-fé procura ir na direção do em-si, a má-fé tenta fugir do ser das coisas utilizando-se da mesma “desagregação interna”. Por conseguinte, a má-fé, também vai negar essa desagregação além de negar a si mesma como sendo uma má-fé. O que valida a possibilidade existencial dessa negação interna chamada má-fé é o fato da consciência ser ontologicamente livre e por ela ao mesmo tempo possuir dentro do seu próprio ser um constante “risco de má-fé”. Logo, a má-fé nega que seja ela mesma de má-fé ao negar a sua própria desagregação interna, embora todo o processo seja consciente do que ela busca negar. A má-fé utiliza a estrutura ontológica do para-si como um ser que não é o que ele é, para possibilitar a ele ser o que é, ao modo do ser em-si. Nesse sentido, por ser toda consciência, consciência de alguma coisa, ela é sempre consciência do que ela não é. O ser que a consciência busca está fora dela, está nas coisas. Por isso mesmo ela é intencional, ou seja, seu ser é o que ele não é, por não ser o outro que a consciência busca ser. Pode-se agora retomar o que foi pesquisado sobre os conceitos de mentira, crença e fé, para o entendimento final sobre a má-fé. A má-fé destrói a crença visto

que, o homem não acredita naquilo que ele crê, pois sua crença independe de provas para ser concretizada, sendo ela simplesmente uma fé. Por não ter intenção de enganar a má-fé não é uma mentira. Embora tenha a mesma estrutura, na má-fé não existe a dualidade do enganador e do enganado, ocorrendo em uma mesma consciência. A crença humana é uma consciência de crença, pois a consciência existe tendendo para algo que ela não é, que se encontra fora do seu próprio ser. Como a crença é um tipo de má-fé que prefere a incerteza de quem crê para transformar a realidade humana em fé, o homem na visão de Sartre, busca na má-fé camuflar a sua própria realidade ao acreditar que está certo, mesmo sem ter certeza. O que na verdade lhe interessa é simplesmente acreditar, ter fé. Ao acreditar de boa-fé em tudo o que é conveniente crer, torna-se realizável transcender, por exemplo, de covarde para corajoso na má-fé. A consciência é consciente ao se comportar de má-fé e o que ela pretende na realidade é fugir da própria liberdade. É ao negar do que foge, que a má-fé tem a sua efetivação. Como tentativa de encobrimento da angústia a má-fé nega a si mesma. Ela é uma auto-negação que de forma consciente existe como possibilidade de ser da consciência. A má-fé é uma fuga eterna da angústia, provocada pelo peso da responsabilidade. Fuga do que não é possível fugir, já que o homem tenta fugir do que ele não é, por ser uma mera representação o que ele busca ser. Por ter uma consciência pré-reflexiva, o homem para Sartre pode tornar possível a reflexão da própria consciência e nesse sentido se infectar de má-fé. A consciência que é um vazio, um nada de ser, se completa por ser consciência de alguma coisa, de algo que ela busca ser. E vem justamente dessa desagregação, que ocorre no interior do seu próprio ser, que a consciência se infecta de má-fé. Afinal, a má-fé se instaura e se habilita a propiciar alívio imediato ao ser do para-si, como forma de fuga para o existir humano. Não obstante, a má-fé só é possível, visto que o ser do homem ou ser para-si, se caracteriza como um ser que

ao mesmo tempo *é o que não é e não é o que é*. O ser *para-si* é aquele que *não é o que é*, por buscar ser *o que ele não é*. O ser do homem ao transcender busca se transformar em coisa, em ser *em-si*, como um ser que *é o que ele é*. Por não ser *o que ele é*, ou seja, por negar internamente seu ser, é que o homem adota condutas de *má-fé*. Viver é realizar-se como liberdade e a liberdade possibilita a *má-fé*, fato que é um paradoxo não lógico, mas constitutivo na visão filosófica de Sartre.

Obs.: Todas as notas são do autor.

## Referências

BORNHEIM, Gerd A. *Debates de Filosofia: Sartre - Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

BURDZINSKI, Júlio César. *Má-fé e autenticidade*. Rio Grande de Sul: UNIJUÍ, 1999.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

COLIN, Pierre. *La Phénoménologie existentielle et l'Absolu, in Phiiosophies Chréennes, Recherches et Débais*. Paris: Anheme Fayard, 1955.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

\_\_\_\_\_, *Sartre: bibliographie 1980-1992*. Paris: CNRS, 1993.

DANTO, Arthur C. *Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.

FREUD, Sigmund. *Interpretação dos sonhos e outros ensaios*. Trad. Odillon Galloti. Rio de Janeiro: Guanabara, 1935.

\_\_\_\_\_, *Psicologia da vida cotidiana*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução a Metafísica*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_, *Ser e Tempo*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. Trad.: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_, *Como o senso comum compreende a filosofia*. Trad.: Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Trad.: Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

\_\_\_\_\_, *Meditaciones cartesianas*. Trad.: José Gaos. México: El Colégio de México, 1942.

KANT, Emanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. *O Conceito de Angústia*. Trad.: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1968.

\_\_\_\_\_, *O desespero humano*. Trad.: Adolfo Casais Monteiro. Porto: Tavares Martins, 1952.

\_\_\_\_\_, *Temor e Tremor*. Trad.: Maria José Marinho. Lisboa: Guimaraes Editores, 1990.

MACIEL, Luís Carlos. *Sartre: Vida e Obra*. Rio de Janeiro: J. Álvaro, Paz e Terra, 1986.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Oficina de Filosofia: Sartre — Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MÜLLER, M. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*. *Manuscrito*. Vol. V, n. 2, Campinas, 1982.

MURDOCH, Íris. *Sartre um Racionalista Romântico*. Trad.: Roberto Eugênio Bixio. Buenos Aires: Américalée, 1956.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade: Uma Introdução à Filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique - tome 1: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960. (*Crítica de la razon dialectica: precedida de questiones de método*. Trad.: Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.)

SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann Collection, 1939. (*Esboço de uma Teoria das Emoções*. Trad.: Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.)

\_\_\_\_\_, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943. (*O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.)

\_\_\_\_\_, *L'imaginaire: psychologie phénoméno-logique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940. (*O Imaginário, Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. Trad.: Duda Machado. São Paulo: Ática, 1969.)

\_\_\_\_\_, *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. (*A Imaginação*. Trad.: Rita Correia

Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.)

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Trad.: Marco Antonio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_, *El resentimiento en la moral*. Trad.: José Gaos. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1944.

STEKEL, Wilhelm. *El lenguaje de los sueños*. Trad.: Carlos F. Grieben. Buenos Aires: Iman, 1954.

\_\_\_\_\_, *Estados nerviosos de angustia y su tratamiento*. Trad.: Jorge Thomas. Buenos Aires: Iman, 1947.

# Deleuze e a intensidade do pensamento

## *Deleuze and the intensity of thinking*

Maria Helena Lisboa da CUNHA  
IFCH/UERJ

---

### Resumo

A filosofia de Deleuze tem como imagem do pensamento o plano de imanência percorrido pelas velocidades infinitas do devir das forças. Este movimento é o movimento dos fluxos, dos sons, das cores ou das dobras do pensamento, o pensamento como "máquina de guerra", "pensamento sem imagem", nômade. A literatura é a proposta deleuziana que privilegia a "singularidade" e a intensidade, isto é, o acontecimento, o "devir ativo" contra a representação.

**Palavras-chave:** imanência – devir – acontecimento – intercessão – literatura

---

### Abstract

Deleuze's philosophy has as representative figure of the thinking the plain of immanence crossed by the infinite speeds of the outcoming of forces. This movement is the movement of fluxes, of sounds, of colors, or of the folds of thinking, the thinking as "machine of war", as "thought without image", nomad. Literature is the Deleuzian suggestion that favours "singularity" and intensity, that is, the event, the "active outcoming" against representation.

**Key-words:** immanence – outcoming – event – intercession – literature

### Introdução

No pensamento de Gilles Deleuze, a *imanência* ocupa um lugar primordial. Herdeiro da tradição filosófica de Spinoza e Nietzsche, que romperam com o primado da transcendência na filosofia cuja herança é platônico-cristã, Deleuze pensa a imanência como um *continuum espaço-tempo*: "é

um plano de imanência que constitui o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 58)." Para Spinoza, a imanência só é imanente a si mesma, um plano percorrido pelos movimentos do infinito. Em Nietzsche, por outro lado, a imanência se atualiza na equação vida = vontade de potência:

A vida, enquanto caso particular (hipótese que, partindo dela, atinge o caráter geral da existência) aspira a um *sentimento máximo de potência*; é essencialmente a aspiração a um excedente de potências; aspirar não é outra coisa senão aspirar à potência; essa vontade permanece sendo o mais íntimo e o mais profundo. (A mecânica é uma simples semiótica das conseqüências) (NIETZSCHE, 1995, tome I, livre II, § 41).

