

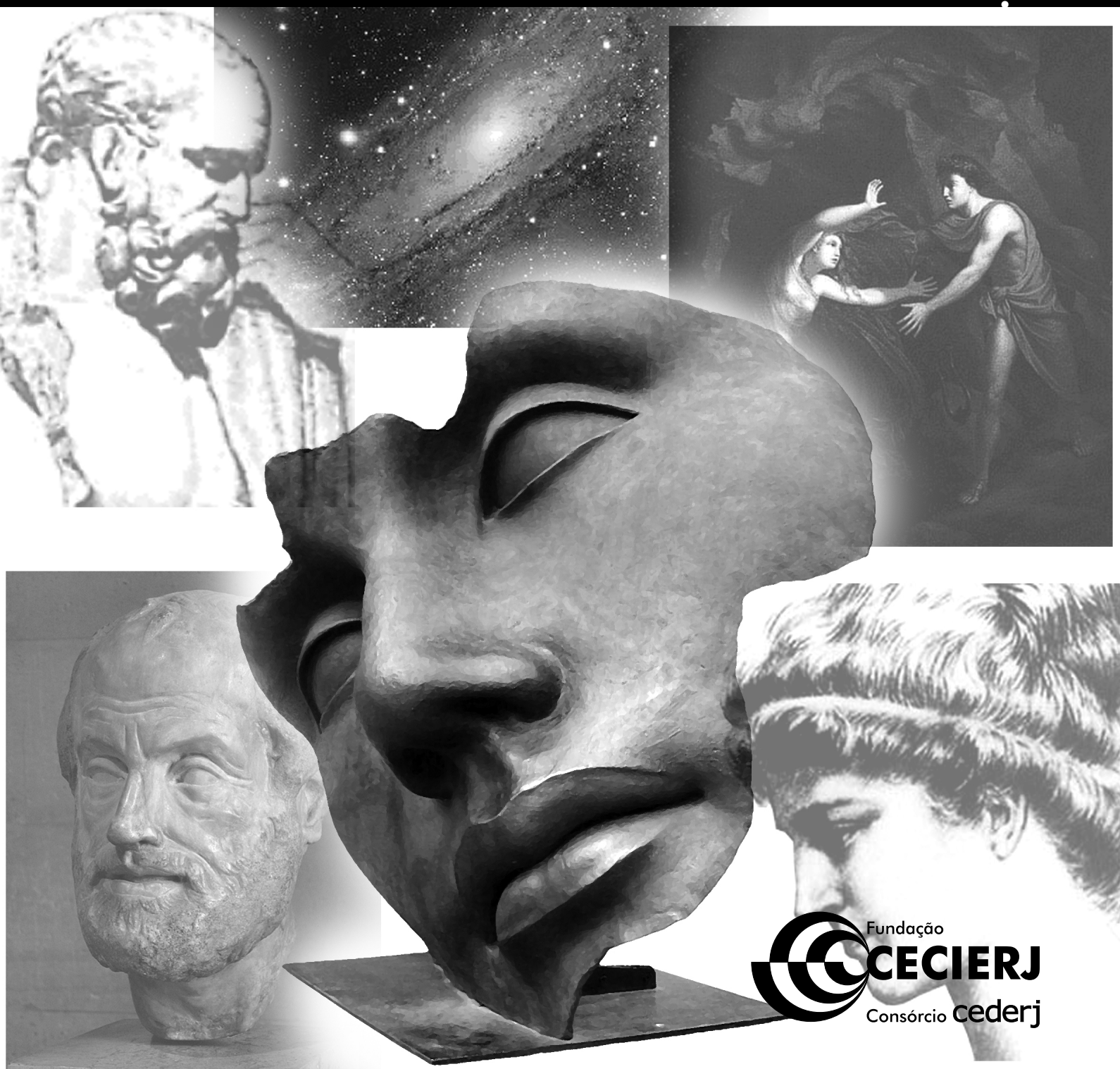
Claudia Beltrão

Patrícia Horvat

Volume 3



História e Filosofia





Fundação

CECIERJ

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

História e Filosofia

Volume 3

Claudia Beltrão

Patrícia Horvat



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA



Ministério
da Educação



Apoio:



Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua Visconde de Niterói, 1364 – Mangueira – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20943-001

Tel.: (21) 2334-1569 Fax: (21) 2568-0725

Presidente
Masako Oya Masuda

Vice-presidente
Mirian Crapez

Coordenação do Curso de História
UNIRIO – Mariana Muaze

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Claudia Beltrão
Patrícia Horvat

COORDENAÇÃO DE DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristiane Brasileiro

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL E REVISÃO

Marcelo Oliveira
Mariana Pereira de Souza

AValiação DO MATERIAL DIDÁTICO

Thaís de Siervi

Departamento de Produção

EDITORA

Tereza Queiroz

REVISÃO TIPOGRÁFICA

Cristina Freixinho
Daniela de Souza
Elaine Bayma

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Katy Araújo

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Alexandre d'Oliveira
Celeste Matos

ILUSTRAÇÃO

Clara Gomes

CAPA

Clara Gomes

PRODUÇÃO GRÁFICA

Oséias Ferraz
Verônica Paranhos

Copyright © 2009, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

B453h

Beltrão, Claudia.

História e Filosofia. v. 3 / Claudia Beltrão, Patrícia Horvat –
Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.
258 p.; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-606-0

1. História e Filosofia. 2. Ideologia. 3. Hermenêutica. 4.
Fenomenologia. 5. Retórica. I. Horvat, Patrícia. II. Título.

CDD: 901

2010/1

Referências Bibliográficas e catalogação na fonte, de acordo com as normas da ABNT e AACR2.

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Alexandre Cardoso

Universidades Consorciadas

UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
Reitor: Almy Junior Cordeiro de Carvalho

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Vieiralves

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Aloísio Teixeira

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Motta Miranda

UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO
Reitora: Malvina Tania Tuttman

Aula 15 – Ideologia e inconsciente _____	7
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 16 – A crítica ao Iluminismo e a Filosofia pós-metafísica _____	57
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 17 – Linguagem e Hermeneutica _____	93
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 18 – Linguagem e Fenomenologia _____	127
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 19 – <i>Ars Rhetorica</i> _____	159
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Aula 20 – História e Filosofia _____	209
Patricia Horvat / Claudia Beltrão	
Referências _____	249

Aula **15**

Ideologia e
inconsciente

Meta da aula

Apresentar duas das principais vertentes de pensamento que tratam do deslocamento da subjetividade e da descentralização do *cogito* cartesiano, instaurando uma nova maneira de situar o indivíduo no mundo.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. conhecer as linhas gerais do pensamento de Marx;
2. compreender os principais conceitos de Freud e do método psicanalítico.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Hoje em dia, é lugar-comum falar da “crise do sujeito moderno”, da “crise de identidade moderna”, de “pós-modernidade” etc. Certamente, tais “crises” encontram atualmente seus teóricos que, independente das teses que procuram defender e sustentar, e de como se posicionam em relação a tais crises, todos concordam que seus fundamentos se encontram em um processo muito amplo de transformações que se deram lentamente, que paulatinamente deslocou estruturas e processos centrais de pensamento da sociedade ocidental moderna, abalando os quadros teóricos e intelectuais que sustentavam e embasavam os modos de ver, perceber e interpretar a realidade.

Esses fundamentos são visíveis já na segunda metade do século XIX, o mesmo século que assistiu à divulgação das construções filosóficas monumentais de Kant e de Hegel. Tais transformações, que você estudará também – e mais detalhadamente – em outras disciplinas do seu curso de História – deslocaram algo que, desde o racionalismo cartesiano, foi levado à sua mais perfeita elaboração teórica no Iluminismo, definia um núcleo firme para a definição e compreensão da nossa própria existência como *sujeitos*.

Como você já viu, o *sujeito* iluminista se fundamentava em uma concepção de um indivíduo autocentrado, unificado, dotado das capacidades da razão, da consciência e da possibilidade de ação, indivíduo que permanecia sempre o mesmo, ou *idêntico* a si mesmo, ao longo de toda sua existência, mesmo que fosse admitido e *desejado* o seu *aperfeiçoamento*. O centro do sujeito moderno era o “eu”, o “eu” iluminista, racional, científico, liberto do dogma religioso e diante do qual se apresentava uma natureza pronta a ser compreendida, categorizada e dominada.

Esse indivíduo soberano de si mesmo, senhor das suas vontades, necessidades, desejos etc, continuou a existir no final do século XIX, mas muitas críticas se levantaram contra esse *sujeito da*

razão, buscando novos meios de se compreender e interpretar as relações entre o “interior” do sujeito e o seu “exterior”. Esta busca levou ao desenvolvimento de novas disciplinas do conhecimento (como as chamadas *Ciências Sociais*) e a novos movimentos estéticos e intelectuais, como o Modernismo nas artes.

Correntes artísticas como o Realismo, rompem com os movimentos neoclássico e romântico, que mediavam a relação do indivíduo com a realidade, colocando um “véu lírico” entre o indivíduo e o mundo. É esse véu que, por exemplo, Freud buscará remover, sob o argumento de que seria instrumento da repressão cultural e máscara da hipocrisia, responsável por inúmeros sofrimentos e patologias da alma e que Marx acusará de ser o instrumento de obliteração da consciência de si e da manipulação e exploração econômica do ser humano por seus semelhantes.

No âmbito dos desvelamentos radicais e da quebra das ilusões pela exatidão das ciências, as artes plásticas, que até então eram responsáveis pela expressão visual das representações, viram o surgimento da fotografia, que se acreditava ser a fixação de instantâneos da realidade tal “como ela é”. Mas estas certezas não se sustentavam diante das inúmeras incertezas. Surgiram, então, questões acerca dessa forma de apreensão “verdadeira” da realidade, que gozava do estatuto de compartilhamento da cientificidade. Os Tempos Modernos trouxeram à Europa as crises de solidez, com a derrocada do Antigo Regime; a fragilização das estruturas coloniais; as guerras de unificação dos países e as novas rivalidades internacionais; a emergência da industrialização e as tecnologias de instrumentos científicos para a compreensão dos fenômenos físico-químicos da natureza e do corpo humano; as descobertas de novas origens para as doenças; o desenvolvimento da medicina etc.

○ ser humano **hipostasiado**, que por um período acreditara-se capaz de controlar e de instrumentalizar o mundo ao seu redor, via-se agora incapaz de controlar e sequer de apreender a si mesmo. ○ sujeito que pelo Iluminismo fora informado da imensidão

Hipostasiar

É um *topos* da linguagem, uma mudança semântica, e significa transcendentalizar, suspender um pensamento sobre algo, separando a substância da sua origem e elevando-a ao plano metafísico. Pode ser explicado com a “mistificação” de um conceito acerca de um objeto, diz-se que “Platão hipostasia o conceito”, ao colocar o conceito em um âmbito metafísico e chamá-lo de idéia. Assim, algumas religiões “hipostasiam” a figura do “pai” e em vez de, com essa palavra, se referirem à relação de paternidade biológica, sentido literal da palavra, mudam o seu sentido, remetendo-a a uma instância metafísica em que ela passa a representar a idéia de divindade.

de “tudo” o que existe, e fora, por Kant, informado de que, mesmo sabendo que existem muitas coisas, não lhe era facultado conhecer senão suas representações e as ilusões da sua própria racionalidade, se descobria como um ser natural, corpóreo, imanente e transcendental, ao mesmo tempo no mundo e solitariamente apartado dele: quem é o sujeito? É corpo ou espírito? É, ele mesmo, agente autônomo, ou é construção social e cultural, existindo por **heteronomia**?



Na literatura, por exemplo, esta é a época de *O Processo*, de Kafka (publicado em 1925), que tem como protagonista um certo “K”, uma vítima anônima, que em nada se parece com o sujeito cartesiano. Nas obras de Kafka encontramos um *kosmos* em desalinho, contraditório, cada coisa pode também ser o seu contrário, os protagonistas, solitários, transitam entre a realidade e a fantasia indistinguíveis. É o momento em que a arte revela um mundo fenomênico ambíguo, em que não se pode ter certeza nem de si nem dos objetos, o mundo ficcional se sobrepõe e se confunde com o mundo da realidade objetiva, ora desvelando um, ora outro.

O vocábulo **heteronomia** é um conceito kantiano que tem sua origem em dois termos gregos: *heteros* + *nomos*. *Hetero* quer dizer “diferente”, “outro”, e *nomos*, “ordem”, “lei”, “costume”, “administração”. O termo é atualmente usado em contraposição a *autonomia* (aproximadamente “ordem” ou “governo de si mesmo”), indicando a situação na qual o indivíduo é regido por ditames que não têm sua origem em si mesmo, mas uma origem que lhe é exterior.



Fonte: <http://www.moovies.com/3251-kafka/movie>



Fonte: <http://produto.mercadolivre.com.br/MLB-76075160-JM>

Kafka – Direção Steven Soderbergh, EUA, 1991. O filme, de suspense, narra uma aventura em que um indivíduo chamado Kafka busca solucionar o mistério do desaparecimento do seu melhor amigo. Reproduz a atmosfera kafkiana de incompreensão do que ocorre, de ausência de causalidade formal para os fatos, que parecem aleatórios ao sujeito que os vive. Os contos de Kafka são sempre a expressão da perplexidade e da angústia de estar num mundo em que o sentido nos escapa, como *Metamorfose*, *A toupeira*, *O Processo*. O filme *O Processo*, (França, Itália, Alemanha, 1963) dirigido pelo famoso cineasta Orson Welles, é uma adaptação homônima do conto de Kafka e relata a história de Joseph K., preso em sua casa, quando dormia, sob acusação desconhecida. O filme, tal qual o conto, critica o totalitarismo.

As artes, que, em geral, intuem primeiro as crises e as expressam sob a forma de questões, vertendo no mundo as incongruências e subvertendo a ordem aparente, começaram, então, a apresentar um quadro menos tranqüilo e mais perturbador do sujeito moderno

e, rapidamente, alguns pensadores trataram de dar um acabamento teórico àquilo que já então se intuía nas artes: a fragmentação do “eu” cartesiano.



Figura 15.1: *As duas máscaras*, tela de Giorgio De Chirico (1888-1978). Exemplo de pintura metafísica, a tela mostra a dicotomia inquietante entre o sujeito e a estrutura circundante que o forma e o deforma. De Chirico pintava os seres humanos como se fossem manequins, despersonalizados em virtude da suspensão das certezas relativas ao mundo e a si mesmos. As figuras são representadas como construídas pelos elementos da cultura, da tradição e da técnica. Outro aspecto é que, freqüentemente, aparecem juntas, mas separadas por um hiato intranponível de materialidade, fechadas em si e compostas por elementos substancialmente diferentes, são sempre nostalgicamente solitárias.

Fonte: <http://www.superstock.com/stock-photos-images/3805-449921>

Você conhecerá nesta aula dois teóricos que se destacaram na tentativa de repensar o sujeito moderno: Karl Marx e Sigmund Freud. Seria uma heterodoxia acadêmica falar em tais nomes numa disciplina que tem em seu título o nome *Filosofia*? Não cremos. Se a tradição acadêmica da Filosofia ainda se divide em termos de aceitação ou rejeição de sua nomeação como *sophoi*, nem mesmo os mais ferrenhos opositores de tal nomeação, ou seja, aqueles que (ainda) sonham com uma Filosofia apartada de todos os demais saberes, que se compraz em dar voltas sobre si mesma, ensimesmada enfim, negam a sua contribuição à história do pensamento ocidental. Tais pensadores inauguram a, assim denominada, Filosofia “pós-metafísica”. Vamos conhecê-los, então, mesmo que de modo introdutório.

Marx, o sujeito histórico e a alienação

Na disciplina História Moderna, você estudará, de modo mais detalhado do que no ensino fundamental e médio, o contexto dos séculos XVIII e XIX, e verá que nestes séculos, o capitalismo se consolidava em vários países europeus de onde, posteriormente, se estendeu a outras regiões. Você estudará, certamente, a Revolução Industrial, que atingiu não só muitos setores da economia, mas também alterou as formas tradicionais das relações sociais. As transformações tecnológicas, as novas fontes de energia, as novas formas de exploração do trabalho humano, as novas relações de força e de poder político etc., fizeram emergir movimentos sociais que traziam à luz novas questões sociais e políticas, para as quais o pensamento humano tinha de buscar respostas e soluções.

O pensamento de Karl Marx (1818-1883) representa uma das tentativas de análise e compreensão da nova realidade que se apresentava aos olhos de todos, assim como apresentou uma proposta de ação social, que teve um longo desenvolvimento no século XX.

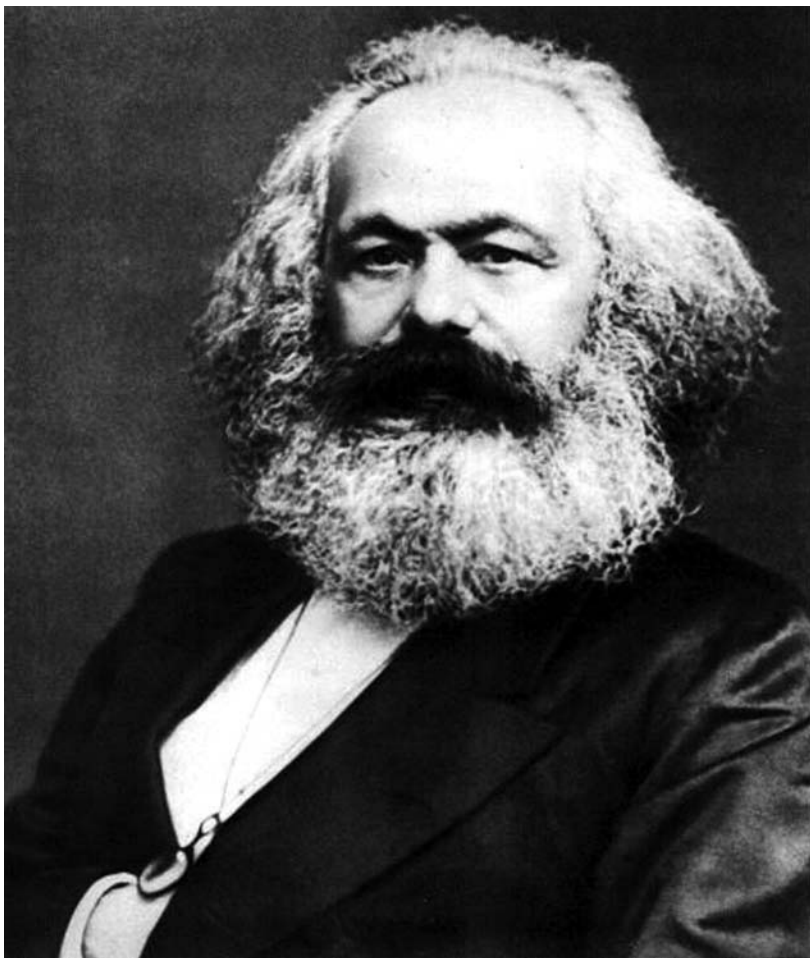


Figura 15.2: Karl Marx – Fotografia de 1861.

fonte: http://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx

Atualmente, é comum ouvirmos afirmações relativas à falência do *marxismo*, na tentativa de se demonstrar uma ineficácia ou impropriedade das propostas de Marx quando direcionadas à política, especialmente após a crise do socialismo, um tema que você estudará em História Contemporânea. Mais ainda, o pensamento de Marx é apresentado, geralmente, como uma proposta de um ideal irrealizável. Mas as idéias de Marx não se restringem, nem nunca se restringiram, à sua vulgarização, que costuma fazer crer que elas se remetem de modo simplista às relações “trabalhistas” e ao incitamento à subversão pelos subalternos da dominação que sobre eles incidisse.

Falar em uma “filosofia marxista” é, então, um tema controverso. Dada a variedade dos trabalhos teóricos e práticos de seus fundadores e continuadores, e dada a multiplicidade de formas dos *marxismos* do século XX, é necessário, então, investigar o pensamento de Marx, buscando resgatar suas contribuições para a construção do conhecimento filosófico em fins do século XIX, designadamente no que se liga à crítica do sujeito autocentrado da modernidade.

Em primeiro lugar, ressaltamos que há um conceito-chave para Marx: *história*. E o que significa *história* para Marx? Este pensador estudou profundamente a filosofia de seu tempo, com especial dedicação ao pensamento de Hegel, e o pensamento filosófico da antiguidade, com destaque para Aristóteles. Mas dizer que uma pessoa se dedica ao estudo do sistema de pensamento X não quer dizer que essa pessoa siga à risca tudo o que X diz, pois um bom estudo é, em primeiro lugar, crítico e ativo, e não passivo. Marx, então, realizou, por exemplo, uma crítica à filosofia idealista de Hegel, a partir da qual elaborou as bases de seu próprio pensamento.

Marx seguia Hegel ao considerar que a história era um progresso na consciência da liberdade e auto-realização do ser humano, e, como Hegel, punha a tônica na *consciência*, mas, para ele, Hegel não teria compreendido que não são as representações e conceitos que temos da realidade que têm a prioridade nesse processo e sim, a *realidade material*.

A introdução de seu livro *A Ideologia alemã* apresenta as seguintes frases:

Os pressupostos com os quais começamos não são arbitrários, nem dogmas, são pressupostos reais dos quais só é possível abstrair na imaginação. Os nossos pressupostos são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de vida (MARX; ENGELS, 1974).

Assim, Marx considerou que colocar o acento na razão absoluta equivalia a considerar os seres humanos e o próprio mundo como seres abstratos. Para ele, não existia um indivíduo para além da realidade na qual este indivíduo tem o seu ser, ou seja, não existia um indivíduo fora da sociedade, fora das relações que se estabelecem na sociedade. Nas *Teses sobre Feuerbach* (MARX, 1974, p. 52), lemos: *a essência humana é o conjunto de relações sociais*. Podemos interpretar tal afirmação no sentido de que as relações sociais dão origem às formas pelas quais os indivíduos sentem, pensam, agem e se comportam.

Por seu turno, no pensamento de Marx as relações sociais também têm uma origem: as formas de produção da vida material. Em outras palavras, as relações sociais se originam e se fundamentam nos modos pelos quais os seres humanos trabalham e produzem os meios necessários para a manutenção das suas vidas e da própria sociedade.

Podemos compreender, então, a importância dada por Marx ao tema do trabalho. Nesse ponto, um conceito se torna central para a compreensão do pensamento: o conceito de **alienação**.

○ termo **alienação**, em sua origem, significa “fora do lugar”.



Figura 15.3: *Quem o poderia imaginar?* – Francisco de Goya (1746-1828). Aquarela em sépia e nanquim. Goya muitas vezes representava cenas dolorosas, denunciando a violência política e subjetiva, física e psicológica. Esta imagem mostra a permanência forçada de uma pessoa subjugada pelos grillhões e sugere tanto o tolhimento físico total, quanto a supressão da liberdade espiritual, que seria um correlativo do conceito de alienação, o deslocamento, que pode ser forçado ou voluntário.

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Goya_Draw1.jpg



No Prefácio à *Fenomenologia do espírito*, Hegel define alienação como a perda da consciência do absoluto, isto é, quando o sujeito sai de si para entender o mundo (*Entäusserung*) e, para tal, torna o mundo objeto da sua consciência e, ao invés de retornar ao absoluto, tendo transformado o que aprendeu em experiência e compreendendo-o de

modo abstrato, permanece no âmbito da objetividade, alienado, sem transcendentalizar o conhecimento que buscou. Em suma, um sujeito que sai da instância transcendental, do absoluto, que é o lugar do pensamento, para o mundo da objetividade e ali permanece, torna-se estranho a si mesmo (*Entfremdung*).

O conceito de alienação já tinha sido usado por Hegel, designando o processo pelo qual os indivíduos exteriorizam sua potencialidade nos objetos por eles criados, como as obras de arte. Para Hegel, a alienação significava a capacidade humana de construir obras e objetos no mundo. Todo o mundo das artes e da cultura era, para Hegel, alienação do espírito humano, criações humanas nas quais o sujeito se exteriorizava e se reconhecia.

Marx reconsiderou o conceito hegeliano de alienação, distinguindo dois momentos do processo de exteriorização do ser humano:

1. o momento da *objetivação* – com o qual se refere à capacidade humana de se objetivar, de se exteriorizar, criando objetos e coisas. Este seria o momento do saber fazer humano;

2. o momento da *alienação* – que, para Marx, seria um caso localizado na história, no qual o ser humano transfere as suas potencialidades para as obras que cria, e não consegue mais identificá-las como obras suas. As obras passam a ser *estranhas* àquele que as produziu, o que, para Marx, não se restringia ao plano econômico da vida, mas a vida como um todo.

Certamente, a conceituação de alienação em Marx deriva de sua crítica ao capitalismo, mas é importante ressaltar que o sujeito alienado não é apenas aquele que não reconhece como suas as coisas que produziu, mas, pior ainda, é aquele que não se reconhece em si mesmo no plano psicológico, no plano social

etc. Mas é no que tange ao trabalho que o conceito é mais bem expresso pelo pensador.



Fonte: <http://melhoresfilmes.com.br/filmes/germinal>

O filme *Germinal* (1993. Bélgica/França/Itália. Direção: Claude Berri) é uma adaptação do romance de Émile Zola, de 1885, e retrata uma realidade bem conhecida por Marx: as condições de trabalho e a vida dos trabalhadores em minas de carvão, bem como o surgimento de movimentos sociais, greves e revoltas operárias.

O ser humano, na alienação, perde o contato com o “eu”, com sua individualidade. E esse fenômeno é situado, por Marx, na sociedade capitalista moderna. O ser humano é transformado em *mercadoria*, em “coisa”, que precisa atender ao novo “monstro”, recém-nascido no século XIX: o *mercado*.

Na alienação, o ser humano quer “vender” a si mesmo, ou vender uma “imagem” de si mesmo, buscando desenfreadamente todos os modelos que o *mercado* lhe oferece como passíveis de serem *consumidos*. O sujeito alienado de si é, então, o sujeito do *consumo*, ou seja, é o sujeito que visa apenas à utilização das coisas, o gasto das coisas, pois o sentido primeiro do termo *consumo* se liga ao verbo *consumir*, e não é preciso muito esforço para percebermos que “consumir” significa “gastar”, “desgastar”. Este ser é permanentemente insatisfeito, quer o *sucesso*, ou seja, quer ser bem-sucedido no mercado financeiro, profissional, intelectual, social, sexual, político, esportivo etc, etc, etc., consome objetos que logo se tornam obsoletos e sofre da doença da *neofilia* (amor pelas novidades), em todos os aspectos da sua vida.



Um poema nos traz uma boa imagem do sujeito alienado:

Estou, estou na moda

É doce estar na moda, ainda que a moda

seja negar minha identidade,

trocá-la por mil, açambarcando

todas as marcas registradas,

todos os logotipos do mercado.

(Carlos Drummond de Andrade, “Eu, etiqueta”).

Segundo Marx,

Primeiramente, o trabalho alienado se apresenta como algo externo ao trabalhador, algo que não faz parte de sua personalidade. Assim, o trabalhador não se realiza, mas nega-se a si mesmo. Permanece no local de trabalho com uma sensação de sofrimento em vez de bem-estar,

com um sentimento de bloqueio de suas energias físicas e mentais que provoca cansaço físico e depressão. Nessa situação, o trabalhador só se sente feliz em seus dias de folga enquanto no trabalho permanece aborrecido. Seu trabalho não é voluntário, mas imposto e forçado. O caráter alienado desse trabalho é facilmente atestado pelo fato de ser evitado como uma praga; só é realizado à base de uma imposição. Afinal, o trabalho alienado é um trabalho de sacrifício, de mortificação. É um trabalho que não pertence ao trabalhador, mas sim à outra pessoa que dirige a produção (MARX, 1989, p. XXIII).



Segundo Marx:

Não é senão pura aparência do processo de circulação a impressão de que o dinheiro faz as mercadorias comensuráveis, pois a medida entre ouro e mercadoria é o tempo de trabalho, e o ouro só se torna medida dos valores pelo fato de que as mercadorias se meçam com ele. Ao contrário, não é senão a comensurabilidade das mercadorias, como tempo de trabalho objetivado, que permite ao ouro transformar-se em dinheiro (1978, p. 166).

Ressaltamos a reverberação de Aristóteles no pensamento de Marx. Na *Ética a Nicômaco* (L. V, 8), Aristóteles discute o preço de uma mercadoria e seu valor de troca, como na passagem:

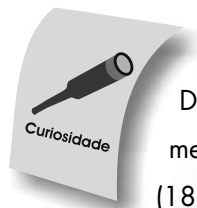
É necessário que tudo tenha um preço: assim haverá sempre intercâmbio e, por conseguinte, sociedade. O dinheiro, como se fora uma medida, torna as coisas mensuráveis, para as igualar em seguida. Pois não há sociedade sem intercâmbio, nem intercâmbio sem igualdade, nem tampouco igualdade sem mensurabilidade.

Podemos pensar que Aristóteles estivesse aqui defendendo a tese de que coisas distintas podem ser igualadas, de modo simples, pelo dinheiro. Longe disso, Aristóteles chama a atenção para a incomensurabilidade das coisas distintas, quando acrescenta: “Na verdade, é impossível que coisas tão diferentes sejam mensuráveis, mas isso é necessário na prática”. Marx, por sua vez, situa tais argumentos na Europa do século XIX, quando a comensurabilidade das coisas e do trabalho atingiu o paroxismo. Eis aqui um exemplo de intertextualidade na Filosofia. Os filósofos conversam, argumentam, discutem uns com os outros e com a tradição.

Segundo L. Althusser, ao deslocar a noção abstrata de sujeito, colocando as relações sociais (os modos de produção, a exploração da força de trabalho etc.) no centro do seu sistema teórico, Marx criticou dois dos mais importantes postulados da filosofia moderna: o postulado de que há uma essência universal de ser humano e o de que essa essência é o atributo de cada sujeito individual:

Esses dois postulados são complementares e indissolúveis. Mas sua existência e sua unidade pressupõem toda uma perspectiva de mundo empirista-idealista. Ao rejeitar a essência do homem como sua base teórica, Marx rejeitou todo esse sistema orgânico de postulados. Ele expulsou as categorias filosóficas do sujeito do empirismo, da essência ideal, de todos os domínios em que elas tinham reinado de forma suprema. Não apenas da economia política (rejeição do mito do *homo economicus*, isto é, do indivíduo, com faculdades e necessidades definidas, como sendo o sujeito da economia clássica); não apenas da história; ...mas também da própria filosofia (ALTHUSSER, 1966, p. 288).

O pensamento de Marx teve grande popularidade no mundo contemporâneo, seja a favor ou contra, e inspirou muitas correntes filosóficas, movimentos sociais e, mesmo, revoluções políticas. Você estudará esses fenômenos ao longo do seu curso de História, e poderá compreender o porquê de, atualmente, sentirmos tanta familiaridade com os termos e conceitos marxistas. Seu pensamento forneceu uma chave interpretativa para fenômenos atuais e seu discurso se popularizou grandemente. Termos como *luta de classes*, *forças produtivas* e outros, fazem parte do léxico comum atualmente, mas são usados, na maioria das vezes, de modo simplista e imediato, o que deve ser evitado quando queremos compreender criticamente um pensamento.



Dois pensadores de grande destaque no desenvolvimento do pensamento marxista foram Rosa Luxemburgo (1870-1919), na Ciência Política, e Antonio Gramsci (1891-1937). Rosa Luxemburgo, ligada à causa socialista, discutiu e desenvolveu a teoria marxista tanto em relação à compreensão teórica da sociedade, quanto em relação à sua aplicação prática, na ação de um proletariado organizado e consciente. Antonio Gramsci, por sua vez, destaca-se pela delimitação teórica rigorosa do conceito de *ideologia* pela criação da *hegemonia*, o consentimento popular à sua própria dominação criado pelas mídias, pela educação e pela religião, pois toda dominação, rigorosamente falando, requer o consentimento do dominado para que possa ser efetiva. Em 1996, a cineasta alemã Margarethe von Trotta fez um filme homônimo sobre a vida de Rosa Luxemburgo, contando não só o seu percurso revolucionário, mas também a fundação da Liga Spartakus, que deu origem ao partido comunista alemão, resgatando a figura de Espártaco, em uma clara apropriação de temas da antiguidade clássica.

Rosa Luxemburgo e Antonio Gramsci.



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Rosa_Luxemburgo



Fonte: http://it.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci

De acordo com H. Fleischer:

(...) Marx procede à análise dos efeitos da alienação que são típicos dos modos de produção capitalistas (alienação entre trabalhador e meios de produção, entre o produto do trabalho e a atividade do trabalho; alienação entre homem e homem, entre o homem e a espécie, entre o homem e a essência humana); mas, não busca uma localização histórica global da existência alienada. (...) Por vezes, chega-se mesmo a considerar que a passagem através do "negativo" da existência alienada possui uma referência de sentido mais profunda relativamente à positividade absoluta, que se desenvolve nessa existência (FLEISCHER, 1978, p.18).

Ressaltamos, para concluir, que o pensamento de Marx trouxe uma nova concepção de *sujeito*, que permitiu vê-lo não mais como autônomo e auto-suficiente, mas sim como formado na relação ou, melhor dito, na interação, com outros sujeitos, com valores, com sentidos, com símbolos e discursos do mundo em que habita. Em Marx, o *sujeito* ainda se liga ao "eu" iluminista, mas trata-se de um "eu" transformado por um diálogo contínuo entre "eu" e "mundo", um sujeito definido histórica e culturalmente. Podemos perceber o quanto Marx ainda se liga à idéia cartesiana do sujeito, pois, apesar de pensar sujeito e mundo interagindo entre si, concebe ainda uma dicotomia entre ambos, o que será, posteriormente, posto em causa por novas discussões filosóficas.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia o trecho e responda às questões a seguir:

A sociabilidade não é só a forma e condição geral da vida humana; também a forma particular da socialização é sinal de necessidades específicas. Os homens põem certas exigências ao lado social que ocupam juntamente com outros seres humanos. (...) Trata-se do fato de que os homens, numa sociedade, têm impulsos tanto para existir para os outros como para requerer os outros para si. Ser reconhecido pelos outros é uma necessidade geral e primária, em que as proporções do reconhecimento mútuo podem variar muito.

A atividade vital humana é atividade vital geralmente consciente e concebida de forma ideal; por conseqüência, todas as necessidades (que, por seu lado, são apenas momentos da atividade concebidos abstratamente) apresentam um aspecto ideal. Este aspecto ideal, a chamada "consciência", é algo diferente segundo o conjunto da ação, a saber: a) proporção técnica e força produtiva ideal ao serviço da conservação da vida; b) expressão ideal de reivindicação de reconhecimento social e interesses de grupos (ideologia) (FLEISCHER, 1978, p. 63-64).

- a. No que tange ao primeiro parágrafo, defina o conceito de *alienação* em Marx;
- b. Em relação à idéia central, exposta no segundo parágrafo, comente a importância do pensamento de Marx para a crítica do sujeito iluminista.

Resposta Comentada

O conceito de *alienação* como exposto por Marx, é exemplificado na questão do trabalho, no contexto do capitalismo contemporâneo. Ao executar uma rotina de trabalho, que se restringe ao cumprimento de metas e finalidades ligadas à produção e ao mercado, o ser humano perderia, segundo Marx, o contato com si mesmo, com sua individualidade e suas inclinações. O ser humano se torna uma coisa num mundo de coisas. O processo de alienação, ao se instalar, impregna os diversos aspectos e campos da vida humana. Desse modo, as relações dos seres humanos com o seu trabalho, com seus semelhantes, com o mundo, tornam-se pautadas pelas relações de consumo e do mercado, embrutecendo as potencialidades humanas. E cada indivíduo se torna, simultaneamente, o vendedor e o produto da mercadoria que é ele mesmo, e seu “sucesso” será estimado na medida em que consegue “pôr e vender o produto no mercado”, ou seja, ele mesmo enquanto objeto. No segundo parágrafo, explicita-se o ponto fulcral da crítica marxista ao “eu”, ao sujeito moderno: localizando o indivíduo na sociedade e nas relações sociais, traz uma nova visão do sujeito humano, um sujeito localizado no tempo e no espaço, e não um ser de abstração. E a abstração do sujeito, ou seja, o seu pensamento de si mesmo e do

mundo, é um processo duplo: “internalização” do mundo no sujeito e “externalização” do sujeito no mundo, através da sua ação no mundo social.

Freud, o inconsciente e a psicanálise

Uma das principais contribuições de Sigmund Freud (1856-1939) para o pensamento ocidental foi o aprofundamento do conhecimento das motivações humanas. Foi com Freud que todos, e não só os estudiosos da psicanálise, adquiriram a cognição de consciência e assustaram-se com o fato irremediável de que cada um é, ao mesmo tempo, um “eu” e um “outro” inconsciente. O que equivale a dizer que, tendo aprendido que há um inconsciente a influenciar a vontade, o pensamento e os atos, o indivíduo moderno vislumbrou a alteridade da consciência. Se é possível que, em vez de sermos unos, sejamos duplos, seríamos múltiplos? Ou, melhor dizendo, qual faceta de nós mesmos nos é dada a conhecer?

Entendemos hoje como legítima a impressão de que nosso pensamento racional, que aparentemente controlamos pela nossa vontade, é permeado de traços involuntários, controlados pela instância do inconsciente, ao passo que a nossa irracionalidade está fundamentada em nossos mais primários motivos.



Figura 15.4: Sigmund Freud – foto de 1900.

Fonte: http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Freud_ca_1900.jpg

A teoria psicanalítica impregnou de tal modo a cultura ocidental que atualmente podemos dizer que somos constituídos freudianamente, o nosso discurso está repleto de conceitos freudianos e analisamos e compreendemos o nosso comportamento e o dos demais com os conceitos e o discurso freudiano.