Por conseguinte, Deleuze posiciona-se na contramão do desdobramento do mundo em um plano superior e um plano inferior. No seu livro *O que é a Filosofia?*, escrito em colaboração com Félix Guattari, retoma a questão do conceito e do plano de imanência. A filosofia começa com a criação de conceitos, multiplicidades que povoam o plano de imanência, constituindo um plano de consistência denominado *planômeno*, tendo como operações traçar, inventar e criar. Qualquer conceito remete a um problema, mas segundo Deleuze, a existência daquele não é possível sem a instauração do plano de imanência. Este, é pré-filosófico manifestando-se não como algo que é anterior à filosofia, mas como algo que não existe fora dela: “a filosofia coloca como pré-filosófica ou mesmo não-filosófica a potência de um Uno-Todo como um deserto movente que os conceitos vêm a povoar. Pré-filosófica não significa nada que pré-exista, mas algo que não existe fora da filosofia, embora esta o suponha.” (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 57). O plano de imanência é o elemento instaurador da filosofia, enquanto os conceitos são construções numa região do plano, junção das regiões entre si, exploração de novas regiões. Deleuze pontua:

Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais: não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento

como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetua” (IBIDEM, p. 52).

No entender de Deleuze, o plano é desterritorializado desde que horizonte absoluto, conforme supramencionado, mas é nele que se produzem territorializações, isto é, recortes ou dobras sobre o plano, a exemplo da filosofia, literatura, ciência, arte, linguagem e os demais campos do saber. Ele é o fluxo da vida, o movimento do mundo, um eterno devir, onde o pensar corre a velocidades infinitas e a filosofia é a coexistência dos planos, não uma sucessão de sistemas, como querem nos fazer crer alguns historiadores da filosofia. Por isso, diz-se que o plano é pré-filosófico, recorte no caos, “está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não conceitual” (IBIDEM, p. 57).

Conforme afirmamos, a filosofia, a ciência e a arte traçam planos sobre o caos. Logo, para Deleuze, a filosofia instaura no plano de imanência um plano de consistência, trazendo do caos variações que são os conceitos. A ciência, por sua vez, traça um plano secante de referência, trazendo do caos variáveis, que são as funções (por exemplo: função de  $x$  numa equação). Finalmente, a arte traça um plano de composição que traz do caos variedades. Estas, denominam-se blocos de sensações e são constituídas por afectos e perceptos. José Gil, analisando a complexa obra de Fernando Pessoa, ressalta:

É preciso analisar as sensações, porque desse modo é possível revelar as mais escondidas, as mais microscópicas e, portanto, as mais exacerbadas; porque é a melhor forma de as multiplicar, uma vez que cada uma delas contém uma infinidade que é preciso trazer à luz, “exteriorizar”; porque, ao serem analisadas nesse meio de semi-consciência, segregado pelo estado experimental, as sensações originárias de sentidos diferentes entrecruzam-se naturalmente, o vermelho torna-se agudo, o olfato dota-se de visão - assim se

suscitam como que metáforas naturais; porque as sensações desdobram um espaço próprio que só pode ser apreendido se o espaço e o tempo normais, macroscópicos, tiverem já deixado de impor a sua dominação - ora a análise, ao decompor os blocos de sensações, desestrutura o espaço euclidiano, fazendo nascer outros espaços, que acompanham as sensações minúsculas (1988, p. 20).

Deleuze pondera: "A luta com o caos, que Cézanne e Klee mostraram em ato na pintura, no coração da pintura, se encontra de uma outra maneira na ciência, na filosofia: trata-se sempre de vencer o caos por um plano secante que o atravessa (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 260)". O artista é aquele que suspende o cotidiano das opiniões (*doxa*) e convenções, perfurando o caos a fim de deixar passar um pouco de caos livre que são as inspirações criativas, a própria noção de criatividade. No entender de Paul Klee, em *Note sur le point gris*, o verdadeiro caos é um ponto virtual que corresponde ao imponderável e ao incomensurável, um *não-conceito*, apenas um ponto, porém não um ponto real, mas um ponto matemático. Esse caos não corresponderia à antítese do cosmos, como a desordem à ordem, mas se tomarmos como metáfora uma balança, ele equivaleria ao centro da balança, um núcleo virtual, como problematiza Nietzsche no conceito de caos: "A grandeza de um artista não se mede pelos bons 'sentimentos' que ele provoca; mas pelo 'grande estilo', na capacidade de se tornar mestre do caos 'que se tem em si mesmo', no fato de forçar seu próprio caos a tornar-se forma; tornar-se lógico, simples, sem equívoco, matemático, tornar-se lei, eis, neste particular, a grande ambição (1995, tome II, livre IV, § 450)."

É imperioso ressaltar, porém, com o filósofo, que toda possibilidade de vida criativa emerge desse caos, pura dimensão do *intempestivo*: "É preciso ter muito caos dentro de si para criar uma estrela bailarina. Eu vos digo: vós tendes um caos" (1908, 'Prologue',

§ 5). Assevera Klee que esse ponto poderia ser visualizado pelo ponto cinza, ponto fatídico entre o que se forma e o que morre, ou seja, o verdadeiro movimento do devir, uma vez que ele sendo cinza, não é nem branco nem preto, imagem da contradição. Nietzsche já nos observara em sua obra de juventude, *A Origem da tragédia* (1972) que "o Uno originário é eternamente, contradição e dor" (1977, p. 65). Para Klee:

Estabelecer um ponto no caos é reconhecê-lo necessariamente cinza por causa de sua concentração de princípio e lhe conferir o caráter de um centro original de onde a ordem do universo jorra e brilha em todas as dimensões. Designar um ponto com uma virtude central é fazer dele o lugar da cosmogênese. A este acontecimento corresponde a idéia de todo começo (concepção, sóis, raios, rotação, explosão, fogos de artifícios, germinações), ou melhor: o conceito de ovo (KLEE, 1977, p. 56).

## I – O Conceito e sua problematização

Em *O que é a Filosofia?* Deleuze afirma que todo conceito tem componentes que o definem. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual, por conseguinte não há conceito de um só componente, nem há conceito que tenha todos os componentes, já que seria caótico. É um todo porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário, um "todo-aberto", é apenas sob essa condição que pode compor com o caos. O conceito é uma questão de articulação, corte e superposição: "(...) uma *multiplicidade*, uma superfície ou um volume absolutos, auto-referentes, compostos de um certo número de variações intensivas inseparáveis segundo uma ordem de vizinhança, e percorridos por um ponto em estado de sobrevôo. O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir (1992, p. 46)."



Um exemplo do que estamos considerando temos no conceito de *Idéia* em Platão, onde há uma superposição e transformação do conceito socrático e também nos conceitos de *vontade de potência e eterno-retorno* em Nietzsche; o primeiro remete ao conceito de *vontade* em Schopenhauer: “a vontade é a essência primeira, o solo primitivo” vale dizer, “a vida imortal da natureza (Apud BRUN, 1998, p. 36-5)”, enquanto o segundo remete ao conceito de retorno cosmológico do *Logos* heraclítico: “Nosso universo inteiro é a cinza de inumeráveis seres vivos; (...) É preciso admitir uma duração eterna, portanto uma eterna metamorfose da matéria (NIETZSCHE, 1995, tome I, livre II, § 53)”.

Outra característica essencial do conceito é que ele tem sempre uma história embora cruze outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito há pedaços ou componentes vindos de outros planos, mas por ter um número finito de componentes bifurcará sobre outros conceitos compostos de outra maneira, constituindo outras regiões do mesmo plano: “há um domínio *ab* que pertence tanto a *a* quanto a *b*, em que *a* e *b* “se tornam” indiscerníveis. São estas zonas, limites ou devires, esta inseparabilidade, que definem a consistência interior do conceito (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 32)”. A esse respeito, dirá Deleuze que os grandes filósofos são também grandes estilistas porque “O estilo em filosofia é o movimento de conceito (...) uma variação na língua, uma modulação (ESCOBAR, 1991, p. 14)” e, portanto, o conceito, “É um agenciamento, um agenciamento de enunciação. Um estilo, é chegar a balbuciar em sua própria língua (...) Ser como um estrangeiro na sua própria língua. Fazer uma linha de fuga (DELEUZE/PARNET, 2002, p. 10)”. Os exemplos dados por Deleuze dos “estrangeiros na sua própria língua” inventores de signos assignificantes são Nietzsche, Foucault, Kafka, Beckett, Gherasim Luca, Godard, Lawrence, Artaud, Francis Bacon, só para citar alguns.