Freud parte do modelo mecanicista do século XIX para construir uma teoria teleológica do sistema neurológico, em que o comportamento é resultante de um complexo metabolismo psicofísico, e expressa no mundo os indícios das razões sensíveis dos seres humanos em seus contextos culturais, oferecendo um vasto campo de dados empíricos para que o compreendamos e encontremos as suas causas. Como o filósofo e psicólogo William James (1842-1910), Freud pretendia superar o dualismo cartesiano, que colocava no âmbito da transcendência as causas e razões da mente humana e

mantinha o sujeito fixo nas suas limitações. Freud trabalhou com o médico e psiquiatra Joseph Breuer (1842-1925), que defendera e desenvolvera a teoria de outro médico austríaco, Ernst von Brücke (1819-1892), segundo a qual existia uma energia derivada do sistema nervoso que podia ser mantida em equilíbrio no organismo, o que relacionava estreitamente o aspecto físico-orgânico do ser humano com o seu psiquismo e o seu pensamento. Partindo dessa premissa, Breuer tratava os sintomas físicos de pacientes com hipnose, durante a qual os doentes falavam de suas inquietações e, ao acordarem, sentiam-se melhores do que antes.

Freud, que partira das experiências desses médicos, sugeriu a Breuer que experimentasse o “método **catártico**”, que ele desenvolvera e que consistia em adquirir a confiança do paciente e colocá-lo em uma situação de tranquilidade e relaxamento, mas consciente, e que o incitasse a se expressar livremente, a falar do que quisesse, posto que em seu discurso transpareceriam as suas inquietações e, com a interlocução do terapeuta, ele poderia se tornar consciente e compreender o que o afligia. Como Freud, Breuer viu que os pacientes melhoravam após falarem dos seus problemas, e os sintomas físicos tendiam a desaparecer depois de algumas sessões.

O termo **catarse**, oriundo da medicina grega, na qual significa “purificação”, recebeu, na psicanálise, o sentido de liberação das tensões através da expressão: é quando ocorre um esclarecimento pela auto-revelação das emoções que até então não eram compreendidas conscientemente, não tinham sido racionalizadas.



Figura 15.5: Participantes do Congresso Internacional de Psicanálise – Viena, 1911. No início do século XX, os estudos de psicanálise atraíam cada vez mais adeptos.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Psychoanalytic_Congress.jpg

Tal qual William James, que já concluía que uma certa dose de fisiologia cerebral tinha de ser pressuposta para a compreensão dos processos psicológicos, Freud utilizou, como paradigma para a teoria psicanalítica, a teoria neurológica da necessidade constante de descarga energética, em que para cada estímulo há uma resposta correspondente. Para a biologia e para a neurologia, ainda hoje, é válido o princípio da *homeostase* (“Teoria de Brücke”), ou seja, a tendência à conservação do estado de estabilidade de um sistema através de um mecanismo auto-regulador. Esse “Princípio da Constância”, como o nomeou Freud, seria responsável pelo movimento dos reflexos primários, ou automáticos, quando um estímulo é amenizado ao nível zero, escapando através do gestos. Freud qualificou os estímulos internos como “instintos”. Mas o sistema nervoso é tão complexo que, além dos estímulos externos, é receptivo aos estímulos internos, ou endógenos, para os quais o organismo não consegue efetuar o escape, o que acaba por se

refletir no imaginário e, eventualmente, no comportamento. Esta segunda fase de regulação de estímulos, que jamais os anula, mas os transforma e os mantém em um nível aceitável, suficiente para incitar o sujeito à sobrevivência no ambiente circundante (WOLLHEIM, 1976, p. 42).

Outro princípio basilar do sistema freudiano é o “Princípio do Prazer e Desprazer” (*eros* e *tanathos*), que é consequência do Princípio da Constância e segundo o qual toda conduta tem como origem uma excitação, que tensiona o sujeito, e tem como finalidade a sua diminuição, evitando o desprazer e buscando o prazer. Esse princípio opera com resíduos dos processos mentais e das experiências infantis, quando a criança buscava a consecução de suas necessidades elementares e reagia aos estímulos maternos, segundo a satisfação ou insatisfação da sua busca. As crianças gritam e esperneiam para reagir ao desprazer, ou sonham acordadas, realizando seus desejos e vivenciando imaginariamente experiências que lhes agradam. Nos adultos, o Princípio do Prazer e Desprazer atua buscando o que agrada e se esquivando das sensações e sentimentos desagradáveis que uma realidade hostil possa lhes trazer, por meio do devaneio e do sonho. Como o sono é um retorno a um estado anterior à obrigatoriedade de se antepor às regras da realidade, no sonho o sujeito encontra uma solução simbólica livre para a diminuição da tensão e para a realização de desejos que participam, de forma manifesta ou não, do período de vigília.

Para Freud, o sistema psicológico funciona independente do mundo exterior, utiliza as representações e a linguagem, mas não reflete a realidade material objetiva. O “aparelho psíquico” não tem como função principal a produção de cognições, ele trabalha com os órgãos sensoriais, com as emoções, ou “afetos”, e com o inconsciente que, muitas vezes, se sobrepõe à consciência, elaborando o imaginário e determinando o comportamento com a finalidade de alcançar a homeostase. O filósofo brasileiro Guilherme Castelo Branco (1955–) expõe o modo como Freud vê a relação do

inconsciente com as demais instâncias do psiquismo e o seu lugar no processo cognitivo no seguinte trecho:

A hipótese freudiana sobre a posição do inconsciente, entre a percepção e a consciência, complica (...) a questão das relações possíveis entre o pensamento e o ser: a consciência e os órgãos sensoriais deixam de ser índices de objetividade, dados incondicionais do conhecimento. Em função da relevância que passa a ter o inconsciente no aparelho psíquico, retira-se da consciência o privilégio de ser ponto de referência absoluto da subjetividade; além disso, o consciente não é senão efeito da atividade inconsciente (BRANCO, 1995, p. 11).

Castelo Branco continua, citando Freud em uma passagem da *Interpretação dos sonhos*:

O inconsciente é o círculo mais vasto que inclui em si o círculo menor do consciente; todo o consciente tem uma etapa prévia inconsciente, enquanto que o inconsciente pode permanecer nesta etapa, e, não obstante, reclamar para si o valor inteiro de uma operação psíquica. O inconsciente é o verdadeiramente real e nos é indicado pelos dados da consciência de maneira tão incompleta como o é o mundo exterior pelas indicações de nossos órgãos sensoriais (BRANCO, 1995, p.12).

Em *Cinco lições de Psicanálise*, Freud diz:

Não atribuímos a divisão psíquica à incapacidade inata para a síntese por parte do aparelho psíquico, mas explicamo-la dinamicamente pelo conflito de forças mentais contrárias, reconhecendo nela o resultado de uma luta ativa da parte dos dois agrupamentos psíquicos entre si (FREUD, 1974, p. 22).

Na neurose, estado em que o sujeito tem baixa resistência a suportar as frustrações advindas das vicissitudes da realidade, o Princípio do Prazer age, afastando-o total ou parcialmente da realidade, imergindo-o em uma espécie de sonho em vigília, que “recalca”, nega ou relega a realidade ao esquecimento. Inversamente, no adulto, a experiência e o aprendizado fariam com que o “Princípio da Realidade” operasse em sintonia com o Princípio do Prazer, transformando-o de modo a adaptar-se às condições impostas pelo mundo exterior. Esta seria uma operação de ajuste dos desejos, conduzidos pelo Princípio de Prazer, às condições da realidade do ambiente e da cultura, com um comportamento civilizado pela alteridade, em que o sujeito supera o impulso ao prazer imediato em função de uma realização futura, mais perene e satisfatória. O sujeito amadurecido não mais recalcaria a realidade, ele substituiria o princípio do prazer, que atuava impulsivo e em direções que, muitas vezes, malogravam suas intenções, pelo Princípio da Realidade, que seria uma forma consciente de discernir e julgar a realidade, desenvolvendo formas mais adequadas de lidar com ela de acordo com sua índole e suas capacidades. Organizadas pelo aparelho mental, as tensões são suportadas por mais tempo e o processo de descarga é adiado, os processos inconscientes e os impulsos eróticos e sexuais são controlados, e a sua energia é voltada para a “sublimação”, para a realização dos feitos culturais.

Não se deve confundir o eu com a consciência em nenhum sentido. A última é formada pelos neurônios e fornece apenas a série das qualidades sensoriais e as sensações de prazer e desprazer. O eu, por sua vez, é um sistema de tamanho variável, porém de ocupação constante. Sua forma de agir consiste essencialmente em inibir o processo alucinatório, ou seja, em evitar, no caso da repetição da vivência de insatisfação, que a representação do objeto desejado seja ocupada de tal forma que adquira uma vivacidade alucinatória; no

caso da repetição da vivência de dor, que o neurônio chave seja ocupado a ponto de provocar uma defesa primária. Nos dois casos, o resultado seria idêntico, uma alucinação. A inibição é produzida pela constituição de ocupações laterais que funcionam como desvios e impedem a ocupação de certos neurônios que, caso contrário, provocariam efeitos alucinatórios. No caso da repetição da vivência de satisfação, haveria alucinação do objeto do desejo; na repetição da vivência de dor, o surgimento da defesa primária. Esses processos alucinatórios são denominados de processos primários, em contraposição aos processos inibidos pelo eu, chamados de processos secundários. Em outras palavras, a não existência do eu produziria caminhos de descarga, que não levariam em conta as condições do mundo externo. Ora, a necessidade da vida, apesar de ter uma origem interna, impõe a observância das condições externas (GABBI Jr., 1994, p. 78).

Para o entendimento da interação entre os sintomas e as experiências patogênicas, ou traumas psíquicos, Freud desenvolveu os conceitos de “Compulsão à Repetição”, “Repressão”, “Regressão”, “Transferência”, “Resistência”, que constituem parte do substrato geral da “psicologia profunda”, a primeira denominação da psicanálise. Esses conceitos, que remetem aos processos subconscientes de solução de conflitos, foram classificados e descritos como *mecanismos de defesa* por Anna Freud (1895-1982), sua filha, no seu livro *O ego e os mecanismos de defesa*. Foi Anna Freud que criou e desenvolveu a psicanálise infantil, criando, com Kate Friedlaender, uma escola para terapeutas de crianças.

A *Compulsão à repetição* é um princípio do funcionamento psíquico que age “além do Princípio do Prazer” e vem a ser a tendência à repetição automática das experiências traumáticas, mesmo que elas derivem em efeitos nocivos (LAGACHE, 1978, p. 25). O indivíduo tende a repetir condutas malogradas, como se tentasse dominar o evento frustrante que causou infelicidade, pois

por trás da conduta, há o impulso que a causara no passado e este impulso que teria determinado o processo traumático é motivo de sentimentos de culpabilidade. Seria esta culpa que o indivíduo provocaria repetidas vezes, para expiá-la até sucumbir e essa auto-flagelação, até o perecimento, estaria obedecendo ao *Princípio de Morte (tanathos)*, que seria a faceta negativa do *Princípio do Prazer*, e vai se repetindo em uma tendência a reviver a experiência desagradável, posto que o indivíduo deseja ter experiências intensas, e se estas são as únicas à sua disposição, ele as revive. Um outro motivo para exercitar a repetição compulsiva estaria no desejo de encontrar a solução para a experiência desagradável, como quando, em uma discussão, chegamos a um ponto em que não conseguimos, ou não podemos mais argumentar, então, nos calamos e, ainda que tarde demais, ficamos remoendo o que foi dito para eventualmente encontrarmos a resposta que nos faltou na “hora H” e que teria feito com que saíssemos em melhor situação da discussão. Esses processos ocorrem porque o *Princípio de Realidade* não conseguiu se firmar e superar o *Princípio do Prazer*, mais primário.

No que concerne ao conceito de repressão, Freud, ao explicar o surgimento do sintoma, nos diz:

Chegamos à convicção, pelo exame dos doentes histéricos e outros neuróticos, de que a repressão das idéias, a que o desejo insuportável está apenso, malogrou. Expeliram-nas da consciência e da lembrança; com isso os pacientes se livraram aparentemente de grande soma de dissabores. Mas o impulso desejoso continua a existir no inconsciente à espreita de oportunidade para se revelar, concebe a formação de um substituto do reprimido, disfarçado e irreconhecível, para lançar à consciência, substituto ao qual logo se liga a mesma sensação de desprazer que se julgava evitada pela repressão. Esta substituição da idéia reprimida – o sintoma – é protegida contra as forças defensivas do ego e em lugar do breve

conflito, começa então um sofrimento interminável. No sintoma, a par dos sinais do disfarce, podem reconhecer-se os traços de semelhança com a idéia primitivamente reprimida. Pelo tratamento psicanalítico desvenda-se o trajeto ao longo do qual se realizou a substituição e, para a recuperação, é necessário que o sintoma seja reconduzido pelo mesmo caminho até a idéia reprimida (FREUD, 1974, p. 23).

Desse modo, a pessoa não consegue se livrar do sintoma enquanto não o traz à consciência, recusando-se inconscientemente a abrir mão dele, pois o sintoma, como um complexo fenômeno mental e comportamental, representa um compromisso entre um impulso ou sentimento inconsciente que procura expressar-se, e as defesas do **ego**, que mente para si mesmo, tornando-se o modo de vida, o centro da existência do sujeito que não o reconhece (ao sintoma) como fetiche.

E Freud continua,

Uma vez restituído à atividade mental consciente aquilo que fora reprimido – e isso pressupõe que consideráveis resistências tenham sido desfeitas –, o conflito psíquico que desse modo se originara e que o doente quis evitar, alcança, orientado pelo médico, uma solução mais feliz do que a oferecida pela repressão. Há varias dessas soluções para rematar satisfatoriamente conflito e neurose, as quais, em determinados casos, podem combinar-se entre si. Ou a personalidade do doente se convence de que repelira sem razão o desejo e consente em aceitá-lo total ou parcialmente, ou este mesmo desejo é dirigido para um alvo irrepreensível e mais elevado (o que se chama “sublimação” do desejo), ou finalmente, reconhece como justa a repulsa. Nesta última hipótese, o mecanismo da repressão, automático e por isso mesmo insuficiente, é substituído por um julgamento de conde-

Do latim “eu”, o **ego**, foi ressignificado por Freud e atualmente faz parte do vocabulário da psicanálise no sentido de componente intermediário das energias mentais, entre o *id* (inconsciente, do grego “eu”) e o *superego* (eu ideal, ou “consciência”). Trata-se do centro de referência para todas as atividades psicológicas, pois controla as experiências conscientes, regulando as ações entre a pessoas e o seu meio, evitando as ansiedades e as experiências dolorosas.

nação com ajuda das mais altas funções mentais do ser humano – o controle consciente do desejo é atingido (FREUD, 1974, p. 23).

Freud desenvolve a teoria psicanalítica voltando-se para os processos do pensamento e da linguagem. A psicanálise é uma hermenêutica do discurso, discernindo entre imaginário e factual, e comparando a índole natural e a estrutura sensível e racional do ser humano com o aparato cultural em que está inserido e que concomitantemente o constitui. Ele parte da premissa de que o pensamento tende a encontrar um sistema mecânico, uma estrutura de funcionamento, na qual possa ser manejado pelo sujeito pensante, de modo a controlar os impulsos primitivos. Em outras palavras, as restrições sobre as descargas motoras (as ações) são providas pelo pensamento, que surge das representações, e o ato de pensar pretende ser o tal sistema regulador, mecânico, estruturador e controlador das ações.

Embora Freud mantenha o suporte neurofisiológico para todo o seu sistema, substitui o modelo dependente da anatomia por um aparelho psíquico independente quase espacial que nos fornece – em termos atuais – uma localização funcional dos processos psíquicos, sem que fiquemos na dependência de traçar um mapa deste aparelho sobre o cérebro (WOLLHEIM, 1976, p. 53).

Para organizar o seu sistema teórico, Freud conceituou instâncias da personalidade, como se fossem as incógnitas de uma equação. Partiu do pressuposto de que havia duas instâncias a priori da vida mental, que eram auto-evidentes, a *material*, ou corporal, constituída pelo cérebro e pelo sistema nervoso, e a *imaterial*, ou a consciência. Entre essas duas instâncias havia as incógnitas a serem pesquisadas.

A primeira instância, ou *topos*, seria a das heranças que constituem um sujeito, e que estavam presentes nele quando nasceu, à qual Freud deu o nome de *id*. Aí estão seus instintos, despreparados para deparar-se com a cultura, ou seja, com os elementos

externos do sistema do mundo constituído em determinado tempo e lugar, onde o sujeito emerge repentinamente. Para sobreviver, o sujeito tem de se proteger e desenvolver certas defesas contra a adversidade, que a princípio são bastante primárias e vão se tornando mais complexas diante da diversidade das experiências. Este sistema organizado de conhecimentos e técnicas, para lidar meramente com a auto-preservação, é uma outra instância, mediadora entre o *id* e o mundo, a que Freud deu o nome de *ego*.

O *ego* armazena experiências na memória, cuida das fugas e das atividades de sobrevivência, controla os instintos e os impulsos, decidindo quando e onde os desejos devem ser realizados, ou quando e onde as atividades de proteção, defesa ou busca, devem ser exercidas. A função do *ego* é buscar o prazer e evitar o desprazer. Quando há um desprazer moderado, suportável, sobrevém a ansiedade, que é uma forma de descarregar a tensão entre a realização do desejo e a impossibilidade de realizá-lo naquele momento. A suspensão momentânea da ação é derivada do reconhecimento, segundo a memória de experiências, de uma situação de perigo.

Durante a infância, o ser humano, em geral cercado pelos seus parentes ou responsáveis, vai se deparando com as características familiares, o universo intelectual, os valores culturais e os hábitos, experiências condensadas que ele deve ir aprendendo e guardando na memória, para que constituam seu universo cognitivo e o seu modo de viver no mundo. Como um prolongamento da influência parental, aparecem, então, os mecanismos de controle das atitudes primárias, que dão ensejo a mecanismos que regulam e equilibram os modos de consecução dos desejos. A esta instância, Freud deu o nome de *superego*.

O poder do *id* expressa o verdadeiro propósito da vida do organismo do indivíduo. Isto consiste na satisfação de suas necessidades inatas. Nenhum intuito tal como o de manter-se vivo ou de proteger-se dos perigos por meio da

ansiedade pode ser atribuído ao id. Esta é tarefa do ego, cuja missão é também descobrir o método mais favorável e menos perigoso de obter satisfação, levando em conta o mundo externo. O superego pode colocar novas necessidades em evidência, mas sua função principal permanece sendo a limitação das satisfações. As forças que presumimos existir por trás das tensões causadas pelas necessidades do id são chamadas de instintos. (...) decidimos presumir a existência de dois instintos básicos, Eros e o instinto destrutivo (FREUD, 1974, p.104).

Esse par de forças opostas, de atração e de repulsão, em analogia com a física, residiriam no inconsciente durante toda a vida, governando os comportamentos. A energia que alimenta a persistência vital, que faz com que se caminhe em direção às coisas durante o percurso da vida, e que está à disposição do eros, neutralizando *tanathos*, é a *libido*. Primeiro, a energia está voltada para o próprio indivíduo, em direção à realização imediata dos seus próprios desejos, o que resulta em um armazenamento da *libido* no próprio ego; a esta fase se dá o nome de *narcisismo primário*. Depois, o indivíduo pensa, percebe os objetos fora de si e os internaliza, os compreende e passa, então, a se relacionar com os objetos fora de si, outros que ele, a alteridade. Freud nos oferece o seguinte exemplo: “É somente quando uma pessoa se acha completamente apaixonada que a cota principal de *libido* é transferida para o objeto e este, até certo ponto, toma o lugar do ego” (FREUD, 1974, p. 107).

Libido é uma palavra latina e significa originalmente “fome”, “desejo”, “vontade” de algo. No início do estabelecimento dos estudos de psicologia profunda como campo autônomo do conhecimento, o conceito de *libido* foi primeiro utilizado pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961), para quem a *libido* expressa a intensidade da energia psíquica que opera o trânsito pelas instâncias consciente e inconsciente, e faz a ligação entre a vida interior e a existência no mundo. A *libido* é a força de auto-regulação da

vida, que impele, em movimentos de regressão e de avanço, à *individuação*, ou realização, do sujeito. Para Jung, há uma unidade geral no psiquismo e entre o psiquismo e a vida exterior. Os processos psíquicos são funções: a sensibilidade é a função que nos dá a perceber que algo existe; o pensamento é a função que nos diz o que é algo, dá a esse algo um nome; o sentimento é a função que nos desperta o valor de algo, se é agradável, se é válido e se nos serve; a intuição é a função que opera com espaço e tempo, e possibilita-nos saber as formas, perscrutar as possibilidades de existência de tudo o que há e o que ainda não há.

Todas as funções operam em uma unidade "atmosférica", como atividade de associação e sobreposição das diversas instâncias interiores e exteriores da vida, no sentido da consecução do conhecimento e da compreensão do todo. Para Jung, as capacidades se assemelham às instâncias do pensamento descritas por Kant: a intuição *a priori* de espaço e tempo, a formação dos conceitos pela faculdade da razão e a validade lógica, e os juízos estéticos de valor. Para Freud, leitor de Kant e de Schopenhauer, embora o conceito de inconsciente seja claramente trazido da idéia de "coisa em si", como vista na *Primeira Crítica* de Kant – da qual ele extrai também a noção de "*Unheimlich*", o não-familiar, o estranhamento diante do terrível –, a noção de *libido* remete à idéia de vontade de Schopenhauer e à dialética hegeliana, operando uma busca de equilíbrio entre polaridades, em direção a uma síntese inalcançável.



Arthur Schopenhauer (1788-1860) – filósofo alemão, cuja concepção de *Vontade*, como força fundamental que move o mundo e a vida, teve grande influência na obra de Freud e dos demais intelectuais e escolas de pensamento no que concerne ao psiquismo humano. No seu trabalho *O mundo como vontade e representação* (1818), discorre sobre vontade como a força vital, inerente ao ser humano, que determina a sua vida interior e os seus atos e associa o conceito de incognoscível de Kant a uma força inconsciente, próxima aos instintos, que Freud irá adaptar à psicanálise. Em um texto intitulado “Ensaio sobre a visão do espírito” (1851), Schopenhauer discute com Kant e com o filósofo sueco Swedenborg (1688-1772), e desenvolve uma teoria dos sonhos como realização imaginária de desejos e expressão das forças que durante a vigília permanecem reprimidas.



Caricatura de Schopenhauer pelo desenhista alemão Wilhelm Busch (1832-1908).

http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Arthur_Schopenhauer_by_Wilhelm_Busch.jpeg

Quando se apresentam as necessidades (ou os desejos prementes), e os aprendizados pessoais (ou os ditames da cultura) determinam a sua não consecução, advém o conflito. Nem sempre o indivíduo pode simplesmente aceitar a não realização. Ou ainda, nem sempre o indivíduo aceita que tenha tido aquele desejo. Advém, então, a *repressão*, outro conceito fundamental da psicanálise. Ela é a exclusão de um conteúdo psíquico da esfera da consciência. Por exemplo, uma criança que queria comer todo o pote de doce de leite que o pai trouxe para casa, e com a qual o pai brigou muito porque ela não só mordiscou o doce por todos os lados, mas também lambuzou a roupa, a toalha e o chão da cozinha, pode desejar suprimir seu pai e fazê-lo desaparecer do seu mundo, ou seja, desejar que ele morra, ou mesmo desejar matá-lo. A simples menção dessa idéia é terrível, pois os preceitos morais da maioria das culturas rezam que não se matará, muito menos o próprio pai. Então, a criança reprime esse desejo e até mesmo a idéia do ato. Seria tão penoso reconhecer-se tão má, que ela empurra qualquer lembrança de ter tido tal desejo para o esquecimento total, para o mais longe possível da sua consciência, para o inconsciente. Mas, mesmo esquecidos, o afeto, o desejo e a idéia lá estão, sob pressão para sair e sob pressão para ali ficar. E essa idéia vem à luz muitas vezes com outra forma, como uma ilustração simbólica, como uma figura que aparece nos sonhos, ou nos devaneios, quando o *superego* descansa. Ou mesmo aparece em atitudes aparentemente insignificantes que, embora descontextualizadas, fazem referência à idéia reprimida. Ou, ainda, sob a forma de *atos falhos* ou *lapsos de linguagem* – perturbações de um pensamento por uma contradição interna proveniente do recalcado – quando, pelos gestos ou pela fala, escapa uma *autodelação*. Como diz Freud, quando na *Psicopatologia da vida cotidiana*, trata de esquecimentos, lapsos da fala, equívocos na ação, superstições e erros devidos a lembranças encobridoras, condensações de memórias e substituições de conteúdos simbólicos:

(...) é a autocrítica, a oposição interna ao próprio enunciado, que obriga o sujeito a cometer um lapso da fala e mesmo a substituir pelo oposto aquilo que tenciona dizer. Com assombro, observa-se então como o texto de uma afirmação anula a intenção dela e como o lapso da fala expõe uma insinceridade interna. O lapso transforma-se aqui num meio de expressão mímica – freqüentemente, decerto, a expressão de algo que não se queria dizer: torna-se um meio de trair a si mesmo (FREUD, 1977, p. 59).

Na vida adulta, muitas vezes um complexo sistema de defesas é deflagrado a cada vez que um fato reprimido da vida progressa sobrevém, ameaçando a estabilidade do bem-estar de alguém. A *regressão* é outro conceito elaborado por Freud, quando explica o *mecanismo de defesa* psíquico em que um indivíduo recorre a atitudes do seu passado, tentando recuperar a segurança e a eficiência que à época elas determinaram, mesmo que na atualidade não sejam estas as reações mais adequadas para o momento em que são utilizadas.

No que concerne ao relacionamento do indivíduo com os outros, Freud detectou mecanismos de escape da situação objetiva, tais como a *projeção*, em que o sujeito atribui a outra pessoa os seus próprios desejos, com a finalidade inconsciente de justificar suas ações, escapando à responsabilidade que, se reconhecida, causaria mal-estar. Outro elemento que desponta no relacionamento entre as pessoas e, assim também com o psicanalista, é a *transferência*, em que o paciente transfere para o terapeuta o mesmo tipo de afeto que dedicava às suas relações parentais, projetando seus afetos e repetindo comportamentos.

A *transferência* é um dos processos deflagrados pelo Princípio da Compulsão à Repetição. Esse processo pode também ocorrer em sentido inverso, do terapeuta ao paciente, caso ao qual se dá o nome de *contratransferência*. O fato dos afetos serem vertidos em direção equívoca, pode se dever a uma incompatibilidade intrínseca entre paciente e terapeuta, posto que as afinidades não são decididas objetivamente.

A transferência pode ser compreendida como uma atitude similar à de dedicação afetiva do apaixonamento e está associada ao processo projetivo, quando o indivíduo abre mão da sua autonomia em prol de um auto-aniquilamento. Muitas vezes, para evitar este aniquilamento, ou seja, a supressão de si mesmo, o indivíduo opta por um comportamento rígido, em que defende seu *status quo*, na ilusão de manter íntegra uma identidade que lhe é mais familiar. É quando ocorre a *resistência*, situação em que o paciente se aferra aos seus pressupostos e rejeita a possibilidade de uma relação de confiança com o terapeuta, de tal modo que bloqueia a interação psicanalítica e nega a função mesma da terapia, que é a do restabelecimento do bem-estar através da elaboração e supressão dos conflitos inconscientes.

Sobre a dinâmica da transferência Freud ensina, em um texto de 1912 sobre a técnica psicanalítica, que

Cada indivíduo, através da ação conjunta da sua disposição inata e das influências sofridas durante os primeiros anos, adquire um método próprio na conduta de sua vida erótica. Isto produz o que se poderia descrever como um clichê estereotipado, que se repete constantemente no decorrer da vida da pessoa. Se a necessidade de amor de uma pessoa não for inteiramente satisfeita pela realidade ele tenderá a se aproximar de cada pessoa nova que conheça com idéias de expectativa libidínosa. Assim, é perfeitamente normal e compreensível que o investimento libidinal de alguém que está parcialmente insatisfeito, investimento este mantido em estado de expectativa, dirija-se também à figura do médico. O investimento colocará o médico numa das séries psíquicas já formadas pelo paciente. Quando alguma coisa no tema do complexo serve para ser transferida para a figura do médico, realiza-se a transferência. Inferimos que a idéia transferencial penetrou na consciência à frente de quaisquer outras associações possíveis porque ela satisfaz a

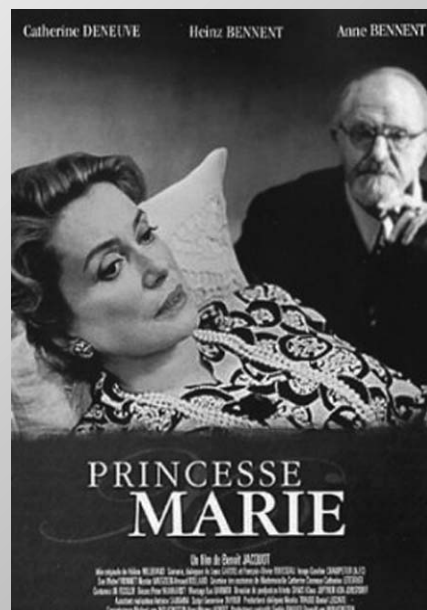
resistência. No tratamento psicanalítico, a transferência invariavelmente aparece, em primeira instância, como a arma mais forte da resistência, e podemos concluir que a intensidade e a persistência da transferência de impulsos eróticos recalçados são efeito e expressão da resistência (FREUD, 1979, p. 152).

Para Jacques Lacan (1901-1981), psicanalista francês, cada vez que um ser humano abre seu coração com espontaneidade para compartilhar seus sentimentos e idéias com outro ser humano, estará ocorrendo a transferência.

Anna Freud definiu o que, para ela, seriam as qualidades ideais para um bom psicanalista: deve-se ter um grande amor à ciência, assim como um conhecimento acurado de si mesmo, e deve-se colocar o apreço à pesquisa acima de qualquer desconforto que possa advir diante de fatos desagradáveis, uma vez que estes pertencerão ao mundo exterior ou a si próprio, o que não deverá se imiscuir no trabalho profissional. Mas, acima de tudo, Anna Freud considera que um psicanalista deve ter interesses que vão além dos limites do campo médico, tais como Filosofia, Sociologia, História, Literatura, Ciência das Religiões etc., pois de outra forma seu olhar sobre o paciente será muito estreito. Para ela, é absolutamente necessário ser um grande leitor e estar familiarizado com a literatura de muitos outros países e culturas, pois nas grandes figuras literárias encontrar-se-á gente que conhece muito mais a natureza humana do que as tentativas dos psiquiatras e dos psicólogos, pois, para se compreender o outro, a alteridade, do modo mais livre possível de preconceitos e julgamentos morais, e de intenções particulares, é necessário ter conhecido, compreendido e aceitado, como válidos, muitos elementos de outras culturas e muitos modos de ser diferentes.



Princesa Maria (direção de Jacquot Benoit), França, 2004. Tendo como atriz principal Catherine Deneuve, o filme conta a história de Maria Bonaparte, Princesa da Grécia e da Dinamarca, sobrinha de Napoleão. Maria era uma intelectual progressista e estudou psicanálise com Freud. Foi também sua amiga e de Anna Freud durante o conturbado período entre as duas grandes guerras do século XX.



Fonte: <http://video.fnac.com/a1523355/Princesse-Marie-Catherine-Deneuve-DVD-Zone-2>

Se uma neurose implica um afastamento do normal, pode-se dizer ao mesmo tempo que, se considerarmos alguém absolutamente “normal” (definido como um tipo de comportamento mais usual e facilmente encontrável), é porque ou não o conhecemos bem, ou ele não tem identidade e autonomia próprias, pois as pessoas podem se afastar da configuração geral sem serem neuróticas. A psicanalista alemã Karen Horney (1885-1952), questionando a idéia de adequação ao meio como indicadora de “saúde”, cita um exemplo da necessidade da psiquiatria e da psicologia levarem em conta as implicações culturais e as pré-concepções que impregnam as expectativas em relação às pessoas e os juízos acerca dos comportamentos, através do caso de um artista:

(...) que se recusava a dedicar mais tempo do que o necessário a ganhar dinheiro, (ele) pode ter uma neurose ou pode apenas ser sábio ao não permitir ver-se engolfado pela torrente da luta competitiva. Da mesma forma, discrepância entre as potencialidades de uma pessoa e as suas realizações concretas na vida, podem dever-se exclusivamente a fatores externos. (...) Ansiedades ou medos são onipresentes, e assim também as defesas contra eles. Essas reações não se limitam aos seres humanos. Se um animal, ameaçado por um perigo, contra-ataca ou foge, temos aí a mesma situação de medo e defesa. Se temos receio de sermos atingidos por um raio e instalamos um pára-raio no telhado, os fatores de medo e ansiedade estão igualmente presentes. (...) Essas analogias convidam-nos a incorrer em um erro de lógica. Se os fatores de medo e defesa são essenciais à neurose, por que não chamar as defesas institucionalizadas contra o medo de provas de neuroses culturais? (...) As condições de vida de toda cultura dão lugar a certos medos que são, geralmente, enfrentados por certos artifícios defensivos (como tabus, ritos, costumes) (HORNEY, 1966, p. 23).

O belicismo de forças contrastantes que permeia a obra de Freud aparece de modo chocante por trazer à luz os aspectos sombrios do ser humano, que normalmente se preferiria manter resguardados da publicidade, deixando de abordar todas as amenidades e lirismos que também fazem parte da vida. Como já observara Kant, há na civilização uma antítese de difícil solução na contraposição da realização dos intuitos individuais e da necessidade de princípios gerais de justiça que todos devem seguir para que a sociedade funcione de modo minimamente pacífico. Se, devido ao narcisismo, condição para a formação dos contornos do ego, os indivíduos tendem a rejeitar tudo o que é diferente deles, o estado originário da humanidade seria o de hostilidade entre os seres humanos, que precisaria ser mitigado para possibilitar a vida compartilhada. Como nos diz Olgária Matos, filósofa e escritora brasileira, remetendo-se a Freud:

Em grupo esta hostilidade tende a desaparecer: “Desde que o grupo persista ou até o ponto a que se estenda, os indivíduos do grupo comportam-se como se fossem uniformes, toleram peculiaridades dos outros membros, identificando-se com eles”. A identificação com o outro corre permanentemente o risco de ser desmascarada pela percepção das diferenças, que são sempre vividas como um desafio à integridade do eu. Os laços sociais não podem derivar, portanto, da percepção de que todos são diferentes. A vida em sociedade possui uma estabilidade precária. Por mais que os mecanismos civilizatórios eduquem os homens para a contenção de impulsos destrutivos, a satisfação dos desejos de cada um necessita do outro – a quem se odeia por ser independente de si, no sentido em que as exigências do outro são por vezes contrárias à nossa própria gratificação instintiva (MATOS, 1997, p. 141).

A despeito das regras gerais pelas quais os seres humanos se expressam – regras aprendidas durante o processo educativo em que se implementa os indivíduos com os instrumentos que os tornam capazes de compartilhar da cultura, ou seja, se os instrumentaliza com elementos de civilidade para que possam se tornar participantes e produtores da cultura –, permanece, no íntimo de cada um, todo o seu equipamento natural, composto de impulsos e desejos. Os seres humanos, tendo aprendido que tais impulsos não favorecem a tranquilidade no convívio social, instituem os elementos de controle que permitirão uma proximidade e uma distância seguras daquilo que pode desequilibrar seu estado de bem-estar, sempre lábil. Estes elementos da cultura são incutidos no psiquismo dos sujeitos desde a mais tenra idade, pela transmissão da tradição, sob a forma de linguagem, valores morais, hábitos e rituais coletivos, de tal modo que, enquanto o sujeito não compreende o significado e a função de tais idéias que se tornaram suas regras, ele apenas pode entrar em conflito a cada vez que seus impulsos vêm à tona em fissuras do autocontrole.

Freud compartilha das premissas do Iluminismo e, apesar das digressões, ele acredita no poder da racionalidade para a consecução do bem-estar social. Remetemo-nos novamente à Olgária Matos, que explica:

Em O porquê da guerra (Freud) fala da possibilidade de criar-se uma comunidade de homens submetidos à Razão, cujo núcleo seriam os intelectuais, aqueles em que as coerções externas são exitosamente internalizadas pelo superego. (...) aqueles indivíduos nos quais teve lugar um superego forte deixam de ser adversários da civilização e se convertem em seus mais firmes garantidores. (...) dos homens cultos e dos trabalhadores intelectuais a civilização não tem muito a temer. Homens com aptidão à auto-elaboração e à simbolização, aqueles que desenvolvem um sentimento de culpa inconsciente, por paradoxal que pareça, colocam o pensamento no

lugar da atuação do impulso. Do artista, Freud dizia ser “perverso sem perversão”, “neurótico sem sintoma”. Conserva dentro de si, intacta, a parte sonhada na infância, em vez de repetir (como o perverso) ou imitar (como o neurótico) os prazeres que em outra época experimentou. O artista não se aprisiona no passado da criança, mas o prolonga e atualiza constantemente. O trabalho artístico aproxima-se, também, do luto: há sempre ausências a consolar. Sublimando a dor, o sofrimento produz beleza e transcendência (MATOS, 1997, p. 144).

Vemos, então, a importância da psicanálise para a discussão filosófica, pois, que, com a formulação do inconsciente, tornou possível o acesso a facetas da subjetividade que antes eram desconhecidas ou deixadas de lado. De um modo geral, a linguagem da Filosofia exprimia mais facilmente as coisas do que as relações entre as coisas, mais os estados conscientes do que os processos inconscientes. Muitas das coisas que o pensamento freudiano pôs a descoberto não são invisíveis, mas se manifestam claramente no cotidiano, talvez tão claras que “cegam os olhos”. Freud, com sua hermenêutica do inconsciente as trouxe à luz do dia, tornando-os *existentes*. E o esforço por trazer à luz a *verdade* do sujeito, e para fazer com que, uma vez produzida, seja reconhecida, esbarra em mecanismos primários de defesa, que tendem a assegurar uma **denegação**, no sentido de Freud. A recusa em reconhecer, por exemplo, uma realidade traumatizante é proporcional aos interesses que o ego defende, sejam eles familiares, sociais, políticos etc.

O termo psicanalítico **denegação** refere-se a uma recusa contestatória de reconhecimento de algo, à negação de sua existência.

A abordagem psicanalítica trouxe ao pensamento ocidental uma via de acesso às condições de produção e de reprodução denegadas da cultura e, se hoje encontra seu lugar na análise filosófica, por muito tempo encontrou reações, por vezes violentas, dos defensores do sujeito da razão e das idéias inatas. Neste sentido, o conhecimento de si mesmo é, como dizia Kant, uma *descida aos infernos* (KANT, 1983). É uma negação da denegação, daquilo que

faz com que se defenda e se queira o sintoma, a fim de resguardar uma identidade fundada no esquecimento de si mesmo, o que leva ao absurdo do mentir para si mesmo.