Do mesmo modo, todo conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes, “existem devires que operam em silêncio, sendo quase imperceptíveis (...) Os devires, são a geografia, as orientações, direções, entradas e saídas (...) são atos que só podem ser contidos numa vida e expressos num estilo (IBIDEM, p. 8-9)”. Os componentes do conceito podem ser, por sua vez, tomados como conceitos, como é o caso para o conceito de *outrem*: este, é percebido por nós como um *outro* desde que *outro* virtual, aberto a *n* possibilidades desde que condição de todas as percepções. Deleuze pondera a respeito: “Um conceito de *Outro*, eu pensei encontrá-lo definindo-o como não sendo nem um objeto nem um sujeito (um outro sujeito), mas a expressão de um mundo possível (ESCOBAR, 1991, p. 22)”. O mundo possível não existe fora do rosto que o exprime, como o de alguém com dor de dentes ou o do japonês que anda na rua, enquanto os componentes são distintos mas inseparáveis dentro do próprio conceito e, embora distintos, não são incomunicáveis, isto é, entre eles há zonas limites que são as que definem a consistência interior do conceito. Cada componente seu é um traço intensivo, uma singularidade que, no entanto, em acumulação com os outros componentes, formará a consistência do conceito: “O conceito de um pássaro não está em seu gênero ou sua espécie, mas na composição de suas posturas, de suas cores e de seus cantos: (...) uma ordenação de seus componentes por zonas de vizinhança (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 32)”. Por isso, “Ele é imediatamente co-presente sem nenhuma distância a todos os seus componentes ou variações, passa e repassa por eles: é um *ritornello*, um opus com sua cifra (IBIDEM, p. 33)”.

Em decorrência do exposto, não há constante nem variável no conceito. Seus componentes não são constantes ou variáveis a exemplo da ciência, mas pura e simples variação, ordenadas segundo a vizinhança, as intercessões. É um ato de pensamento, pensamento

que opera em fluxos infinitos logo não tem energia e intensidade, mas intensidades. Deleuze faz uma diferença entre energia e intensidade, a energia sendo a maneira como a intensidade se desenrola e se anula num estado de coisas extensivo, dado que “Mesmo o negativo produz movimentos infinitos: cair no erro, bem como evitar o falso, deixar-se dominar pelas paixões bem como superá-las (IBIDEM, p. 55)”. Deleuze considera os movimentos do infinito sobre o plano misturados uns aos outros, conectados ou transversalizados de tal modo que, ao invés de romper com o UNO-TODO do plano de imanência, acabam constituindo sua curvatura variável, as concavidades e as convexidades, sua natureza fractal como ele, acertadamente, pondera em *Mil platôs*:

○ pensamento não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. ○ que se chama equivocadamente de ‘dendritos’, não assegura uma conexão dos neurônios num tecido contínuo. A descontinuidade das células, o papel dos axônios, o funcionamento das sinapses, a existência de microfendas sinápticas, o salto de cada mensagem por cima destas fendas fazem do cérebro uma multiplicidade que, no seu plano de consistência ou em sua articulação, banha todo um sistema, probabilístico incerto, um *certain nervous system* (2004, p. 25).

Embora o conceito seja absoluto como um todo, ele é, ao mesmo tempo, relativo: relativo ao plano de imanência, relativo ao problema, aos outros conceitos, aos seus próprios componentes. Diz Deleuze: “o conceito define-se por sua consistência, endoconsistência e exoconsistência, mas não tem referência; ele é auto-referencial, põe-se a si mesmo e põe seu objeto, ao mesmo tempo em que é criado (DELEUZE/GUATTARI, 1992, p. 34)”. Por outro lado, o conceito não é discursivo, donde se conclui que a filosofia não é uma razão discursiva,

porque não encadeia proposições, conforme querem nos fazer crer certos “funcionários”<sup>1</sup> da filosofia. Os conceitos como totalidades fragmentárias não são pedaços de um quebra-cabeça uma vez que seus contornos regulares não se correspondem. Eles formam um muro, mas é “um muro de pedras secas”, na conceituação de Deleuze vale dizer, o conceito diz o acontecimento, não a essência ou a coisa. O filósofo conclui: “Em todos os meus livros procurei a natureza do acontecimento, é um conceito filosófico, o único capaz de destruir o verbo ser e o atributo (ESCOBAR, 1991, p. 15)”. Na problematização de Zourabichvili:

○ acontecimento se define pela coexistência instantânea de duas dimensões heterogêneas num tempo vazio onde futuro e passado não param de coincidir, isto é, de invadir um ao outro, distintos, porém indiscerníveis. ○ acontecimento propriamente dito é o que vem, o que acontece, dimensão emergente ainda não separada da antiga. ○ acontecimento é a intensidade que vem, que começa a se distinguir de uma outra intensidade (1994, p. 117-8).

## II – O Rizoma e suas intercessões

Em *Mil platôs*, Deleuze considera que um primeiro tipo de livro, é o *livro raiz*. O filósofo entende que “A árvore já é a imagem da árvore mundo. É o livro clássico, como bela interioridade orgânica, significante e subjetiva (os extratos do livro) (2004, p. 13)”. O que Deleuze quer expressar com este exemplo é a lógica binária, a lei do uno que se torna dois, do dois que se torna quatro, e por aí em diante. A lógica binária é a realidade espiritual da *árvore raiz*, ela necessita de uma forte unidade principal, um eixo,

<sup>1</sup> Distinção estabelecida por Nietzsche referente aos ‘trabalhadores filosóficos’ por oposição aos ‘filósofos’ efetivos, cf. *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Isabelle Hindenbrand et Jean Gratien, § 211, apud Cunha, M. H. Lisboa da, *Nietzsche – Espírito Artístico*, p. 10-11. Em alguns textos, Nietzsche utiliza o termo supramencionado ao invés de ‘trabalhadores filosóficos’.

para chegar a duas, o que quer dizer que esse pensamento não compreende a multiplicidade, operando sempre por dicotomias. Afirma Deleuze que até uma disciplina 'avançada' como a lingüística, retém como imagem de base esta árvore raiz que a liga à reflexão clássica (assim temos Chomsky e a árvore sintagmática, começando num ponto S para proceder por dicotomia). O filósofo entende que a lógica binária e as relações biunívocas dominam também a psicanálise, o estruturalismo, e até a informática.

Na História da Filosofia, temos referências de lógica binária fundamentalmente com Platão. Na análise que Deleuze faz da "inversão do platonismo", no Apêndice I da sua obra *Lógica do sentido*, o que caracteriza o platonismo é menos o desdobramento do mundo em duas dimensões (transcendente e imanente) do que a divisão em verdadeiros e falsos pretendentes. Platão não divide os conceitos como Aristóteles, insistindo nas definições dos gêneros 'político', 'caçador' ou 'pescador', mas o que lhe interessa é saber quem é o 'verdadeiro ou o falso político', o 'verdadeiro ou o falso caçador', o 'verdadeiro ou o falso pescador'. Neste caso, Platão pergunta sempre por quem é? e não, o que é? O diálogo *O Sofista* exemplifica as bifurcações (*diáresis*) mencionadas:

se tomarmos a pesca como objeto a definir, verificamos que ela é uma arte (*techné*), ora todas as artes dizem respeito a duas espécies: as artes de produção e as artes de aquisição. Essas últimas, por seu turno, se dividem em duas espécies: a troca e a captura, que é uma aquisição violenta. Esta última se pratica pela luta ou pela caça. A caça se faz sobre seres inanimados ou sobre animais. Os animais são andadores ou nadadores. Entre os nadadores distinguem-se os voadores e os peixes. A caça aos peixes se faz ou os aprisionando ou os arpoando. Esta pesca tem lugar ou de noite ou de dia. A do dia se faz abatendo o peixe do alto a baixo: é a pesca de arpão ou de baixo para cima: é a pesca de linha (PLATON, 1969, p. 29-30).