Atende ao Objetivo 2

2. Leia o texto de Paul Ricoeur e o interprete, considerando o seu aprendizado dos mecanismos interpretativos da psicanálise.

É o realismo freudiano que constitui a etapa necessária para consumir o fracasso da consciência reflexiva. Esse fracasso não é vão nem mesmo completamente negativo, como veremos no fim. Porque, além de seu valor pedagógico, didático, de seu poder de preparar-nos a ouvir as coisas que o freudismo pode ensinar, ele esboça um movimento de conversão da consciência. Essa compreende que deve desapropriar-se de toda avareza relativamente a si mesma e desta sutil concupiscência de si que talvez seja a relação narcísica da consciência imediata da vida. Por esse fracasso, a consciência descobre que a certeza imediata de si mesma não passava de presunção. Assim, talvez ela possa aceder ao pensamento que não é mais atenção da consciência à consciência, mas atenção ao dizer, melhor ainda, àquilo que é dito no dizer (RICOEUR, 1966, p. 90).

Resposta Comentada

O que se depreende da teoria e da prática psicanalíticas é que é impossível afirmar a finitude do inconsciente, como automaticamente se tende a fazer, circunscrevendo as instâncias da consciência e do inconsciente em campos definidos, e conferindo à consciência o poder de isolar e controlar o pensamento e os atos. Após Freud, reconhecemos que só se lida com desvelamentos do oculto, que se revelam de acordo com certos mecanismos interpretativos, advindos de uma atitude perscrutadora em relação à linguagem e aos comportamentos, orientados para uma finalidade específica. O método e os conceitos psicanalíticos são uma epistemé, com âmbito lingüístico e discurso próprios, constituídos de modo a possibilitarem a extração e expressão das inquietações criadas pelos conflitos morais entre o que se é, o que se pretende ser e o que se é impelido a ser pelos preceitos e exigências culturais em determinado tempo e lugar. O inconsciente e as diversas formas de consciência são, e sempre foram, topos diagnosticados de antemão, criados por modelos culturais e aos quais a cultura busca adequar os indivíduos, assim como os adentra em sistemas de linguagem para que compartilhem um universo cognitivo comum e para que possa haver um mundo civilizado em que os seres humanos, com as suas mais diversas particularidades, possam conviver.



Considerações Finais

Karl Marx e seus seguidores, Sigmund Freud e a psicanálise, são nomes significativos para o pensamento ocidental, pois trouxeram novas formas de perceber e pensar o ser humano e o mundo. Situando o sujeito no mundo social do qual é parte integrante e desvelando chaves de interpretação do inconsciente, esses pensadores da virada do século XIX para o século XX trouxeram questões e vocabulários que se tornaram parte integrante da nossa forma de pensar o humano, o mundo e pensamento do humano e do mundo.

Informações sobre a próxima aula

Na próxima aula, você conhecerá outras vertentes de pensamento de fins do século XIX e da primeira metade do século XX que discutiram as premissas do sujeito do Iluminismo. Com destaque para a filosofia de F. Nietzsche e de M. Heidegger, trataremos de temas fundamentais do pensamento contemporâneo.

Aula 16

A crítica ao
Iluminismo e a
Filosofia pós-
metafísica

Meta da aula

Apresentar as principais vertentes de pensamento que tratam do deslocamento da subjetividade e da descentralização do cogito cartesiano, instaurando uma nova maneira de situação do indivíduo no mundo.

Objetivos

Ao final desta aula, você deverá ser capaz de:

1. conhecer as linhas gerais do pensamento de Nietzsche;
2. analisar (conhecer as linhas gerais do) o pensamento de Heidegger.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Quando te deparares com uma contradição,
faze uma distinção.

(Adágio medieval)

O século XIX foi um período marcado por grandes sistemas filosóficos. Acreditava-se no poder da razão, acreditava-se nas possibilidades da ciência, entusiasmava-se com o progresso tecnológico. Os capitalistas enriqueciam com os frutos da Revolução Industrial, os socialistas pregavam a instauração do socialismo, os românticos exaltavam os valores nacionais etc. Poucas eram as vozes discordantes da crença nos poderes da razão e de seu senhor: o sujeito cartesiano.

O início do século XX, no entanto, assistiu a acontecimentos dramáticos demais para que não fossem abaladas as sólidas crenças em que se haviam baseado o pensamento e a ação do sujeito na modernidade. Duas guerras mundiais arrasaram diversos países e envolveram quase todo o mundo, a crise financeira do início do século levou países à bancarrota, as revoluções sociais e políticas, as experiências totalitaristas, o medo da destruição mundial, o aumento das desigualdades sociais a partir do desenvolvimento tecnológico, dentre outros fenômenos que você estudará na disciplina História Contemporânea, levaram à descrença nos poderes do sujeito e no progresso da razão. Daí esta época ter sido chamada “a era da incerteza” (GALBRAITH, 1950). Os fundamentos do *cogito* cartesiano foram postos em causa, desta vez de modo generalizado.

Nesta aula, você conhecerá o pensamento de dois filósofos que se tornaram marcos para o século XX. F. Nietzsche e M. Heidegger se apresentam para nós como dois dos maiores pensadores da contemporaneidade, significando o esforço de retomar o percurso da filosofia ocidental e restabelecer novas bases para ele,

a partir de uma meditação sobre temas esquecidos, ou deixados de lado, pela tradição filosófica. Em ambos, vemos a tentativa de reconstruir o percurso do estabelecimento da razão ocidental e a abertura para novas possibilidades, ao traçarem novos caminhos para o pensamento humano.

Nietzsche, vontade e verdade

No prólogo de *Para além do bem e do mal*, de 1885, nos deparamos com as seguintes frases:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meio inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar. (...) Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (NIETZSCHE, 1992, p. 7).

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) foi um grande crítico da tradição filosófica e dos critérios de avaliação ocidentais, propondo uma nova visão dos valores morais como produtos da história e da cultura, assim como uma revisão da tradição filosófica.

Para Nietzsche, a natureza e o ser humano são partes de um mesmo movimento no desenrolar da vida, no devir. Para ele, a vida é *vontade de potência*, que se configura em forças que perfilam ser humano e mundo. O ser humano é, essencialmente, natureza e, como parte dela, partilha suas características de ordem e de desordem.



Figura 16.1: Friedrich Nietzsche (em pé, terceiro à esquerda) na Sociedade Filológica de Leipzig, em foto de 1866.

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Nietzsche3l_philolog-gesellHeipzig.jpg

Nietzsche, filólogo e filósofo, contesta noções comumente aceitas de que haveria qualquer permanência subjetiva, qualquer suporte da identidade do ser humano. A denominada unidade da consciência, a permanência e a própria existência de um “eu”, ou a individualidade subjetiva, são rejeitadas pelo filósofo.

A partir disso, Nietzsche considera a natureza e o ser humano como *vontade de potência*, e nada mais. Mas se o conceito de *vontade de potência* é a chave nietzscheana para a interpretação do *kosmos*, então há a necessidade de questionar outros termos tradicionais do pensamento ocidental. Nietzsche questiona se as tentativas tradicionais de interpretar a natureza não seriam simples antropomorfismos construídos para ordenar e tornar compreensível o devir, não passando de tentativas fantasiosas de esquematizar o real. Para ele, as chamadas *relações causais* e os *fins* não são mais do que criações humanas, abstratas, interessadas em ordenar, em classificar, em dominar tudo o que é puro movimento.

Nietzsche traz, então, uma crítica mordaz à Filosofia moderna. Sua crítica da noção de *causa e efeito* parte de uma convicção de que aquilo que denominamos *real* é, na verdade, um *caos*. É uma realidade caótica, na qual cada encontro de forças produz novas relações, imprevisíveis e indetermináveis, que surgem da *vontade de poder*. Para ele, não existe nenhuma regularidade, nenhuma causalidade, além daquela criada pela mente humana:

A condição geral do mundo é (...) por toda a eternidade o caos, não pela falta de necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem, de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria, e seja lá quais forem os nomes do esteticismo humano (NIETZSCHE, 2001, p. 9).

Nossa consciência, então, querendo entender e compreender tal processo dinâmico e caótico, constrói permanências irreais, que atribui à realidade. Por meio dos instrumentos da consciência, criam-se semelhanças e identidades, onde, de fato, estas não existem, hipostasiando fantasias para compreender e dominar o mundo. Os instrumentos da razão humana falam, então, de causas e de efeitos, de leis, de ordem, de sujeito, de objeto etc. Para Nietzsche, porém, nada disso existe; só existe o devir, que não responde a nenhuma mecânica humana, nem a nenhuma finalidade, e segue indiferente às preocupações humanas.

Nietzsche discorreu sobre os temas da verdade e do conhecimento desde seus primeiros textos, como *Sobre o Pathos da Verdade* (1872), e *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extra-Moral* (1873). Nesses dois textos, verdade e conhecimento são considerados em estreita conexão.

Segundo Miguel Nascimento:

O tema da verdade coexistiu sempre com a filosofia. Isto indica que, de uma forma ou de outra, a importância da questão da verdade se impõe por si mesma. Esta questão continua sendo igualmente importante. Em relação ao pensamento de Nietzsche, ela se torna peculiar e específica. É que Nietzsche trata da verdade para refutá-la em detrimento de conceituá-la. Nessa refutação, ele põe em questão o conteúdo da verdade. Em uma passagem de sua obra, ele confirma isso nestes termos: "A vontade de verdade carece de uma crítica – determinamos com isso nossa própria tarefa –, o valor da verdade está experimentalmente a ser posto em questão" (NASCIMENTO, 2006, p. 247).

Nietzsche discute a questão a partir da consideração de uma frase de Aristóteles, na abertura da *Metafísica: Todo homem, por natureza, deseja saber* (Met. A. 980^a, 21), analisando o modo como tal frase foi herdada e interpretada pela filosofia ocidental, a saber, como a expressão de um ideal do saber pelo saber. Frente a esta frase de Aristóteles, ou melhor, frente a tal interpretação da frase de Aristóteles, nasceu um princípio orientador da filosofia européia. E Nietzsche pergunta: mas qual é, de fato, a natureza deste *por natureza deseja saber*? Qual é a necessidade de saber ou conhecer?

É importante ressaltar, aqui, que o *saber* ou o *conhecer* em Nietzsche são pensados em termos de *conhecimento puro*, ou *pura contemplação*, ou *teoria*. E Nietzsche prossegue: não se trata realmente de um conhecer, mas de um *esquematizar*, para satisfazer as necessidades práticas do ser humano. E esquematizar significa,

aqui, *categorizar*, na medida em que as categorias se determinam como *schemata* (esquemas, em grego), ou seja, solidificações, ordenações e regulações, para que, assim, o mundo se torne pensável e calculável. Este *calcular o mundo* define, para Nietzsche, o pensamento lógico-categorial, ou conceitual-representativo, fazendo com que o mundo, originalmente um caos, ganhe o caráter de um ente, ou seja, uma coisa.

A vontade de conhecer, que caracteriza o pensamento ocidental, é, para Nietzsche, a vontade da *coisificação*, da *entificação*. Por natureza, desejar saber, ou desejar conhecer, significa: *por natureza, o ser humano deseja entificar, coisificar, esquematizar*.

É essa entificação, essa esquematização, que impõe a regularidade e a forma no mundo. Impõe-se uma regularidade e uma forma ao caos do mundo. Se organiza, a esquematização também simplifica e, assim, satisfaz necessidades práticas humanas, como as exigências da *utilidade* das coisas, que gera segurança ao espírito humano. A necessidade prática é, então, a *busca por segurança* e, assim, o que há de caótico, de incontrolável, no mundo é evitado, é escondido, é afastado: *Como é encantador que nós esqueçamos* (ZARATUSTRA, VI, 1).

A esquematização do real e sua decorrente apropriação são elementos constitutivos da história do Ocidente, da vontade de poder do ser humano ocidental. Impor regularidade e forma é vontade de segurança.

O filósofo também faz um apelo aos gregos como fundamento do pensamento. Para Nietzsche, na Grécia Antiga nasceu a arte trágica, assim como a filosofia, mas os gregos renunciaram à riqueza poética do mundo e impuseram-lhe a tirania da forma. Tal análise é conduzida mediante o modelo do dionisíaco e do apolíneo, delineado por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Renunciou-se ao Dionisos estrangeiro e trágico, e impôs-se ao espírito a tirania das formas puras, representada pelo deus Apolo.

O pensamento de Nietzsche se move, então, a partir de uma reivindicação: é preciso superar o pensamento ocidental, essa é a *superação do homem*. Contra o que Nietzsche investe? Contra as determinações metafísicas de conhecimento e de verdade, pregando uma *correção do olhar* humano, como necessidade de superação da determinação do *cogito* ocidental, e, com ela, a superação da Metafísica e a afirmação da autonomia do ser humano. Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche diz:

Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o super-homem viva (...) Eu vos ensino o que é o super-homem. O homem é algo que será ultrapassado. O que fizestes vós para ultrapassá-lo?

(...) O que há de grandioso no homem, é que ele é uma ponte, e não um objetivo: o que pode ser amado no homem é o fato de ele ser uma transição e uma destruição.

(...) Amo os grandes desdenhadores, porque são os grandes adoradores, são flechas de anseio pela outra margem.

(...) Arriscaí primeiro crer em vós – em vós e em vossos intestinos e vísceras! Quem não crê em si mesmo, mente sempre! (NIETZSCHE, 1983, p. 227-239).

Em se falando em verdade e conhecimento, o que é posto em questão é o esquematizar, entendido como apropriar e assegurar. Este movimento de apropriação e de asseguramento é entendido como *vontade de verdade*, entendida, aqui, como *certeza*, no sentido cartesiano.

Do mesmo modo, a pergunta socrática: *o que é isso?*, que se tornou uma regra de fé para a Filosofia ocidental, encerra algo de desconcertante para Nietzsche. Vamos observá-la um pouco mais: se perguntamos: *o que é isso?* para uma mesa, estamos dizendo que isso a que chamamos *mesa* ao mesmo tempo está e não está diante de nós. Obviamente algo está diante de nós, a coisa singular e irremediável a que chamamos de mesa, mas a pergunta insinua que a coisa em questão é ainda um nada. Por isso, perguntamos,

o que é isso? Para Nietzsche, fica parecendo que a tal mesa, para ser algo convincente para nós, precisa ser algo duas vezes. Uma vez pelo fato de que a mesa de imediato é – isto é, a evidência da coisa que podemos ver e tocar – e uma segunda vez pelo fato de que reafirmamos a mesa, a *essência* da mesa. E achamos que a *verdade* da mesa é a adequação ou a correspondência da coisa-mesa com o conceito-mesa. Mas, diz Nietzsche, se se compreende o conhecimento e a verdade como adequação, e esta é uma apropriação, então, não conhecemos a coisa-mesa, mas nos apropriamos dela por sua adequação ao conceito-mesa. E não conhecemos coisa nenhuma, apenas pensamos conhecer aquilo de que nos apropriamos por meio da sua esquematização.

Segundo Nietzsche,

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a inciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro.

– E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, arriscado? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior (NIETZSCHE, 1992, p. 9).



Figura 16.2: Friedrich Nietzsche.

Fonte: http://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche

O pensamento de Nietzsche move-se a partir de uma necessidade: a necessidade de *superação da determinação metafísica* de conhecimento e verdade, que ele expressa dizendo haver a necessidade de *superação do homem*. Para ele, a determinação metafísica do ser humano é um erro ou, melhor dito, é a história de um erro. Nietzsche quis buscar um outro solo seguro para o ser humano, que pretendeu atingir pela busca da *arché* (do começo, em grego). Havia, para Nietzsche, de superar o conceito de verdade como adequação, rompendo as amarras que criaram o esquematismo do pensamento ocidental.

Segundo Gilvan Fogel:

A pergunta de Nietzsche pela origem do esquematismo é a pergunta do pensamento vontade de poder-eterno retorno, que tem seu ponto de partida no fato de que o próprio sujeito é o proto-esquema que foi constituído (cunhado, modelado) e pelo qual precisa ser perguntado. O sujeito, o moderno proto-esquema, é uma "ficção", uma "ilusão", algo que tem seu enraizamento na "fé na gramática". Dito mais precisamente: um produto ou uma manifestação fundamental da fé na gramática e que significa: a fé no proto-esquema sujeito-predicado. Mas o que é aqui pensado, para que o problema possa assim ser colocado? Qual é a verdadeira ficção, a verdadeira ilusão? O subsolo, ou melhor, o solo propriamente dito deste problema é o conceito de substância que na modernidade é retomado e desdobrado sob a forma do sujeito e respectivamente do sujeito transcendental – o moderno eu-sujeito, eu-substância. A modernidade, desde Descartes, é uma época na qual o "sujeito como causa precisa ser pensado". E ele precisa ser pensado porque é substância. É isso que diz o termo "causa" (FOGEL, 1986, p. 91).

Desse modo, a concepção ocidental do pensamento como esquematização leva a uma determinação da verdade como ilusão, porque o que se toma por verdade (a adequação da coisa ao conceito) é uma falsificação do mundo (do devir) através da esquematização, isto é, da categorização. Assim, para Nietzsche, o critério de verdade do pensamento ocidental é um erro. E o mundo torna-se uma caricatura.

Nascimento diz-nos:

Em várias passagens de sua obra, e especificamente em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche nos faz ver que a verdade requer uma crítica porque a filosofia a exprimiu como "erro" e "mentira". Precisamos entender isto assim:

a filosofia não conseguira exprimir o que a verdade é. O que a filosofia tomou por verdade para dizer o que o mundo é, teria sido não a verdade, e sim o erro, a falsificação desse próprio mundo. E então toda a filosofia teria sido a “história de um erro”, a história de um grande equívoco (NASCIMENTO, 2006, p. 248).

E o que torna possível essa interpretação é a concepção moderna do sujeito como substância, que é considerado desde sua natureza esquematizante e que, portanto, é tratado esquematicamente. A introdução cartesiana do eu-sujeito é a forma moderna da oposição parmenidiana do mundo-verdadeiro x mundo-aparente, que coloca o problema da verdade sob uma forma disjuntiva: *ou é verdade, ou é um erro*. Para o cartesianismo, o *cogito* (que é substância) se representa para si mesmo e, assim, a substância se assegura de si mesma. Trata-se, pois, de um auto-asseguramento, e de uma auto-apropriação. Assim, como algo seguro em relação a si mesmo, em sua própria auto-representação, temos a segurança do sujeito moderno, no qual o “auto” aponta para o *eu-substância*, elevado a critério de verdade. A verdade como certeza na auto-representação do eu-substância é o contexto no qual se desdobra o problema da esquematização, ou seja, da categorização do real:

Nesse caso, fica claro porque Nietzsche diz que a “verdade” seria “erro”; ele diz isso não em razão de uma determinada relação a algo mais verdadeiro, a exemplo da relação de oposição, de identidade, de valor etc. Diz isso pela dependência que o conceito de verdade mantém com a interpretação. Isto é assim porque, quando Nietzsche diz que o homem é vontade de poder, como o é tudo o mais, ele está concebendo todo ente e o que quer que venha a ocorrer, como não tendo um sentido já determinado; como tendo de ser sempre só a constituição do jogo de existir enquanto jogo de forças pela incorporação do sentido e isso passando a ser determinação da vida. O “princípio”, o “ser”, a “verdade” tornam-se con-

teúdo ao constituir este jogo da existência. Mesmo a vida, que no jogo da existência é força e determinação, não seria algo “verdadeiro”, posto que jamais vamos constatar a existência da força na vontade de poder, porque só a temos como tradução em efeitos numa linguagem – nas palavras de Nietzsche – totalmente estranha. Ao dizer isso, Nietzsche exprime vontade de poder como interpretação: esta condição de jogo diz o todo como o todo das infinitas possibilidades de interpretações; este todo nesta condição é que é vontade de poder (NASCIMENTO, 2006, p. 255).



Atende ao Objetivo 1

1. Leia e analise o seguinte trecho de Nietzsche, à luz do conceito de *vontade de poder*:

Todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos quando eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores são, do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas falsamente projetados na essência das coisas. É sempre ainda a hiperbólica ingenuidade do homem: colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas (NIETZSCHE, 2001, p. 351).

Resposta Comentada

Nietzsche nos mostra como o desenvolvimento da tradição filosófica a levou a reduzir o ser do ente à certeza da representação e, por conseguinte, à vontade como vontade do sujeito de reduzir tudo a si mesmo, levando a, podemos dizer, uma “sistematização geral da realidade”. Desse modo, a modernidade assistiu ao esforço humano de tornar-se efetivamente o ente que dá a medida a todo ente, fixando todas as normas. Temos, então, o ser humano considerado o único sujeito e todos os outros entes tornaram-se objetos. Objetificando os entes do mundo, o ser humano os domina, os controla, pela representação. Desse modo, o que se considera verdade é, de fato, um erro.

Heidegger e a pergunta pelo sentido do ser

Martin Heidegger (1889-1976) inicia o seu livro *Ser e tempo* (1927), com um capítulo denominado Necessidade, estrutura e primado da questão do ser, no qual lemos o seguinte parágrafo:

Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a “metafísica”, a questão aqui evocada caiu no esquecimento. E, não obstante, nós nos consideramos dispensados dos esforços para desenvolver novamente uma **titanomaquia** em torno da questão do ser. A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação. O que ambos conquistaram manteve-se, em muitas discussões e “recauchutagens”, até a Lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito trivializado (HEIDEGGER, 1988, p. 27).

Titanomaquia
significa, em grego,
“luta de Titãs”.

Que questão é esta, tão crucial que deve ser evocada novamente, pois foi trivializada? Heidegger pergunta pelo *sentido do ser*, numa obra capital para o pensamento filosófico.

Ser e tempo foi escrita, na década de 1920, em um mundo abalado pela I Guerra Mundial. É contemporâneo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, que você também verá neste curso, e podemos dizer que os principais temas para a discussão filosófica ocidental posterior radicam nestas obras. O *Tractatus* vincula-se a temas lógico-lingüísticos e *Ser e Tempo* retoma e discute a tradição filosófica ocidental, para sua revisão a partir de seu novo conceito de **Dasein**.

Dasein é a junção de *Da* e de *Sein*, aí e *ser*. Para Heidegger, *ser* significa estar aí, ser no mundo. Não basta que um ser humano viva uma vida que lhe seja artificial. Para *ser*, é preciso ser no mundo, debruçar-se sobre o sentido da vida e, em combinação com a índole do ser humano, com a consciência da sua historicidade, ou seja, dos resíduos imaginários do percurso humano, agir de modo que a vida tenha um significado que ultrapasse o mecanicismo das vaidades e da imediatez induzidas pela massificação).

Para Heidegger, a tendência dominante do pensamento filosófico moderno, sobremaneira marcado pelo cartesianismo, não conseguiu se libertar do *paradigma das teorias da consciência e da representação, e do modelo da relação sujeito-objeto, da ontologia da coisa* (STEIN, 1988, p. 14). Desse modo, e a fim de romper com tal tendência, retomou a questão da ontologia, da investigação do ser:

(...) o sentido fundante de toda a modernidade é o domínio sobre uma natureza externa objetivada e uma natureza interna reprimida. A razão destrói a humanidade, que ela havia tornado possível. Na modernidade, toda a racionalidade: o direito, a moral, a arte, a ciência, foi submetida aos ditames da racionalidade instrumental (OLIVEIRA, 1989, p. 21).

Criticando a tendência moderna de confundir o ente e o ser, que acabou por criar dogmas, impedindo a compreensão do ser, Heidegger buscou distingui-los em sua filosofia, que se desenvolveu, podemos dizer, em duas fases: a primeira buscou conhecer o ser por meio da análise do ente, ou seja, da existência humana. A segunda foi além do ente, tendo o ser como chave para a compreensão da existência.

Segundo Heidegger,

E não é só isso. No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível, prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana (HEIDEGGER, 1988, p. 27-28).

Para ele, o desenvolvimento do pensamento filosófico, em outras palavras, a própria história da Filosofia ocidental, foi um processo de sedimentação das questões originadas na Grécia Antiga. Se foi um processo de sedimentação, foi também de cristalização e de esquecimento. Daí a necessidade da questão pelo sentido do ser:

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente por transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora (HEIDEGGER, 1988, p. 30).

Sua pergunta pelo ser é caracterizada pela fundamentação que dá a ela: a ontologia fundamental, da qual todas as outras poderiam emergir, deve ser buscada em uma análise da fenomenologia existencial, que determina, na existência humana no mundo, aquilo que é, real e rigorosamente, existência. O ser é sempre ser de um ente, logo, há a necessidade de se interrogar, em primeiro lugar, o ente. Heidegger parte, então, da análise da existência. Enquanto se está no mundo e este pertence ao horizonte existencial (*Dasein*),

o ser mesmo se torna determinável. E é por pertencer ao horizonte existencial que se torna possível aceder à compreensão do ser partindo da existência.

Segundo Gianni Vattimo:

A dificuldade que a metafísica tradicional encontra, com os seus prolongamentos também no pensamento moderno, para conceber a historicidade da vida, deve-se, (...) a que o sentido do conceito de ser se identifica sempre com a noção de presença, que também podemos chamar, com um termo talvez mais familiar, a objetividade. Num sentido exato, é aquilo que "subsiste", aquilo que pode encontrar-se, aquilo que "se dá", que está presente; (...) Pois bem, como é o ser histórico do espírito que nos obriga a reexaminar a noção de ser, e como esta, numa simples análise preliminar, se revela dominada pela idéia de presença – pensada em relação a uma específica determinação temporal –, a reformulação do problema do ser é efetuada em relação com o tempo (VATTIMO, 1989, p. 23).

A existência desenvolve uma compreensão originária do ser à qual pertence também a vertente do conhecimento científico: sua elaboração ou constituição dá-se em uma variedade do *Dasein* que se tornou inautêntica, e transformou a significação originária do ser puro em um fato real dado. Heidegger evita, tanto quanto possível, tematizar a subordinação do conhecimento a decisões vitais extracientíficas e, na sua *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura*, diz:

O problema é, portanto, em poucas palavras, o seguinte: como pode o entendimento projetar princípios reais a respeito da possibilidade das coisas, isto é, como pode o sujeito ter, de saída, uma compreensão daquilo que constitui um ente em seu ser?... o ente não é de modo algum acessível sem uma compreensão de ser prévia, o ente que encontramos já deve estar compreendido em sua consti-

tuição de ser. Essa compreensão do ser do ente, esse conhecimento sintético *a priori*, é o que nos dá a medida a toda experiência do ente (BUENO, 1989, p. 91).

Formular a questão do ser significa, então, tornar transparente o ente que questiona, ou seja, o que é determinado pelo ser: *Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo Dasein* (HEIDEGGER, 1988, p. 33). Desse modo, Heidegger buscou superar o ocultamento da estrutura originária do *Dasein*, que levou ao esquecimento da questão do ser, fixando a problemática analítico-existencial em um modelo que se assemelha – mas não se restringe – à antropologia.

A essência do ser humano, tomando como ponto de partida a existência e o modo de existir no mundo, é antropologicamente fundamentada na medida em que é determinada pela diferença em relação aos outros seres e esta diferença, pressuposta de antemão no conceito de *Dasein*, estabelece a singularidade do ser humano. Heidegger vai estender esta singularidade ao ser e às coisas, quando, no *Princípio da Identidade*, discorre sobre as ínfimas nuances diferenciadoras de igualdade e identidade, em busca de uma ondulante *Selbstangehörigkeit*, ou seja, o autopertencimento como uma forma de autonomia do ser enquanto ele mesmo. Vejamos o que ele nos diz:

Não é de modo algum um acaso se, desde o início da filosofia antiga – pensemos em Parmênides: *to gár auto noein estin te kai einai* – Pensar e ser é o mesmo – ou em Heráclito: o ser é *logos* – a problemática filosófica se orienta pela razão, a alma, o espírito, a consciência de si, a subjetividade (HEIDEGGER, 2005, p. 21).

O pensamento filosófico de Heidegger, assim, orienta-se fundamentalmente por essa necessidade que orienta a Filosofia: a complementaridade das questões: *o que é o ser humano?* e *o que é*

o ser? Retomemos Parmênides: *Pensar e ser é o mesmo*. A tradição do pensamento filosófico seguiu o caminho aberto por esta frase. O modo de ser está no centro do questionamento aberto por Parmênides. A tese ontológica de Parmênides, que orientou o pensamento filosófico futuro, afirma algo, porém, que obscurece a questão do ser, pois aponta para uma unidade de duas questões: a questão do pensar e a questão do ser, afirmando que pensar e ser é o mesmo. Heidegger, então, propôs uma nova compreensão para esta frase, perguntando se ela realmente indica uma igualdade entre o pensamento e tudo o que é. Para tal, buscou compreender a frase de um modo distinto daquele que nos orienta quando dizemos, por exemplo: *um cão e um cachorro são o mesmo*. Não se trata de uma questão de sinonímia. O *mesmo* não significa uma igualdade de coisas, mas um âmbito comum de questionamento: perguntar pelo ser significa começar interrogando o ente que, quotidianamente, em todos os seus atos, cria o seu próprio sentido. Desse modo, pensar e ser são o mesmo.

Para tratar a questão do ser, Heidegger, então, recorre à identidade (que não quer dizer igualdade) do *tò autó*, que representaria a factível aspiração de ser, e reitera a **ipsenidade** do ser, alcançada a partir da *Zusammengehörigkeit*, o pertencimento comum, mútuo sem superposição, que advém com o apelo da identidade (HEIDEGGER, 1991, p. 139-47).

Segundo a definição tradicional do ser humano (animal racional), a diferença específica é o *logos* que é acoplado à base comum de vários entes (*animalitas*). Se dizemos que *pensar* é o traço distintivo que caracteriza o ser humano, o pensamento humano pode ser caracterizado como algo que é. Mas, uma quantidade quase infinita de outras coisas – que aparentemente não pensam, ou não pensam como nós – são. A mesa é, a caneta é, o livro é, e negar isso seria, no mínimo, uma extravagância. Contudo, se colocarmos a questão no modo de uma investigação, ela ganha outro sentido, determinando todo o perguntar.

Ipsenidade,

segundo Heidegger, é uma maneira de ser, em que o ser é um si mesmo e, sendo ele mesmo, pode se observar e escutar a si mesmo como se fosse um outro, e sendo este outro também ele mesmo, o ser e a sua autocompreensão se constituem constantemente em algo uno que se auto-representa e se torna *ser no mundo*, assim como o rio de Heráclito, que é sempre o mesmo rio, mas sendo sempre outro.

Em outras palavras, parte-se da compreensão que o ser é, eu *sou*, para investigar-se um horizonte possível a fim de situar a pergunta pelo sentido do ser. Para Heidegger, a tradição filosófica ocidental se voltou para os entes, para tudo o que nos rodeia, e formulou a pergunta: *o que é o ente como tal?* Mas essa orientação do pensamento humano esqueceu-se de perguntar por quem compreende tudo o que é. Desse modo, perguntar pelo ser do ser humano é retomar a pergunta pela compreensão quotidiana do ser que nós, enquanto seres humanos, a cada momento somos.

Nessa senda dá-se a crítica à tradição filosófica ocidental, trazendo, segundo Ernildo Stein:

(...) a recusa da subjetividade e das teorias da consciência, de representação, portanto, da relação sujeito-objeto; crítica de uma certa idéia de razão crítica e da afirmação da separação entre teoria e praxis; recusa do transcendentalismo e das posições que privilegiem a consciência como ponto de partida; crítica de todos os reducionismos que “encurtem” ou não apanhem *die ganze Tatsache Mensch* (o fato total que é o ser humano) (...) recusa das teorias tradicionais do conhecimento, da disjunção idealismo-realismo, (...) da verdade como correspondência ou adequação, da insuficiência da lógica, do método como técnica etc. (STEIN, 1988, p. 49-50).

A questão de Heidegger é, então, a crítica à ontologia tradicional. A Filosofia, após Platão e Aristóteles, teria emudecido e abandonado a questão sobre o que se quer dizer, propriamente, com a palavra *ser*. A reflexão pelo sentido do ser, a partir de então, teria se diluído em uma série de elucubrações conceituais e afirmativas dogmáticas, apenas porque foi apoiada na idéia de que o ser, por se tratar do conceito mais universal de todos, dispensaria investigações mais profundas.

Para Heidegger, entre ser e ente há uma diferença ontológica fundamental: *O ser (...) não é uma qualidade ôntica do ente. O ser*

não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente (HEIDEGGER, 1989, p. 48). O pensamento, a metafísica e a ciência nascem dessa diferença. A ciência pretende se ocupar dos entes; a metafísica pensa os entes iluminados pelo ser e o pensamento, como o concebe Heidegger, busca encontrar o ser.

Para Heidegger, foi no interior da metafísica – que fundamenta toda a ciência e a filosofia moderna – que se confundiu o ente e o ser, pois foi aí que se deixou de perguntar pelo sentido do ser. Desse modo, enquanto a tradição filosófica ocidental tratou do ser do ente, deixou o ser fora de seu alcance. O ser, então, permaneceu velado, esquecido. O projeto heideggeriano é o retorno ao ponto do qual a filosofia partiu, aquilo que *há muito, exatamente no começo da filosofia, já lhe foi dito e que, entretanto, não foi propriamente pensado* (HEIDEGGER, 1989, p. 74). Em outras palavras, Heidegger pretendeu um retorno ao fundamento da filosofia. No vocabulário heideggeriano, fundamento (*Grund*) não exprime a idéia de “causa”. Para ele, o fundamento é o acontecer originário de cada coisa. É o momento da sua *verdade*, entendida como *alétheia* (desvelamento).

Assim Heidegger falou sobre o seu projeto, ao se referir àquilo que seria a *ontologia fundamental* que propunha, como:

(...) expressão que logo, e com o intuito de afastar um mal-entendido, foi abandonada. (...) Segundo *Ser e tempo*, a ontologia fundamental é a analítica ontológica do ser. “Por isso a ontologia fundamental, da qual todas as outras ontologias apenas podem originar-se, deve ser procurada na analítica existencial do Dasein”. Esta passagem parece sugerir que a ontologia fundamental é o fundamento para a ontologia que ainda falta, mas que deve ser edificada sobre aquela (HEIDEGGER, 1989, p. 226-7).

É necessário, para compreendermos o pensamento de Heidegger, observar o desenvolvimento que faz da pergunta sobre a *verdade*. Para ele, a filosofia, desde Parmênides, é uma correlação entre ser e verdade, e Aristóteles (*Met.* 993b20) a definiu como a

“ciência da verdade”. Ocorre que a compreensão do que é a verdade foi alterada ao longo dos séculos da história do pensamento filosófico. Na modernidade, Heidegger nos diz que a compreensão do conceito de verdade procederia de uma interpretação da passagem de Aristóteles: *as vivências (representações) da alma são adequações às coisas* (HEIDEGGER, 1988, p. 282), que constituiu a fórmula: *a verdade é a adequação do intelecto e das coisas*. Tal concepção consistiu na *concordância de um conhecimento com seu objeto* (KANT, apud HEIDEGGER, 1988, p. 283).

Desse modo, conforme a tradição filosófica ocidental, podemos dizer que a aceitação de algo como verdadeiro ocorre a partir da noção de verificabilidade. Verificar, contudo, é formar um juízo, o que se exprime por proposições. E quando a verificação do valor de verdade é bem sucedida, ou seja, quando um enunciado é tido como verdadeiro, este não é apenas compreendido como uma simples representação ou imagem da coisa, mas como sua verdade.

Heidegger, então, se coloca contra tal legitimação por meio da recuperação do significado do termo grego *alétheia*, tal como era pensado pelos primeiros *sophoi*, mostrando que a essência da verdade corresponde à liberdade de deixar-ser o ente:

A *alétheia*, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco. (...) Sem a experiência prévia da *alétheia* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. De onde recebeu a determinação platônica da presença como idéia sua legitimação? (...)

No horizonte desta questão, deve ser reconhecido que a *alétheia*, o desvelamento no sentido de clareira da presença, foi imediatamente e apenas experimentada como *orthótes*, como a retitude da representação e da enunciação. Então (...) não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a pas-

sagem do desvelamento para a retitude. Em vez disso, deve-se dizer: a alétheia, enquanto clareira de presença e a presentificação no pensar e dizer, logo desemboca na perspectiva da adequação, no sentido da concordância entre o representar e o que se apresenta (HEIDEGGER, 1989, p. 80).

Com isso, vemos de modo nítido uma crítica heideggeriana à civilização industrial moderna:

Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa “seu mundo” a partir de suas necessidade e de suas intenções mais recentes e o enche de projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica destas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes. Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente (HEIDEGGER, 1989, p. 132).

A modernidade seria, então, a época em que o ser humano esforça-se para ser *o ente que dá a medida a todo ente e fixa todas as normas* (1989, p. 123). Temos, então, o ser humano tomado como *único sujeito* e todos os demais entes rebaixados à condição de *objetos*. E um ente rebaixado à condição de objeto é um ente disponível para ser representado, controlado e dominado. E o ser humano moderno com sua ciência, reparte, divide, controla, experimenta o comportamento do ente. Com isso, Heidegger abre espaço para um novo âmbito de apresentação de uma questão há muito esquecida.

Aprofundando-se na tentativa de obter um esclarecimento do processo de objetificação do ente, Heidegger tratou a questão da técnica, ou melhor, da substituição da ciência pela técnica como princípio originário da essência da época atual. Sua questão era a de compreender como a técnica serve à objetificação do ente. Para Vattimo:

Segundo Heidegger, a técnica dá justamente o último passo no caminho da delimitação de toda a diferença residual entre realidade "verdadeira" e realidade "empírica". A organização total realizada pela técnica já não está apenas na teoria, mas concretiza-se efetivamente como ordem do mundo. Abolida esta última diferença, fica também abolida a última e pálida recordação da diferença ontológica: do ser já não fica mais nada e só ficam os entes. O ser do ente é total e exclusivamente o ser imposto pela vontade do homem produtor e organizador (VATTIMO, 1989, p. 91).