A segunda figura do livro é o sistema radícula ou raiz fasciculada. Afirma Deleuze que, nesse caso, o eixo principal abortou ou se destruiu na extremidade, a ele vindo se enxertar uma multiplicidade de raízes secundárias que deflagram um grande desenvolvimento, a exemplo da dobragem de um texto sobre outro constituindo raízes adventícias; porém, essa multiplicidade ainda se encontra presa numa estrutura, seu crescimento sendo compensado pelas leis de compensação. Nesse caso, o mundo tornou-se caos mas o livro permanece sendo imagem do mundo, caosmo-radícula em vez de cosmo-raiz. Segundo Deleuze, o sistema fasciculado, não rompe genuinamente com o dualismo, com o binômio sujeito-objeto, a exemplo da psicanálise: "não somente em sua teoria, mas em sua prática de cálculo e de tratamento, ela submete o inconsciente à estruturas arborescentes, à grafismos hierárquicos, à memórias recapituladoras, órgãos centrais, falo, árvore-falo (DELEUZE/GUATTARI, 2004, p. 28)".

Um terceiro exemplo referido por Deleuze é o livro-rizoma. Um rizoma é um sistema absolutamente diferente das raízes e radículas, a exemplo dos bulbos e dos tubérculos, a batata e a grama, a erva daninha. Podemos nos reportar também às tocas, no mundo animal, com todas as funções de habitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma se diferencia da raiz e da radícula desde que não se fixa num ponto, não tem uma ordem, é uma multiplicidade e denuncia as pseudomultiplicidades arborescentes:

"Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muitos diversos, lingüísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais (IBIDEM, p. 15-16)".

Chamamos a atenção para o fato de que Deleuze concebe a filosofia como “uma lógica das multiplicidades (ESCOBAR, 1991, p. 21)”. Uma multiplicidade não se deixa sobre-codificar sendo sempre plana, formando o plano de consistência das multiplicidades, ao qual nos referimos supra. A característica das multiplicidades é que elas se definem pelo fora: linhas de fuga ou de desterritorialização, com as quais formam novas sínteses ao se conectarem umas às outras. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas determinações, dimensões que não podem crescer sem que mudem de natureza: “Sabedoria das plantas: inclusive quando elas são de raízes, há sempre um fora onde elas fazem rizoma com algo - com o vento, com um animal, com o homem (...) Conjuguar os fluxos desterritorializados (DELEUZE/GUATTARI, 2004, p. 20)”. Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade: ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, “porque o rizoma é a imagem do pensamento que se estende sob a das árvores (ESCOBAR, 1991, p. 23)”.

Ao mesmo tempo, compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. As “linhas de fuga” fazem parte do rizoma e não param de se remeter umas às outras. Existem, pois, territorializações mesmo em cima do rizoma. Uma das características mais importantes do rizoma é o fato de ter múltiplas entradas e múltiplas saídas, como no caso da *toca* a que se refere Deleuze. A *toca* é um rizoma animal, como a batata é um rizoma vegetal e consiste numa distinção entre uma linha de fuga como lugar de deslocamento e o habitat. Nesse sentido, também a literatura pode ser uma *toca*, a exemplo da seguinte afirmação do autor em sua obra *Kafka, Por uma literatura menor*:

“(...) um rizoma, uma *toca*, sim, mas não uma torre de marfim. Uma linha de fuga sim, mas de modo algum um refúgio. A linha de fuga criadora traz com ela toda política, toda economia, toda burocracia e a jurisdição; ela suga, como vampiro; para fazê-los dar

sons ainda desconhecidos, que pertencem ao futuro próximo-fascismo, estalinismo, americanismo, as potências diabólicas que batem à porta (DELEUZE/GUATTARI, 1977, p. 62)”.

Para Deleuze, portanto, a escrita não é um relato das próprias vivências presentes e recordações do passado: “Escrever, fazer rizoma, aumentar seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto em que ela cubra todo o plano de consistência em uma máquina abstrata (DELEUZE/GUATTARI, 2004, p. 20)”. Ela também não é uma cópia da realidade, como era o caso para Platão. Para o renomado filósofo, o conceito de *mimesis* (imitação em grego), encontra-se atrelado à metafísica do mundo das *Idéias*, isto porque no mundo sensível as coisas não são mas parecem ser, são cópias ou simulacros dos modelos, as essências (*eidos, eidé*) ou *Idéias*. Acontece, porém, que as coisas ganham mais ser à medida que imitam as *Idéias* participando do seu ser, da sua essência (*methéxis*); quanto mais as cópias são adequadas às *Idéias*, mais perfeitas; quanto menos adequadas, mais imperfeitas. Esta teoria, chamada pelos pitagóricos de *teoria da participação*, inaugura a sua história no ocidente no século IV a.C., fazendo longo percurso também na Idade Média com a arte cristã, por isto mesmo cognominada de representativa, por ser imitação ou cópia dos modelos universais, sejam eles abstratos (santos ou madonas) ou concretos (reis, imperadores ou heróis).

A teoria da *mimesis* vigorou até o século XIX quando, com os impressionistas (Manet, Monet, Degas, Renoir, Pizarro) e os expressionistas (Cézanne, Gauguin, Van Gogh) começou a perder sua força, uma vez que estes iniciaram o processo de dissolução do objeto, isto é, da forma. Desde então, e fundamentalmente no século XX, com o advento da arte abstrata e do expressionismo alemão que fez sua irrupção em 1910 com Kandinsky e o movimento da *Bauhaus*, na Alemanha, afirmou-se a arte como criação absoluta em oposição à representação. No entender de Deleuze:

“Escrever certamente não é impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida. A literatura está antes do lado do informe, ou do inacabamento, como Gombrowicz disse e fez. Escrever é uma questão de devir, sempre inacabado, sempre em vias de fazer-se e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida. É um processo, ou seja, uma passagem de Vida que atravessa o vivível e o vivido. A escrita é inseparável do devir: ao escrever, nos tornamos mulher, nos tornamos animal ou vegetal, nos tornamos molécula, até um devir imperceptível (1993, p. 11)”.

Em outra obra já referendada (*O que é a Filosofia?*), Deleuze exemplifica com os perceptos oceânicos de Melville, os perceptos urbanos em Virginia Wolf onde não é mais o homem quem vê a paisagem, não há mais um sujeito percipiente mas a própria paisagem vê, registra, capta. Em Melville, inclusive, é Ahab que tem as percepções do mar, quando entra em relação com Moby Dick. Ahab não é mais só Ahab, ele é também Moby Dick e do mesmo modo, Moby Dick não é mais somente Moby Dick, é Ahab. Há uma transformação em *devires* – animais e humanos, no caso de Moby Dick, impossíveis de serem colocados como percepções vividas: “As sensações, como perceptos, não são percepções que remeteriam a um objeto (referência): se (elas)<sup>2</sup> se assemelham a algo, é uma semelhança produzida por seus próprios meios, e o sorriso sobre a tela é somente feito de cores, de traços, de sombra e de luz” (1992, p. 216). Nesse caso, trata-se sempre de criação, de visão, sendo os afectos precisamente estes devires não humanos do homem, como os perceptos (entre eles a cidade ou o mar) as paisagens não humanas da natureza:

Devir jamais é imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar (...) Os devires não são

fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal (DELEUZE/ PARNET, 2002, P. 8).

Este é o objetivo da linguagem como literatura uma vez que esta desterritorializa o tempo todo a linguagem usual que é territorializada, criando signos assignificantes que rompem com a estrutura ordinária da linguagem. É o caso, por exemplo, das *glossolalias* (palavras-sopros, palavras-gritos e palavras-valises) de Artaud, dos termos inusitados criados por Guimarães Rosa, dos parágrafos enormes de Clarice Lispector, assim como dos desvios kafkianos. Deleuze cita Kleist e Artaud a respeito: “como o sugere Kleist ou Artaud, é o pensamento enquanto tal que se põe a ter rictus, rangidos, gaguejos, glossolalias, gritos que o levam a criar, ou a ensaiar (1992, p. 74)”. Artaud não cultua o eu, mas a carne, no sentido sensível do termo carne: “Todas as coisas só me tocam quando afetam minha carne, quando coincidem com ela, e neste próprio ponto em que elas a abalam, não além. Nada me toca, nem me interessa a não ser o que se endereça *diretamente* à minha carne (2003, p. 123)”. Em Kafka, a sintaxe comporta-se como um conjunto de desvios necessários a fim de atingir limites de intensidades cada vez mais expressivos: “Nenhuma palavra, ou quase nenhuma, escrita por mim, concorda com a outra, ouço as consoantes rangerem umas contra as outras com um ruído de ferragem e as vogais cantarem como negros de feira”, ou ainda neste outro texto: “Vivo apenas daqui para lá, no interior de uma pequena palavra em cuja inflexão perco, por um instante, minha cabeça inútil... Minha maneira de sentir aparenta-se à do peixe (Apud CUNHA, 2003, p. 62)”. Por isso, afirma Deleuze em *Kafka, por uma Literatura Menor*:

<sup>1</sup> Correção nossa, por entendermos que a tradução do texto de Deleuze oferecida pelos tradutores da edição brasileira enuncia um cacófono inviável na língua portuguesa.