A essência da técnica não deixa de ser um movimento de presentificação. Heidegger observa, contudo, que o ser humano, na modernidade, não se apresenta mais como um intermediário, como o era o artesão grego. Para o sujeito moderno, que se considera um ente distinto no mundo, que tem primazia sobre os demais entes deste mundo, o desvelamento, a *alétheia*, é exclusivamente interpretado enquanto um ato consciente e particular de sua razão, segundo as leis da ciência. A técnica não pode mais ser *techné*, ou seja, produção; os entes passam a ser obrigados a se realizarem conforme as determinações de outro ente, e não conforme o seu ser próprio.

O ser do ente fica reduzido à instrumentalidade técnica, na quotidianidade da existência, gerando a inautenticidade que caracteriza a modernidade. Daí a necessidade da pergunta pelo sentido do ser. O ser é ele mesmo consigo mesmo, capaz de auto-diferenciar-se, de reunir-se, de sintetizar-se consigo mesmo. Podem-

do tornar-se algo diferente daquilo que porventura esteja sendo em determinado momento, ele pode presentear-se a si com sua identidade, identificando-se consigo mesmo. Esta auto-identificação é a identidade imediata, não tautológica, sob discurso sintético.

Estabelecendo nuances para a identidade, com movimentos de aproximação e afastamento nas relações do ser humano com seu mundo objetivo, cognitivo e subjetivo, Heidegger, então, traça o percurso de, podemos dizer, uma metafísica antropológica, que deduz a concepção de ser humano da análise da estrutura da sua existência própria e singular, de modo tal que a existência do ser humano concreto se converta em fundamento da compreensão de mundo (HEIDEGGER, 1991, p. 127-29).

Desse modo, a existência do ser humano e a do seu mundo correspondente não podem ser compreendidas como simples realidade factual, pois tudo se mistura no contexto geral da vida, adquirindo imagem, sentido e significação. A cotidianeidade corriqueira se caracteriza pela dependência do entorno, pelo ser-com-os-outros, pelo debruçar-se sobre as coisas, pela curiosidade, elementos de caráter formal e universal. Os fatos objetivos elementares, enquanto tais, não são capazes de estabelecer uma forma de objetivação que confira significado ao ser. No entanto, para a história, como para as demais abordagens que compreendem os aspectos social e psicológico, assim como para o saber prático advindo da experiência, a cotidianeidade, com os seus elementos estruturais, é um complexo variável que pode ser distinguido dentre outros estratos sociais, outros povos e nações e outras épocas. É em relação direta com a sua multiplicidade e variedade concreta que seus elementos podem ser enunciados, tal que, sob a concretização da sua universalidade, derivem em conclusões aplicáveis à sua respectiva matéria e se associem à experiência, ampliando os horizontes do *Dasein*, que de outra forma permaneceria vago, escapando ao entendimento e à razão (PUENTES, 1997, p. 28-34).

A inserção do ser como instituição ôntica em uma paisagem técnica, como produtor que se salva de ser produto somente através da compreensão profunda das hiperestruturas do *Gestell*, ou seja, o conjunto de todas as estruturas ônticas e ontológicas com as quais o ser humano convive e nas quais se insere, mantém um hiato não solucionável, também teoricamente, pois a compreensão do ser, como proposta por Heidegger, só se dá pela suspensão do ser em contemplação do *Dasein*. Suspensão que é oscilante e, se é compatível com o fazer artístico, é incompatível com a ação constante de produção no *Gestell*, a qual implica uma série de atos variáveis, nos quais se imiscuem as diversas esferas do comportamento com derivação e finalidade histórica. Acontece no discurso de Heidegger uma ondulação: a noção do ser tangendo o ente ao interagir com a noção de *Gestell*, a qual, por sua vez, empresta do ser uma dimensão ambivalente com características de amplitude do *Dasein*.

O universo técnico não pode ser identificado com o ser e, em uma sociedade que se autodetermina funcionalmente, já não há a possibilidade de o ser existir apartado do universo técnico, mas nele o ser, enquanto compatível com o *Dasein*, corrompe-se em inautenticidade a cada instante e decai da sua *Gelassenheit*, ou seja, do estado de perda de si mesmo, de não-pertencimento a si mesmo, que o manteria em suspenso acima do tempo (PUENTE, 1997, p. 48-50).

Ao se desvincular do procedimento científico empírico em suas elaborações acerca do *Dasein*, Heidegger ultrapassa a dialética que apontaria para uma resolução positiva. É por meio do recurso à poesia que suas relações conceituais permanecem con-substanciadas. E talvez seja a manutenção do estado de suspensão, derivada desta impossibilidade de resolução dialética, uma vez que esta dialética se dá entre duas instâncias heterogêneas, o que leva Heidegger à tragicidade do “ser para a morte”: As instâncias fundamentais limitadas pelo tempo, constructo próprio ao *Gestell* e circunstância que o institui, têm impreterivelmente destino trágico.

No momento em que Heidegger desenvolvia a sua filosofia, para a civilização ocidental era mais fácil experimentar a falta de sentido da vida e da ação humanas do que perceber um sentido global e experimentar uma aceitação espontânea da existência. O que para Kant constituía uma proposição sustentável perante a mais exigente teoria: de que o gênero humano esteve sempre progredindo para melhor e assim continuaria no futuro, tornou-se indefensável. A crise do Iluminismo, assentada na ciência e na técnica, coloca em questão até que ponto é historicamente necessária a desesperança da existência até a autodestruição e se é esta desesperança que revela a essência da história ocidental, sendo a responsável pela visibilidade da cultura ocidental mesma.

Para Heidegger, Adorno e Horkheimer, dentre outros, enquanto efluentes de Nietzsche, essa necessidade é fato. Mas enquanto é necessária essa desvalorização do Iluminismo, as construções histórico-filosóficas acerca do destino e da índole manifesta da história versam sobre a tragicidade da situação humana e reclamam um sentido e uma inteireza do que há de humano, os quais dependeriam de uma reformulação das determinantes elementares da realidade a partir da qual ele, o humano, se compreende e na qual está inserida a sua ação.

No âmbito da imagem de mundo, a realidade impõe-se como objeto à disposição, mas o ponto de referência para a avaliação e legitimação do ser humano é ele mesmo: Não somos nós que devemos nos regular pelas coisas, mas, ao contrário, as coisas por nós – diz Kant no prefácio da *Crítica da razão pura* (1996, p. 35-45).

É paradoxal o fato de que, enquanto a ideologia do progresso perdeu a posição de legitimadora da era moderna, o mesmo não ocorreu com a redução da realidade à produção que se encontra associada a tal ideologia. A realidade continua a estar circunscrita àquilo que o ser humano pode fazer, calcular, utilizar ou empregar para qualquer fim: a estrutura armada no e ao redor do ser humano, o *Gestell*, o que implica uma limitação do horizonte da experiência humana em que a realidade só é

admitida como objeto disponível, ao qual toda a experiência está associada. A experiência torna-se uma alteridade desvinculada em que o indivíduo experimenta os dados do mundo como não exclusivamente constituídos por ele, que passa a admitir apenas o tipo de experiência em que é capaz de se sentir como razão legitimadora. Se só a experiência cuja produção tenha sido comprovadamente autônoma é considerada verdadeira, a autonomia e a disponibilidade da produção tornam-se o critério de legitimidade para qualquer experiência possível.

Enquanto o ser humano admite como exclusivamente experimentável aquilo cujas condições de perceptibilidade ele mesmo estabeleceu, permanece incapaz de alcançar uma verdade original supostamente existente nas coisas, experimentando apenas o resultado da sua ação sobre elas. Isso ocasiona uma limitação da realidade à sua funcionalidade, mas para que haja a possibilidade de compreensão do ser em si e a incursão livre no *Dasein*, espaço de intercurso, faz-se necessário um *a priori* intuitivo, desinteressado, que se assemelha ao juízo sintético *a priori* de Kant, condicionante do fato de saber, sem o qual a relação com a realidade estará delimitada por circunstâncias espaço-temporais finitas, nas quais o objeto, ou seja, o que é objetivado por um si mesmo que lhe é outro, se encerra em sua condição material e/ou em um percurso histórico linear e causal.

A exclusiva abordagem do objeto como ato de apropriação do mundo torna a realidade estática e finita. Em contraposição, uma abordagem com o intuito de ultrapassagem do uso prático, que conceda ao objeto uma pluralidade aberta e dinâmica, permite-lhe revelar-se como algo que súbita e constantemente emerge e esconde-se. E é na sua participação de si mesma e na sua não disponibilidade, que o significado da realidade se manifesta simultaneamente como dádiva e privação, demonstrando que possui um momento de natureza objetiva que não pode ser diluído em uma elaboração do ser humano em busca do sentido da existência.

Desse modo, o ponto de partida para a compreensão da analítica existencial consiste acompanhar o ente até o ponto crucial no qual se dá a decisão por ser. E a descrição heideggeriana não se aterá às estruturas de um ente, pois a compreensão não é um ente. No entanto, lidamos o tempo todo com o ente e qualquer sentido que pudéssemos dar à palavra ser já é sempre mediada pelo ente. Segundo Heidegger, o sempre se retrai em favor do ente, mas estar junto ao ente pode abrir o caminho para o sentido do ser. Compreender o ser não é um conhecimento *a posteriori* do que as coisas são, mas sim um estar aberto para que as coisas se mostrem como são, pois apenas através dos entes, quotidianamente acessíveis, é que se pode encaminhar a questão do sentido do ser.

Segundo Heidegger:

A experiência básica de *Ser e tempo* é (...) o esquecimento do ser. Esquecimento significa, porém, aqui, em sentido grego: velamento e ocultar-se.

(...) O pensamento heideggeriano poderia ser compreendido – e *Ser e tempo* parece sugerir-lo ainda – como a preparação e a abertura do fundamento em que residiu a base de toda a metafísica inacessível a ela própria, de maneira que assim o esquecimento do ser até agora reinante possa ser suprimido e extinto. Entretanto, para a compreensão correta, importa aceitar que o não-pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas que deve ser pensado como conseqüência do velar-se do ser. (...)

O pensamento que se inicia com *Ser e tempo* é, portanto, de um lado, um despertar do esquecimento do ser – e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de algo que jamais foi pensado (...) (HEIDEGGER, 1989, p. 225-226).

Para Heidegger, a linguagem desenvolvida pelo pensamento filosófico não conseguiu ultrapassar a enunciação, ou seja, a linguagem da tradição filosófica somente falou do ente e não do ser. Para ele, a Filosofia tornou-se viciosa, pois pensou ser e tempo como entes, deixando de fora sua verdade como *alétheia*, como acontecimento e apropriação. Para Heidegger, é preciso que o ser humano deixe de se considerar como um ente que dá a medida de todos os demais entes, entendidos equivocadamente como objetos dispostos conforme a razão humana. O único privilégio humano, a partir de então, é o de estar em posição de assistir à manifestação do ser através da presentificação dos entes, pois...

O ser humano é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do ser humano consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O ser humano é justamente essa relação de correspondência, e é somente isso. "Somente" não significa limitação, mas uma plenitude. No ser humano impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como apresentar. O ser se apresenta ao ser humano, nem acidentalmente, nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o ser humano pelo apelo. Pois somente o ser humano, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. (...) Ser humano e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro (HEIDEGGER, 1989, p. 142).

Resposta Comentada

Para Heidegger, se a tradição esqueceu o ser dos entes, todo ente está presente no ser. Você já conhece o sentido de *alétheia*, que apresentamos em nossas aulas sobre os *sophoi* gregos (Aula 4), um termo derivado da tradição poética e mítica grega, que designa uma negação, um privativo de *lethe* (véu, encobrimento, esquecimento), que os pensadores romanos traduziram como *veritas* (luz). *Alétheia* significa, literalmente, “desvelamento” ou “retirada do véu”, logo, não-esquecimento, e você pode agora dissertar sobre o modo como Heidegger retoma este sentido de verdade, um sentido que foi velado pela ênfase no ente, na categorização do ente, e no sujeito do conhecimento da ciência. Verdade, em *Ser e tempo*, é o mostrar-se do ser, é o ser “vindo à luz”, manifestando-se. A longa história do pensamento ocidental significou, para Heidegger, um desvio do olhar, concebendo a verdade como adequação do olhar do sujeito ao objeto, do intelecto com a coisa etc., o que levou a um desvio do sentido originário do desvelamento do ser. A verdade moderna foi concebida como a relação sujeito-objeto, base da nossa ciência, e Heidegger, na senda de Nietzsche, desejou substituir o *sujeito*, o *eu* cartesiano, pelo *Dasein*, buscando uma via interpretativa para o ser no mundo, abrindo a possibilidade para uma nova maneira de se ver e compreender não só o ser no mundo, mas a própria subjetividade do ser humano.

Considerações Finais

Na virada para a pós-modernidade, esses pensadores promoveram uma ruptura radical com a linguagem filosófica tradicional. Se esta ruptura foi atingida, é algo que não cabe decidir agora. Podemos ver tais pensamentos, de certo modo, como o resultado da crise do pensamento moderno de fins do século XIX e início do século XX. A possibilidade de fundamentação do conhecimento na análise do indivíduo considerado como sujeito absoluto da razão, dotado de uma consciência pura, que encontramos tanto no racionalismo quanto no empirismo modernos, era então violentamente questionada.

Na falta de um solo firme, que caracteriza a “era da incerteza”, tudo o que se pode executar são experimentações. A crença em uma filosofia sistemática e teórica, cuja última tentativa foi a de Hegel, passível de formular sistemas grandiosos, que dessem conta de todas as áreas do saber humano, era posta em causa.

O pensamento e a experiência de pensar promovidos por Nietzsche e Heidegger possuem pouco em comum com aquilo que a tradição filosófica moderna vinha pensando desde Descartes. Com eles, vemos uma provocação e um desafio, que estimularam questionamentos que, apesar da multiplicidade de suas vozes, abriram novos caminhos para a Filosofia contemporânea.

Em Filosofia, é o texto, o discurso, que deve ser capaz de falar por si mesmo. Nietzsche e Heidegger trouxeram questões fundamentais e, se não for o caso de serem propriamente pensadas, se conseguirem ser compreendidas é já um bom começo. Para onde levará este começo é questão que não pode ser respondida de antemão. Enquanto se buscar nos pensadores as respostas que devem ser obtidas por nós mesmos, não podemos considerar compreendido o seu pensamento, pois os filósofos não são pessoas às quais se deve recorrer na busca para a solução imediata de problemas, mas são pessoas que nos mostram como pensar nosso próprio pensamento.

Aula **17**

Linguagem e
Hermenêutica

Meta da aula

Apresentar a Linguística, a Semiótica e a Hermenêutica no século XX, como pilares do desenvolvimento dos estudos da linguagem e do discurso.

Objetivos

Ao término desta aula, você deverá ser capaz de:

1. conhecer as bases da Linguística e da Semiótica elaboradas por Charles Sanders Peirce e Ferdinand de Saussure;
2. conhecer as linhas gerais da Hermenêutica, destacando o pensamento de Hans-Georg Gadamer.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

A linguagem é a casa do ser.

Martin Heidegger

A linguagem entroniza o âmbito da convivência humana, do entendimento mútuo, do consenso, sendo tão imprescindível para a vida humana como o ar que respiramos. É o ato fundante da humanidade do ser humano. O ser humano é, realmente, como disse Aristóteles, o ser dotado de linguagem. E tudo o que é humano passa pela linguagem. Sendo assim, a linguagem e a compreensão são temas permanentes para a Filosofia; urge retomar a questão da linguagem e da compreensão, que são de extrema atualidade, em parte devido à situação política e social de nosso mundo, e em parte pelo agravamento das tensões que caracterizam o nosso presente. Constatamos que os esforços de entendimento entre as nações, os blocos econômicos, as gerações etc. parecem sucumbir ante a falta de uma espécie de linguagem comum e que os conceitos em uso acabam por estimular os contrastes e agudizar as tensões, em vez de minimizá-los. Basta para nós, neste momento, recordar o que ocorre atualmente com palavras como “democracia” ou “liberdade”, para exemplificar a polissemia dos termos e as diferentes maneiras de se compreendê-los.

Creemos que não há necessidade de justificarmos o interesse atual pela Linguística, pela Semiótica e pela Hermenêutica, nem, tampouco, a tese de que todo entendimento é um problema linguístico e de que seu êxito – ou seu fracasso – se produz por meio da dimensão linguística da existência humana. Todos os fenômenos de entendimento, de compreensão ou incompreensão dos signos, do sentido e do significado, que formam o objeto dessas disciplinas, constituem um fenômeno da linguagem. E não só o processo humano de entendimento como também o processo de compreensão é um fato linguístico, mesmo quando se dirige a algo extralinguístico,

ou quando escutamos a voz da palavra escrita, no gênero daquele diálogo interno da alma consigo mesma, como diria Platão.

Para os historiadores, as contribuições da Linguística, da Semiótica e da Hermenêutica são, atualmente, tópicos importantes. Dados do passado, testemunhos escritos e materiais devem ser coerentemente interpretados e compreendidos. Esta é a missão que todo aquele que se interessa pela História toma a si. O medievalista francês Georges Duby (1919-1996), em seu livro *A história continua*, nos diz o caminho: “Ao historiador cabe esta função mediadora: comunicar pela escrita o *fogo*, o *calor*, restituir a própria vida” (DUBY, 1991, p. 81).

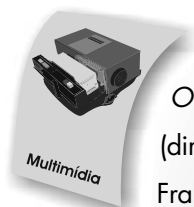
Cumprir, nesta aula, perguntar sobre a peculiaridade e a possibilidade da interpretação e da compreensão. Devemos, porém, ressaltar que nenhuma aula consegue esgotar o tema, e nem poderia. Pretendemos, apenas, trazer questões sobre as estruturas gerais da compreensão à pauta da discussão, buscando uma breve introdução a essas disciplinas.

Peirce e Saussure: linguagem e sentido

Na segunda metade do século XIX, havia condições para se pensar o sujeito do conhecimento a partir de outras premissas, premissas que descentravam o olhar filosófico numa ideia de sujeito autocentrado, “autor” e “senhor” de si mesmo. Novas abordagens e novos olhares eram lançados na relação entre ser humano e mundo. Essas novas abordagens abandonaram a premissa do sujeito do conhecimento como único “autor” de si mesmo, buscando compreender aquilo que o determina, que faz com que ele seja o que é.

Nessa direção, desenvolveu-se uma abordagem do conhecimento a partir da língua, que partia do princípio de que a língua não é um sistema individual e, sim, um sistema social de construção

de significados. A língua, como sabemos, existe antes de nós, nós a aprendemos e a usamos e, em certo sentido, participamos da sua construção, mas não somos, rigorosamente falando, seus “autores”. Partir da premissa de que o sujeito do conhecimento é o autor de si mesmo implica que aquilo que é expresso pela língua é somente o interior de um sujeito absoluto e autocentrado. Partir da premissa de que não somos os “autores” da língua, mas “participamos” da língua, implica que há uma imensa gama de significados que são veiculados em nossa língua e em nosso sistema cultural, significados que não foram criados por nós. E, mais ainda, esses significados não são fixos ou imutáveis. São criados pelas interações entre sujeitos, objetos, palavras, coisas, signos e representações que dialogam entre si, que se complementam, se combatem, se agregam, ou se excluem. Na medida em que vai mudando a visão do que é a subjetividade e o modo de os sujeitos se posicionarem diante de si mesmos e do mundo, do *kosmós*, muda também a maneira como os sujeitos lidam com a linguagem. A tal ponto que, hoje em dia, é difícil poder afirmar o que há, de fato, de individual e particular na linguagem que se mantenha, ao mesmo tempo, compreensível para os demais seres humanos.