Uma literatura menor não é de um língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior (...) a língua aí é modificada por um forte coeficiente de desterritorialização. Kafka define, nesse sentido, o beco sem saída que barra aos judeus de Praga o acesso à escritura, e que faz da literatura deles algo impossível: impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira. Impossibilidade de não escrever, porque a consciência nacional incerta ou oprimida, passa necessariamente pela literatura (1977, p. 25)

## Conclusão

A proposta do presente texto consiste em apresentar conceitos-chave do universo deleuziano tais como os conceitos de plano de imanência, conceito de acontecimento, intercessão, rizoma, do grego *rhizoma*, significando *o que está enraizado* multiplicando-se na horizontal, sangue, veículo da alimentação básica das plantas, 'mapa e não decalque' pontua o filósofo: "O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, por um grupo, por uma formação social (DELEUZE/GUATTARI, 2004, p. 22)". Em Deleuze, o conceito de rizoma é criado com o objetivo de se contrapor ao conceito de estrutura que apareceu na História da Filosofia com Platão, trazendo com ele o desdobramento do mundo em duas dimensões, a imanente e a transcendente. É o que Deleuze chama de *livro-raiz*, utilizando-se da imagem da árvore que tem as raízes no solo (sendo, portanto, imanente) e a copa no alto (neste caso, transcendente). Dessa forma, no entender do filósofo, também é a literatura um rizoma, imagem utilizada por Deleuze para contextualizar um universo, uma toca, uma obra monumental seja filosófica ou poética, desde que seus autores a aloquem na imanência, sem apelar para estruturas fortes e dogmáticas: "os conceitos são

exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm ou não, que passam ou não passam (DELEUZE/PARNET, 2002, p. 10)".

Dizer que a literatura é um rizoma equivale a considerá-la uma 'obra aberta', como já nos fez ver o grande esteta italiano, Umberto Eco, no livro homônimo. Segundo Deleuze, "Escreve-se sempre para dar a vida, para libertar a vida lá onde ela está aprisionada, para traçar linhas de fuga (ESCOBAR, 1991, p. 15)". Na literatura, as velocidades passam como fluxos de sóis e girassóis retorcidamente vangoghianos, de pedras barrocas e coloniais de cantaria das mansardas portuguesas, de rosáceas e flechas do gótico *flamboyant*, de imagens fellinianas e, sobretudo, de Visconti, do figural baconiano, dos *taconeos* flamencos de *Ibéria* de Saura e do ballet de Antonio Gades, dobrando o pensamento nas intensidades nômades dos grandes desertos da alma. A palavra é de Artaud:

Acredito em conjurações espontâneas. Nos caminhos por onde meu sangue me arrasta, é impossível que um dia eu não encontre uma verdade... Escolhi o domínio da dor e da sombra assim como outros escolheram o do brilho e da acumulação da matéria. Não trabalho na extensão de um domínio qualquer. Trabalho unicamente na duração (2003, p. 127).

Gostaríamos de concluir este texto com a célebre e repetida frase de Foucault quando enunciou que "produziu-se uma fulguração que terá o nome de Deleuze: um novo pensamento é possível, o pensamento, de novo é possível (...) talvez, um dia, o século seja deleuziano (FOUCAULT, 1987, p. 80-46)", não no sentido de que um dia o mundo se transformaria radicalmente ou de que haveria esperança numa futura era revolucionária. Segundo alguns pensadores no âmbito nacional, ela "é apenas uma expressão de surpresa e de incitamento numa tentativa de suscitar o ressurgimento de um ato de pensar, que Deleuze inaugura em nossa atualidade (MENDES/GUIMARÃES, 1991, p. 138)". Esse ato, o 'pensar expressivo e intensivo', pensamento

como “máquina de guerra” porquanto resistência, nômade, é que é verdadeiramente revolucionário, produção de afetos, a fim de atualizar e afirmar as forças inusitadas que perpassam os corpos, vale dizer, nas pegadas do intempestivo: “Imprimamos à nossa vida o selo da eternidade! Este pensamento é mais pesado de conteúdo que todas as religiões que desprezam esta vida como fugaz e que nos ensinaram a olhar para uma *outra* vida mal definida (NIETZSCHE, 1995, tome II, livre IV, § 59)”.

## Referências

- ARTAUD, Antonin. *L' Ombilic des limbes. Précédé de Correspondance avec Jacques Rivière et suivi de Le Père-Nerfs. Fragments d' un Journal d' Enfer. L'Art et la Mort. Textes de la période surréaliste. Préface d' Alain Jouffroy.* Paris: Gallimard, 2003, 251 p.
- BRUN, José Thomaz. *O Pessimismo e suas vontades.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998, 124 p.
- CUNHA, M. H. L. *Nietzsche – Espírito artístico.* Londrina: Edições CEFIL, 2003, 122 p.
- \_\_\_\_\_. “Kafka, por uma literatura menor”. In: VASCONCELLOS, Jorge e FRAGOSO, E. A. da Rocha (org.). *Gilles Deleuze: Imagens de um filósofo da imanência.* Londrina: UEL, 1997, 154 p.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche.* Trad. Alberto de Campos. Lisboa: Edições 70, 1981, 87 p.
- \_\_\_\_\_. *Critique et clinique.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1993, 187 p.
- \_\_\_\_\_. *Péricles e Verdi (A filosofia de François Châtelet).* Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999, 59 p.
- \_\_\_\_\_, GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munõz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 279 p.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Mil Platôs*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004, 91 p.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Kafka. Por uma literatura menor.* Trad. Júlio Castanõn Guimarães. 1ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1977, 127 p.
- PARNET, Claire. *Dialogues.* Paris: Flammarion, 2002, 185 p.
- ESCOBAR, C. H. (org.) *Dossier Deleuze.* Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991, 182 p.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud & Marx. Theatrum philosophicum.* Trad. Jorge Lima Barreto. 4.ed. São Paulo: Editora Princípio, 1987, 81 p.
- GIL, José. *Fernando Pessoa ou A Metafísica das sensações.* Trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. 2. ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1988, 249 p.
- KLEE, Paul. *Théorie de l' art moderne.* Trad. Pierre-Henri Gonthier. Genève: Denoël-Gonthier, 1977, 172 p. Traduction d' après “*Les esquisses pédagogiques*”, parues en 1925 dans la *Collection des Livres du Bauhaus.*
- LINS, Daniel. *Antonin Artaud. O Artesão do corpo sem órgãos.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, 131 p.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Oeuvres philosophiques complètes.* Tome I, v. 1, *La Naissance de la tragédie. Fragments posthumes (automne 1869/printemps 1872).* Trad. de Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. 1ère éd. Paris: Gallimard, 1977, 566 p. Traduction de *Die Geburt der Tragödie. Nachgelassene Fragmente 1869-1872.* Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d' après les manuscrits originaux de l' auteur et comprenant une part de texts inédits.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres philosophiques complètes.* Tome VI. *Ainsi parlait Zarathoustra (un livre pour tous et pour personne).* Trad. Maurice de Gandillac. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1971, 449 p. Traduction de *Also sprach Zarathoustra (ein Buch für alle und keinen).* Édition critique des oeuvres complètes de Friedrich Nietzsche établie d' après les

manuscrits originaux de l' auteur et comprenant une part de texts inédits.

———. *Ainsi parlait Zarathoustra* (um livre pour tous et pour personne). Trad. Henri Albert, 17ème éd. Paris: Société du Mercure de France, 1908, 483 p.

———. *La Volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997-8, 936 p., 2 vs. Traduction de *Wille zur Macht*.

PETERS, E. F. *Termos filosóficos gregos*. Um léxico histórico. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, 272 p.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Trad. nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M. - J. Moreau. *Le Sophiste*. Paris: Bibliothèque de La Pléiade/ Gallimard, 1999, 1671 p.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze*. Une philosophie de l' événement. Paris: PUF, 1994, 128 p.



## Resenhas

CAPALBO, Creusa, *A Filosofia de Maurice Merleau-Ponty Historicidade e Ontologia*. Londrina: Ed. Humanidade, 2004.

O estudo feito por Creusa Capalbo, doutora em filosofia e professora da UFRJ, aborda a análise que M. Ponty faz da questão da historicidade presente na discussão do Ser humano e da Ontologia do Ser Bruto ou Selvagem; tal percurso vem elucidar os meandros da *Fenomenologia da Percepção* a alunos, ou extasiar os amantes da Filosofia, cujo caminho percorrido torna compreensível a noção de dialética presente na obra.

Para tanto, Capalbo divide o livro *A Filosofia de Maurice Merleau-Ponty Historicidade e Ontologia* em quatro partes, a saber: Parte I – Análise de M.M. Ponty sobre a Fenomenologia de E. Husserl; Parte II – Ser do Homem e Historicidade Vertical; Parte III – Historicidade e Ontologia; Parte IV- Confronto da Noção de Historicidade em M. Ponty com alguns Autores Contemporâneos. Para uma melhor compreensão e análise dos títulos citados, Capalbo subdivide as partes em capítulos, contemplando vinte capítulos, sendo assim distribuídos: três capítulos para a primeira e segunda partes, oito capítulos para a terceira parte, e seis capítulos para a quarta parte e; para finalizar, a autora pondera o percurso da sua obra.

O livro entreabre-se com a análise feita por Merleau-Ponty da fenomenologia de Husserl, cujo autor aborda e condiciona sua leitura sob a perspectiva dialética, para compreensão de que os contrários não sofrerão o efeito de uma síntese qualquer, mas serão

mantidos em tensão; logo, há tensão entre atividade e passividade, entre linguagem e silêncio, entre visível e invisível.

Merleau-Ponty coloca em questão o princípio dos princípios da fenomenologia de Husserl: *a doação evidente da coisa à consciência*, visto que para ele não se pode levar em consideração os dados da ontologia do sensível que nos mostram um tipo de experiência que releva da Carne do Ser Bruto, mesmo porque poder-se-ia afirmar que não há mundo sem um ser no mundo? Ponty esclarece *não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo*.

Por isto mesmo que o autor aprofunda a interrogação sobre a percepção originária e encontra então a Carne do Mundo, isto é, o *Ser-Visto*, o Sensível, que não se confunde com o Ser Sentindo.

Segundo Husserl, o acesso à ciência pressupõe a experiência originária da percepção, mas é pela livre variação imaginária - que faz variar em pensamento a experiência para isolar um invariante - que se pode aceder à essência do fenômeno descrito; contudo Ponty discorda, pois reserva à imaginação e à filosofia a possibilidade de realizar a variação eidética.

Merleau-Ponty indica a possibilidade de uma nova compreensão da variação eidética: a essência que ela nos oferece é a estrutura visível do ser que possui uma dimensão de sentido invisível. Ele afirma que a variação eidética não nos fornece o acesso a uma essência concebida como um *possível lógico*; ela nos dá uma invariante estrutural, um ser de intra-

estrutura. Por isto, Merleu-Ponty diz que era preciso conduzir os resultados da *Fenomenologia da Percepção* à explicitação ontológica do Ser Bruto ou Selvagem. Trata-se de interrogar a estrutura do Ser Selvagem, e de compreender que a estrutura do Ser, é, ao mesmo tempo, visível e invisível.

O pensamento filosófico sobre o Ser Selvagem é aquele que se volta para o englobante originário, que não separa ainda razão e sensibilidade, homem e mundo, corpo fenomenal e corpo objetivo, vidente e visível, pensamento e ser, eu e o outro; tais termos são contrários, mas unidos em tensão sem que por isto sejam identificados. Esta união ou textura é dita de *entrelaçamento*.

Será pela Historicidade Vertical que explicitar-se-á a questão da passagem de uma filosofia da *Erlebnis* (do vivido) para uma filosofia do Ser Selvagem, na qual a noção de *Urstiftung* (instituição original) é central. Para tanto, a fenomenologia dialética é a única que será capaz de descrever e explicitar a estrutura do Ser Bruto, através das noções fundamentais de reversibilidade e enlaçamento.

Para Merleu-Ponty há dois aspectos diferentes da dialética: dialética do vivido, onde a diferença entre reflexão e irrefletido não foi ainda instaurada; dialética do conhecimento, na qual vemos a gênese caminhar, no tempo e no espaço, em direção ao universal, possibilitando o surgir do sentido instituído e fazendo-o inscrever-se na história. Há relação de instituição entre estes dois aspectos da dialética, a saber, entre o instituinte e o termo instituído; este se dá como uma explicitação daquele sem absorvê-lo totalmente. A instituição é a *tensão dialética* entre o instituinte e o instituído. Ela só é compreendida no movimento circular de um para o outro que torna possível o estabelecimento do equilíbrio da instituição, isto é, do princípio da unificação e da separação.

Por isto mesmo, a história pessoal carrega consigo a dialética *do eu anônimo e do eu pessoal*; estes dois níveis não são considerados isoladamente;

é no cruzamento deles que a história pessoal, por suas obras, por seu sentido impresso no mundo, torna-se história universal e significativa. Esta história não destrói o anônimo nem o pessoal - ela é a emergência do sentido no momento dialético de sua invasão.

Na segunda parte intitulada *Ser do Homem e Historicidade Vertical*, Ponty afirma que está em nós o circuito que se faz entre a vida da latência e a vida da manifestação; e a este movimento unitário da existência humana que designou ambigüidade.

A ambigüidade não é outra coisa que a apreensão da existência como passiva-ativa. A passividade não se isola da atividade, no movimento unitário da existência eles se encontram entrelaçadas. Estes laços são laços de tensão que unem e se aproximam ou que repelem e se afastam.

A relação entre visível e invisível é uma relação existente entre a superfície e a profundidade: elas estão presas uma à outra, no entanto sem se tornarem idênticas. As relações entre elas são circulares, pois o movimento de *sair de si* e o *entrar em si* são respectivamente: princípio de separação e princípio de unificação.

O Eu se torna advento e sua história é a do movimento do *retorno a si* para instituir sua identidade, entretanto o sujeito da percepção não é o sujeito que se conhece na sua identidade pessoal, pois a percepção está sempre no modo do *si* anônimo.

Na verdade não há primeiro um *si* natural, uma vida de generalidade e anonimato, e depois um Eu, uma existência em primeira pessoa; é o Eu quem descobre em si o *si* como dimensão do seu próprio ser. O sujeito que pensa descobre que ele emerge do irrefletido que continua a envolvê-lo em seu exercício.

Como resolver o paradoxo segundo o qual do anonimato, ou o ser enquanto campo impessoal surge o Eu pessoal? M. Ponty indica a solução: é preciso pensar o *logos* como o *estudo* da linguagem que o homem tem.

Pela relação dialética entre palavra falante e palavra falada é que se explica a articulação entre as estruturas lingüísticas e o enraizamento corporal da linguagem. Por isso, o *Cogito* é considerado como consciência, e esta em certa medida deve ser transparente a si mesma: assim, se posso conceber o *Cogito* é porque ele se tornou expressão falada, pensamento adquirido, figurado no horizonte histórico.

No entanto, a atividade da consciência se origina numa passividade de camadas sedimentadas da existência pré-pessoal, onde, abaixo da intencionalidade tematizada, a intencionalidade operante originária já está em obra, ou seja, esta intencionalidade operante, que sustenta a intencionalidade, é chamada de *Cógito* tácito. Esse permitiu a M. Ponty descobrir o fundamento da linguagem, isto é, o mundo do silêncio, o corpo próprio, o sentido bruto, o logos selvagem; entretanto, o que permite a compreensão do *Cogito* falante é a relação entre visível e invisível.

Ponty retoma o conceito de synopsis para se referir ao modo de ser no mundo; logo, a synopsis indica que se está no ser, *ela supõe que já esteja no mundo e no ser*, sob a condição, porém, de que compreendamos o ser como Ser Vertical ou Ser Selvagem polimorfo.

A historicidade do ser humano possui, como característica principal, o fato de que passado e futuro são igualmente ativos no presente; de modo que para compreender o homem, é preciso levar em consideração todo o seu passado e o seu futuro possível, pois a relação entre passado e presente não se determina antecipadamente, mas também não se perde para o presente. A diferença entre o passado e o presente não se apaga, mas é, ao contrário, conservada e ultrapassada no presente atual.

A história se torna, portanto, uma poemática geral da ação coletiva. Ela é uma execução que tende ao anonimato, embora cada um de seus atos seja o ato de alguém. Neste sentido é que se pode

compreender a análise da história em estado nascente da história concreta, e não apenas em seus modos de produção ou de expressão na diversidade de suas formas. Os acontecimentos históricos se confundem uns nos outros e à medida que um acontecimento novo se produz, ele faz emergir uma pluralidade simultânea de significados. É por isto que M. Ponty diz que a história vertical é uma obra de arte: ela é um objeto que pode suscitar mais pensamentos do que aqueles que nela estão *contidos*.

Em *Historicidade e Ontologia*, situada na terceira parte, Capalbo mostra que a *Urstiftung* é o colocar-se em operação do ser Bruto, e que a instituição originária é a de um *há*. Elucida que *Urstiftung* é caminho de abertura; trabalho para abrir, produção sempre nova. A produção originária do Ser Selvagem a partir de si mesma é a historicidade vertical ou historicidade originária. O Ser Bruto existe por Ser produtividade, criatividade, instituinte de instituições tais como o mundo e o ser no mundo.

Capalbo salienta que é necessário questionar: Qual é a força ontológica que impulsiona o Ser para a presença, ou ainda, que o faz vir à presença, força em virtude da qual ele se faz presente através do mundo e do ser no mundo? E responde que será pela *Urstiftung* que se compreenderá este fazer vir em presença e a presença. Explicita que ela é produção ativa que consiste em fazer vir o Ser em seu aparecer. Por conseguinte, o Ser abre seu caminho no meio da *massa em si* ou de uma passividade fundamental, no seu vir à presença pela força de seu fazer; ele conduz, portanto, ao aberto.

Dando continuidade ao seu pensar, novamente indaga: Se o Ser Bruto é força instituinte que impulsiona o ser para a presença, o ser seria então uma coisa no mundo? Responde e esclarece: De modo algum. O Ser se faz presente através do mundo, mas não é de modo algum uma coisa. O seu vir em presença se caracteriza pelo *fluxo de determinação* que torna possível o visível. Isto nos indica que o Ser não é um

ente nem um Ser fora do ente, mas que há o Ser, que há o mundo, que há alguma coisa.

Afirma M. Ponty que o retorno ao Ser Selvagem não significa a volta ao primitivo, e sim a volta para o Ser polimorfo ou amorfo. Ele não separa ainda sensibilidade e razão.

O Ser Bruto é *surgimento imotivado*, e por isto não se deve legitimar a questão: por quê há o Ser Bruto? Ele é sem porquê, ele não tem causa fora de si e nem ele é causa em si, pois ele é sem fundamento. Entretanto, Capalbo pondera que nós dizemos que o Ser Bruto é instituinte e que é neste sentido que se deve entender sua historicidade vertical, e questiona: *Como se deve então compreender esta produção do Ser Bruto?*

Apona que, neste caso, o surgimento imotivado do Ser Bruto funda uma história do Ser, e os acontecimentos daí decorrentes são as vindas do Ser, ou o advento do Ser. Desta forma é que se deve entender a expressão: o mundo é vindo do Ser ou o há, surgindo do poliformismo do Ser.

Finalmente, na quarta parte, há o *Confronto da Noção de Historicidade em M. Ponty com alguns Autores Contemporâneos*, cujos pontos convergentes ou divergentes são elencados por Capalbo.

Quanto a Hegel e Husserl encontramos uma investigação sobre a lógica na história, assim como um desconhecimento da contingência dos fatos. As concepções causal e teleológica da história revelam duas atitudes da filosofia que se afastam da história concreta.

A concepção marxista da história afirma que é essencial considerar o homem como sujeito concreto e ativo no processo histórico. Esta idéia será reincorporada à filosofia de M. Ponty e se transforma na questão da elucidação do ser do homem através de suas possibilidades objetivas de instituição de si mesmo e de instituição da história.

Sartre quer compreender como é possível que a história, seja por um lado, produto da liberdade e da práxis humana e, por outro lado, que ela seja capaz de voltar-se contra o homem, transformando-o em objeto do processo histórico; entretanto, o que M. Ponty não aceita na concepção sartreana da história, é a idéia de que para buscar o fundamento ontológico e fazer a crítica ao materialismo histórico, seja necessário, como Sartre o faz, examinar as condições formais de possibilidade da dialética da história em detrimento do devenir da história concreta.

Para Jaspers a ciência não pode auxiliar em nada a filosofia, pois é esta, ao contrário, que deve decifrar o sentido e o fundamento das ciências. M. Ponty concorda com Jaspers para afirmar que a ciência histórica trabalha sobre o percebido sob o ângulo da objetividade; entretanto ele se afasta de Jaspers quando afirma que a ciência histórica explicita a face objetiva da percepção histórica e que neste sentido ela explicita uma face ou um aspecto verdadeiro do real.

Para Heidegger, a história é como acontecimentos sucessivos, portanto, é de natureza ôntica e não ontológica. Já para Ponty é diferente, pois ele não abandona, em nenhum momento, a sua concepção existencial da história, segundo a qual os campos do Ser Selvagem, do Ser do homem e do Ser da história entrecruzam-se uns aos outros.

Após confrontar as idéias de cada autor em relação à M. Ponty, Capalbo pondera que a historicidade vertical é o aprofundamento da tese maior da fenomenologia de M. Ponty: o primado da percepção. Insistindo sobre caráter instituinte da historicidade, ele assinala que por esta encontramos a espontaneidade cumulativa e sedimentação ativa. A força desta noção está no fato de que por ela nos acercamos do processo dialético, no qual a noção de reversibilidade ocupa um lugar central.

A autora analisa o posicionamento de M. Ponty quanto à sua recusa em colocar a questão do

por quê, ou seja, onde está sedimentado todo o pensamento filosófico do autor: isto pode ser interpretado como o reconhecimento do fato de que não é o homem, em sua estrutura existencial, que coloca ou determina todas as questões. Há questões que partem do homem, mas há outras que são propostas a ele pela presença do Ser, pela existência da natureza ou pela existência em geral. Não se deve confundir os dois planos. A questão: *por que há o Ser Bruto?* é uma questão que, em virtude da própria existência do Ser, propõe-se e interpela o homem.

Pensar a finitude da existência e que não há justificativas para algo que acontece não significa que é uma questão sem sentido, pois a leitura dessa obra se atém à procura do sentido do sujeito no mundo, que só é possível pela descrição de suas experiências, ou seja, a articulação com a existência concreta, cujos atos ou ações são voltados à percepção do seu próprio corpo, no entanto essa caminhada só é possível mediante *entender o Ser*, como salienta Capalbo, em sua *historicidade vertical*.

O homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece a si e aos outros, elucida a autora que é justamente aí que acontece a relação dialética: *intencionalidade e intersubjetividade*, onde surge a emergência do sentido, que se faz no reencontro do pensamento com a historicidade vertical.

Dessa forma, o sentido de tudo que existe só é explicitado através dessa coexistência, porém desvela a autora que o pensamento que pensa o Ser e o seu sentido nada mais é do que uma resultante do pensar, pois o pensamento é o logos do próprio Ser; ou seja, a compreensão da visibilidade, isto é, a carne do corpo se metamorfoseia em carne de linguagem, e que as idéias são o lado invisível desta visibilidade.

Angélica de Fátima Colombini  
(Graduação em Filosofia - PUC-Campinas)  
Bolsista de Iniciação Científica - PiBiQ/CNPq

MOUTINHO, Luiz Damon dos Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.

Desde seu desenvolvimento, no século XIX, por Edmund Husserl, a fenomenologia recebe pensadores que a ampliam e a sustentam como movimento filosófico que demonstra seriedade e rigidez em suas fundações mais profundas. Seríamos ingênuos se desconsiderássemos o Brasil dessa gama de intelectuais, pois aqui há estudiosos deveras competentes (e reconhecidos como tais) de fenomenologia, especialmente de sua vertente francesa. Seguindo esta linha está Luiz Damon Santos Moutinho com seu trabalho *Razão e experiência*, pretendendo-se ensaio sobre o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. O autor ostenta um título de pós-doutorado, sendo que o livro é a publicação de sua tese de doutorado (com leves alterações) e de pós-doutorado, posto que ambas foram defendidas na USP. Temos nesse trabalho, segundo o próprio Damon observa em sua introdução, uma pesquisa da ontologia indireta presente no pensamento merleau-pontyano.

Nascido no dia quatorze de março de 1908, na antiga vila militar do século XVII, Rochefort-sur-Mer, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty é tido como figura exponencial da "geração existencialista" das décadas de 40 e 50, juntamente com aqueles que ele havia conhecido no curso superior: Jean-Paul Sartre, Albert Camus, entre outros; e considerado como o grande nome da fenomenologia francesa. Merleau-Ponty jamais deixou, após 1930 ao terminar seu curso na École Normale Supérieure, a atividade docente, excetuando o período de 1939-40 em que serviu ao exército nacional em virtude da Segunda Grande Guerra. Lecionou no sistema secundário de ensino, na Université de Lyon, na Sorbonne e no Collège de France, tendo permanecido neste, como catedrático de Filosofia, até sua morte, causada por uma embolia, a três de maio de 1961.

Merleau-Ponty foi sempre atuante em assuntos políticos, situação que o levou a polêmicas e a desencontros em relações particulares, como o



rompimento de sua amizade com Sartre, com quem foi co-fundador da revista de âmbitos político, literário e filosófico *Les Temps Modernes*. As principais obras do pensador francês, em que podemos posicionar num plano filosófico, são *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*, esta última defendida como tese de seu doutorado. Para um plano político, *Les aventures de la dialectique* é uma obra importante, culminante da quebra de sua amizade, já posteriormente referida, mas que, porém, tem mais importância que esse fato conseqüente – e previsto ao se analisar as desenvolvções dos pensamentos de ambos -, pois é um estudo metucioso e crítica prudente aos pós- e aos pró-marxistas, compreendendo da mesma maneira o pensamento do próprio Marx. Um seu trabalho especialmente importante é *Signes*, que pode ser apreciado como um divisor, ou um aprimoramento necessário de seu pensamento, então, desde *La structure du comportement*, atrelado à fenomenologia de Edmund Husserl, contestando seus fundamentos, embora sem nunca abandoná-los, ou os possibilitando ao seu próprio segmento, segmento que envereda agora para uma ontologia que é bruta e selvagem, mas não em seu sentido mais generalizado, é desse teor porque aparece anterior à própria reflexão, a que podemos nos referir como consciente; uma ontologia que é, então, pré-reflexiva. O trabalho de Luiz Damon é referente ao pensamento filosófico de Merleau-Ponty, como já foi dito, mas não reconhecamos esses planos de separação como reais desveladores do pensamento merleau-pontyano, são apenas métodos analíticos, que não encobrem a reflexão verdadeira sobre seu pensamento como um todo.

Da primeira parte de *Razão e experiência* (que corresponde à tese de doutorado), o capítulo 1 é uma detalhada explicação de uma crise da razão perante a qual Merleau-Ponty jamais enfraqueceu, denunciando-a e buscando, então, sua superação. O capítulo esclarece como tal crise é analisada pelo francês e como ele a desmembra para fundamentar verdadeiramente o que, cambaleante, fortalece-a como

tal. No trabalho do filósofo, objeções são impostas ao cientificismo e ao intelectualismo absolutos. Damon observa bem que não há uma tentativa de suplantação da objetividade científica a fim de que se revele um intento de desocupá-la ou oferecer uma alternativa que a invalide, mas sim o desenvolvimento, compreendido como assaz necessário, de uma “nova filosofia”, que deve atuar como um plano de sustentação às ciências. A crise denota que cada lado pretende universalizar como medida do ser, cada qual por si, o elemento que fundamenta sua área, relegando o outro. O intelectualismo visa universalizar o ser sujeito, enquanto que o cientificismo, o ser objeto. Para Merleau-Ponty é o mundo percebido que elucida o equívoco em que cai o mundo ao ser interpretado de maneira extremosa tanto por um como pelo outro. Damon apresenta aos leitores um rico estudo da percepção vista pelo filósofo francês, que compõe e finaliza a primeira parte.

A segunda parte (pós-doutorado) é um estudo do que, para Merleau-Ponty, seria a continuidade necessária das intensas pesquisas às quais ele se propôs. Do mundo percebido, que *nos iniciou na verdade* (p.270), é preciso que haja um ultrapassamento e uma consecutiva retomada deste próprio, isso é que nos transporta ao campo do conhecimento como tal e à capacidade de comunicação interpessoal, mais profundamente entendida como intersubjetividade. Para ambos os decorrentes planos desse ultrapassamento é fundamental a linguagem, pois é por ela que *ascendemos ao Saber* (p.270). Uma análise da breve, pois inconclusa, fenomenologia da linguagem merleau-pontyana é apresentada por Damon e juntamente, como um anexo, mas de interessante desenvolvimento, é finalizado o livro com um estudo sobre as considerações de Merleau-Ponty acerca da expressão metafísica da pintura.

Muito defendia o filósofo francês não a interpretação objetiva da historicidade do pensamento, a metódica contraposição de objetos de pensamento como um processo, nem a análise limitada e irrelacional

da obra do pensar, posicionando-a estática numa plataforma isolada de um movimento “concreto” de idéias, mas sim o pensar do impensado, impensado que reside na obra já ida e que se articula infindamente com o que é pensado depois dele, como foi articulado com o que era pensado na vida do filósofo. O pensar não deve ser considerado como um ajuntamento de conteúdo, como uma captura irrelacionável e mecânica de tópicos de pensamento, mas como uma circunscrição de um pensamento que não foi ainda pensado, aproveitando, então, o útil conteúdo. É dessa maneira que Merleau-Ponty expõe em seu texto *Le philosophe et son ombre*.

Decididamente, Luiz Damon Santos Moutinho empreende, com *Razão e experiência*, um estudo lúcido e prudente que, sobremaneira, não se encaixa a tais métodos analíticos e isolantes de pensamento, subtraídos por Merleau-Ponty. O trabalho é importantíssimo como contribuição à bibliografia filosófica brasileira, um tanto ausente de estudos do soberbo e interessantíssimo pensamento de Merleau-Ponty.

Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo  
(Graduação em Filosofia, PUC-Campinas)  
Bolsista de Iniciação Científica  
FAPIC/Reitoria

## Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa 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 Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a 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, italiano, espanhol, francês ou inglês.
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. Normalização

1. Os trabalhos devem ser enviados em duas 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 *Arial*



tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas de 1,5 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 em 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 ou rodapé.
6. A bibliografia pode 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:  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Centro de Ciências Humanas  
"Revista Reflexão"  
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades  
Campinas – SP  
CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (011-55-19) 3343-7659

cch.edi@puc-campinas.edu.br

## Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

### I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, Italian, French or English.
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by email is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an email address like the following model:
 

"I (We), \_\_\_\_\_ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled \_\_\_\_\_, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) email address\_\_\_\_\_. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."
6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible series'* number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

### II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or CD, with the author's identification and his file. Typing must be conform to *Word for Windows* 97 or superior, in Arial 12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm

- for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five key-words, ranked in alphabetic order;
  3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
  4. Commentary notes must be included in footnotes;
  5. Quotations references must obey NBR 10520 instruction of ABNT and it is recommended the use of the Author-Date system or footnotes.
  6. Bibliography an figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
  7. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Centro de Ciências Humanas  
"Revista Reflexão"  
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades  
Campinas – SP  
CEP: 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and email:

Telephone: (011-55-19) 3343-7659  
cch.edi@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Prof. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor

Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários

Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração

Prof. Marco Antonio Carnio

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto

Prof. André Nicolau Heinemann Filho

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

# Artigos / Papers

## Sumário

- 11 Gabriel Marcel: Philosophy of Existence as Neosocratism**  
Paulo de Tarso Gomes
- 19 Filosofia, Existência e Pós-Modernidade**  
Philosophy, Existence and Post-Modernity  
Sávio Carlos Desan Scopinho
- 35 Esboço de uma Teoria Sartreana das Emoções**  
Outline of a Sartrean Theory of Emotions  
Simeão Donizeti Sass
- 51 Foucault e Nietzsche: Um diálogo**  
Foucault e Nietzsche: A dialogue  
Luiz Celso Pinho
- 59 Princípio Esperança e a Ética material de vida**  
Principle "Hope" and the material ethics of life  
Antonio Rufino Vieira
- 73 A Ética Neo-utilitarista de Mário Sottomayor Cardia**  
The Neo-structuralist Ethics of Mario Sottomayor Cardia  
António Braz Teixeira
- 81 A má-fé na Analítica Existencial Sartriana**  
Unfairness in Sartrean Existential Analytics  
Jorge Freire Povoas
- 99 Deleuze e a Intensidade do Pensamento**  
Deleuze and the intensity of thinking  
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 111 Resenhas**  
Book reviews