○ *fantasma da liberdade*,
(direção Luís Buñuel) 1974,
França, Itália – O filme mostra
a arbitrariedade da vida co-

tidiana, apresentando situações cujos
significados têm a sua compreensão,
que nos pareceria óbvia, alterada.
Buñuel, com humor, reverte os pressu-
postos ao seu oposto, questionando
semanticamente a ideia que temos de liberdade.



Fonte: <http://melhoresfilmes.com.br/filmes/o-fantasma-da-liberdade>

Ao lado do deslocamento do sujeito efetuado pelo pensamento de Marx e seus seguidores, e ao lado da nova forma de se compreender e interpretar o ser humano trazido por Freud e a psicanálise, uma nova forma de conhecimento se originava: a *Semiologia* ou *Semiótica*.

O criador da *Linguística* contemporânea, Ferdinand de Saussure (1857-1913), nos deu a seguinte definição de Semiótica (ou, como a chamava, *Semiologia*):

Pode-se conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social.

Tal ciência faria parte da psicologia social e, por conseguinte, da psicologia geral. Nós a chamaremos de semiologia (do grego *semeion*, "signo"). Ela nos ensinará em que consistem os signos e quais são as leis que os governam. Como ainda não existe, não é possível dizer o que será; mas tem direito à existência, e seu lugar está determinado de antemão. A lingüística não passa de uma parte dessa ciência geral. As leis que a semiologia descobrir serão aplicáveis à lingüística; e será assim que a lingüística se encontrará vinculada a um domínio bem definido no conjunto de fatos humanos (SAUSSURE, 1967, p. 60).

O filósofo Charles Sanders Peirce (1839-1914) é considerado um dos "pais" dessa nova disciplina do conhecimento preconizada por Saussure, originada a partir de seus estudos de Lógica. Peirce (1975, p. 21) assim definiu sua nova disciplina:

A lógica, em seu sentido geral é, como creio tê-lo demonstrado, somente outro nome da semiótica (*semeiotiké*), a doutrina quase necessária, ou formal, dos signos. Ao descrever a doutrina como "quase necessária", ou formal, quero dizer que observamos os caracteres dos signos e, a partir de tal observação, por um processo que não objetarei chamá-lo de Abstração, somos levados a asse-

verações, extremamente falíveis, e no fim das contas em certo sentido desnecessárias, relativas ao que devem ser os caracteres de todos os signos usados por uma inteligência “científica”, isto é por uma inteligência capaz de aprender mediante a experiência.

Em ambos os casos, *semiologia*, como preferem alguns, como Umberto Eco (1980, p. 84-86), ou *semiótica*, como preferem outros, como Peirce (1975), o ponto-chave é a noção de *signo* e de *semiose*. Vejamos algumas definições de ambos os termos:

Um signo, ou *representamen*, é algo que, para alguém, representa ou se refere a algo em algum aspecto ou caráter. Dirige-se a alguém, ou seja, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou, talvez, um signo ainda mais desenvolvido. Esse signo criado é o que eu chamo de *interpretante* do primeiro signo. O signo está em lugar de algo, de seu *objeto*. Está no lugar desse objeto não em todos os aspectos, mas, sim, com referência unicamente a uma espécie de idéia que às vezes chamei de *fundamento do representamen* (PEIRCE, 1975, p. 22).

Essa noção de signo deve ser compreendida em relação à noção de semiose:

...por semiose entendo (...) uma ação ou influência que é, ou que implica, a cooperação de três *sujeitos*, ou seja, um *signo*, um *objeto* e seu *interpretante*, relação tripartite que não pode de modo algum resolver-se em ações entre pares. *Semeiôis*, no grego do império romano (...) designava a ação de praticamente todo signo; e minha definição confere a qualquer coisa que aja assim o nome de “signo” (PEIRCE, 1975, p. 180; grifos nossos).

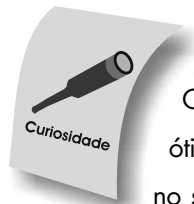
Com o seu desenvolvimento em várias vertentes, os estudos sobre a linguagem, trouxeram a preocupação com a análise do discurso. Centrados na análise do discurso, o novo objeto abriu as portas para um novo tipo de pensamento centrado não mais no *cogito ergo sum*, mas sim, naquilo que há de comum em diversos sujeitos, que são simultaneamente sujeitos e objetos, em redes sociais de significados que tentam criar mundos estáveis nos quais os seres humanos sintam-se “em casa”, ou seja, criam cosmologias e cosmografias que fundamentam o ser e o nosso entendimento do ser.

Segundo o historiador Ciro Cardoso (1997, p. 105),

A partir da década de 60 (*do século XX*), ocorreu o desenvolvimento do que foi chamado de lingüística do discurso. (...) o discurso tomado como enunciação que gera enunciados, os textos, onde aquela enunciação pode ser captada como processo de produção pelos traços que deixa no enunciado. (...) Como estudar a produção e a circulação de mensagens integrais, bem como o sentido delas, sem levar em conta os quadros institucionais, as hierarquias e os grupos sociais, a situação política, as ideologias etc.; tudo isso, aliás, em processo de transformação no tempo e de variação no espaço?

Saussure e Peirce, portanto, trouxeram para o centro do pensamento filosófico uma preocupação específica com a questão da linguagem e do sentido, que terá um grande desenvolvimento em várias disciplinas filosóficas, com o surgimento da *filosofia analítica*, da *filosofia da linguagem*, da própria *semiótica* e outras, que lidam com os fundamentos e usos da linguagem, de que trataremos a partir de agora. Vejamos o que nos diz Bertrand Russell (1872-1970), Prêmio Nobel de Literatura de 1950 e um dos pioneiros da filosofia da linguagem:

Acontece com freqüência de alguém se perguntar quando tudo iniciou. O que deu partida ao mundo, de que início adquiriu seu curso? Em vez de darmos uma resposta, examinemos primeiro a formulação da pergunta. A palavra central, na pergunta, é *início*. Como se emprega essa palavra no discurso corrente? Para responder a esta indagação secundária, precisamos examinar o tipo de situação em que ordinariamente usamos essa palavra. Talvez pudéssemos pensar num concerto sinfônico e dizer que o seu início será às oito horas. Antes do início, poderíamos jantar na cidade, e depois do concerto voltar para casa. O importante é observar que faz sentido perguntar o que aconteceu antes do início e o que ocorreu depois. Um início é um ponto no tempo, que marca uma fase de algo que acontece no tempo. Se retomarmos agora a questão *filosófica* fica claro que, neste caso, empregamos a palavra início de modo completamente diferente, porque não se pretende que jamais perguntássemos o que aconteceu antes do início de todas as coisas. Na verdade, explicando assim, podemos ver o que há de errado com a pergunta. Perguntar por um início sem nada que o preceda, é como perguntar por um quadrado redondo. Depois de compreendermos isso, deixaremos de fazer essa pergunta, porque compreenderemos que não tem sentido (RUSSERL, 1982, p. 494-95).



Os estudos de Semi-ótica ganharam vigor no século XX, século da publicidade, da propaganda e da *cultura de massa*. Um dos mais destacados semiotistas foi o pensador francês Roland Barthes (1915 -1980). Em 1964, ele publicou um artigo no qual analisava um cartaz das massas Panzani, mostrando que, além de sua denotação (legumes frescos, pacotes de macarrão e molho numa sacola), o cartaz publicitário persuadia pela conotação: as cores verde, branca e vermelha das embalagens sugeriam a “italianidade” dos produtos, o que conferia aos produtos a autoridade de quem “sabe fazer”, gerando a confiança no consumidor, e os legumes, por sua vez, sugeriam natureza e frescor para os produtos. Mas, notemos um fato interessante: essas massas – com nome e cores italianas – são produtos da indústria francesa! Vemos, aqui, o uso de elementos persuasivos na propaganda. E poderíamos multiplicar indefinidamente o exemplo, pois somos bombardeados diariamente com mensagens, *slogans* etc., e pouco paramos para pensar sobre o que tais coisas significam.



Fonte: industrias-culturais.blogspot.com

A questão fundamental torna-se a investigação, em termos lógicos e extralógicos, das proposições linguísticas, para saber o que estamos realmente falando quando dizemos isso ou aquilo. Em outras palavras, trata-se de investigar o que as palavras querem dizer e por que, então, pensamos e fazemos isso ou aquilo, *de acordo com a nossa compreensão linguística de mundo*.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia o trecho a seguir:

...se me perguntam com que razão pretendo que isto é uma bola vermelha, a resposta vai ser: porque eu *vejo* que é uma bola vermelha. E se me perguntarem em seguida com que razão afirmo que *vejo* uma bola vermelha poderei responder: porque aprendi a língua portuguesa. Isto é, responderei recordando o significado dos termos “bola” e “vermelho”, e dizendo que qualquer um que compreenda o uso desses termos será capaz de se certificar, isto é, de *ver* também que isto é uma bola vermelha. Ora, o uso desses termos também é aprendido através de identificações: “Veja, isto é uma bola”, “Veja, isto é vermelho”, e de correções das identificações: “Não, isto não é uma bola, isto parece uma bola, mas na verdade é uma laranja, porque uma bola salta, e uma laranja não, etc.”

Isso mostra, em primeiro lugar, que não apenas aprendemos palavras novas para exprimir percepções já constituídas, mas também, e sobretudo, que aprendemos a perceber aprendendo o que se poderia chamar de jogo da linguagem, ao qual pertence a exemplificação de usos corretos e incorretos de predicados empíricos e, juntamente com isso, a indicação de razões, ou critérios, para distinguir o verdadeiro do falso, o aparente do real, o objetivo do subjetivo (ALMEIDA, 1986, p. 19).

Com base no exemplo, reflita sobre o que significa uma *compreensão linguística de mundo* e explique a importância do desenvolvimento dos estudos da linguagem para o pensamento filosófico.

Comentário

A análise do sentido dos discursos de diversos tipos, das expressões, dos conceitos e dos enunciados lançou luz sobre um aspecto central para a compreensão do pensamento humano: o fenômeno da linguagem e seu papel na constituição dos seres humanos. Desse modo, a partir do momento em que desloca o sujeito do seu interior como *sujeito da razão* diante do mundo, localiza o sujeito no mundo, tornando-o um *sujeito de razão*.

Hermenêutica e compreensão

Antes costumava ensimesmar-me numa individualidade única e como que apreender nela o mundo inteiro, agora parece que todas se me perdem no conjunto da humanidade.

Wilhelm von Humboldt

Hermenêutica é uma palavra que voltou à ordem do dia, tanto para a Filosofia quanto para as ciências humanas e sociais em geral. Martin Heidegger, por exemplo, discutiu o caráter hermenêutico do pensamento humano, e podemos dizer que a Hermenêutica é um modo essencial de se fazer Filosofia. Mas o que é isso, a *Hermenêutica*?

Segundo Joseph Bleicher (1992, p. 13),

A hermenêutica pode ser definida, em termos genéricos, como a teoria ou filosofia da interpretação do sentido. Surgiu recentemente como tema central na filosofia das ciências sociais, na filosofia da arte e da linguagem e na crítica literária – apesar de a sua origem moderna remontar aos princípios do século XIX.

Acreditamos que uma breve abordagem do sentido do termo servirá como uma introdução válida para a compreensão do que é a Hermenêutica. A etimologia da palavra se liga ao verbo grego *hermeneuein* e ao substantivo *hermeneia*. Essas palavras têm uma ligação nítida com o nome do deus mensageiro *Hermes*. O deus alado tinha função de estabelecer a comunicação entre as divindades, inter-relacionando-as, e entre as divindades e os seres humanos, transformando tudo aquilo que ultrapassava a compreensão humana em algo que os seres humanos conseguissem compreender.

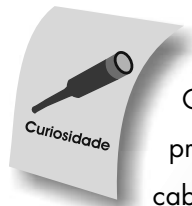
Os gregos associavam Hermes à invenção da palavra falada e da escrita, ou seja, das ferramentas que o ser humano usa para se referir às coisas, a si mesmo, para criar um *kosmós* e transmiti-lo aos outros. Hermenêutica é, então, o processo de tornar algo compreensível, mas há vários modos de tornar esse processo possível.



Figura 17.1: Hermes à frente do carro de Afrodite. Placa de argila. Locri, Magna Grécia, ca. 460 a.C.

Fonte: <http://greciantiga.org/img/out/i855.asp>.

Os dois termos, *hermeneuein* e *hermeneia*, são muito frequentes nos textos antigos. Encontramos várias formas deles em escritores antigos tão diversos quanto Platão, Xenofonte, Plutarco, Eurípedes, Epicuro e Lucrécio. Aristóteles, por sua vez, chegou a destinar uma parte de seu Organon ao tratamento do tema, que chegou até nós sob o nome de *Peri Hermeneia* (que traduzimos como “Sobre a interpretação”). Hermenêutica é, então, usualmente traduzida por “interpretação”.



Os romanos traduziram “hermenêutica” por “interpretação”, usando um termo proveniente do seu vocabulário das transações comerciais: *inter pretium*. Este termo indicava o ato de intermediar dois comerciantes de línguas distintas para permitir seus negócios nos portos do Império Romano. E havia uma profissão, a do *interprete*, que atuava nos portos e nos mercados. Podemos pensar, então, que a praticidade que marcava as ações romanas justifica a tradução de *hermeneuein* por *interpretare*, mas há algo mais profundo nessa tradução: o comércio era uma atividade regida por, *Mercúrio*, um deus alado que permitia a intercomunicação entre pessoas e deuses de várias línguas e proveniências. Do nome de Mercúrio derivou *merx*, comércio, termo que guarda traços da sua origem latina, assim como *mercado* e *mercadoria*, também derivados de Mercúrio. Nas interações culturais ocorridas no Império Romano, o Hermes grego e o Mercúrio romano sofreram um processo sincrético, aproximando-se em suas funções, apesar de jamais terem se tornado um único deus.

Se usualmente traduz-se Hermenêutica por interpretação, há vários modos de compreender esse termo. Em todos os momentos de nossas vidas, falamos, escrevemos ou lemos palavras, frases, proposições, enfim, mensagens de todo o tipo. Hermenêutica é, em sua primeira acepção, o processo de tornar compreensível. É a arte de tomar algo diferente, estranho, separado no tempo, no espaço ou na experiência, tornando-o compreensível. E os diferentes aspectos do processo hermenêutico são essenciais para a Filosofia, para a Literatura e para a História, enfim, para todas as áreas do conhecimento.

A interpretação é uma forma de “dizer para si”, “afirmar para si”, “expressar”. A cada minuto de nossas vidas, estamos interpretando as coisas que nos acontecem, os sons que ouvimos, as palavras que lemos, as imagens que vemos ou criamos em nossas mentes.

O acesso aos outros seres humanos só é possível por meios indiretos; o que sentimos inicialmente são gestos, sons e ações e só através do processo de compreensão passamos dos sinais exteriores à vida interior subjacente à existência psicológica do Outro. Já que a vida interior não nos é dada na experiência do sinal, temos de a reconstruir; as nossas vidas fornecem os materiais que nos vão permitir completar a imagem da vida interior dos Outros. O ato de compreender estabelece a ligação com o eu espiritual do outro e o grau de entusiasmo com que nos lançamos nesta aventura depende da importância que o Outro tem para nós (BLEICHER, 1992, p. 21).

A Hermenêutica lida, pois, com a linguagem e com o discurso. Se se liga ao dizer coisas, também se liga ao aspecto discursivo da compreensão humana. As palavras não se limitam a dizer coisas, elas também explicam, racionalizam, esclarecem coisas. As palavras *significam*. Do ponto de vista hermenêutico, o significado de algo tem sempre a ver com o contexto em que se insere esse algo. O processo hermenêutico fornece o *palco*, a

cena da compreensão. Para a Hermenêutica, um acontecimento só se torna significativo, ou seja, só tem o seu significado dentro de um contexto específico, assim como em relação com as pessoas que dele participam. Desse modo, um significado só tem sentido dentro de uma relação com alguém ou algo, e é essa relação que determina o significado. Desse modo, em Hermenêutica se diz que a compreensão é *horizontal*, ou seja, processa-se dentro de um horizonte de significados e intenções já aceitos. E quanto maior for o horizonte de compreensão de uma pessoa, maior será a sua capacidade interpretativa.

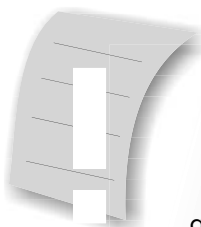
Ao longo da sua história, a hermenêutica surgiu esporadicamente e progrediu, no seu desenvolvimento, como teoria da interpretação, sempre que houve necessidade de traduzir literatura autorizada em condições que não permitiam o acesso direto a ela, quer em virtude da distância no espaço e no tempo, quer de diferenças ao nível da linguagem. Em ambos os casos, o sentido original de um texto era disputado ou então permanecia oculto, sendo necessária a explicação interpretativa a fim de o tornar transparente (BLEICHER, 1992, p. 23-4).

Figura 17.2: Cristina Braga, uma das mais famosas harpistas e intérpretes musicais brasileiras. Suas releituras de peças brasileiras tradicionais, transcrevendo-as para execução na harpa, um instrumento pouco conhecido no Brasil e considerado, por puro desconhecimento, a “quintessência da erudição”, são um exemplo de criatividade e de rigor na tradução musical. Usamos o termo *interpretação* geralmente para designar a execução de uma peça musical por um instrumentista, assim como chamamos *intérprete* a um cantor ou a um ator, ou ao leitor de um poema. Mas interpretar transcende à performance musical ou cênica. Interpretar é o próprio modo pelo qual nos colocamos no mundo. Interpretamos a cada minuto, às vezes muito bem, às vezes nem tanto...

Fonte: CRISTINA BRAGA: site oficial. Disponível em: <<http://www.cristinabraga.com>>. Acesso em: 30 julho 2009.



Um conceito-chave da Hermenêutica é *tradução*. A tradução é uma forma especial do processo interpretativo da compreensão. Tradução é um termo oriundo do verbo latino *tradere*, que queria dizer “entrega”, “translado”, “transpasso”. *Tradere* era também o ato de presentear um amigo em seu aniversário, ou em outras ocasiões festivas na Roma antiga. Certamente, quando presentearmos alguém de quem gostamos, não queremos que o presente dado seja abandonado num canto e esquecido. Queremos que o presente seja aberto e usado, não é mesmo? Em Hermenêutica, dizemos que queremos que o presente seja *apropriado*, ou seja, tomado a si e tornado próprio a si. Mas isso só ocorre quando o presente dado *faz sentido* para a pessoa presenteada. Se presentearmos alguém com algo de que ela não gosta, ou não entenda, certamente o presente será largado num canto... Um presente que *tenha sentido* para a pessoa é um presente que se adequa ao seu universo de compreensão. Sem isso, os presentes podem ser maravilhosos para quem os dá, mas não significarão nada para quem os recebe.



É importante ressaltar que o verbo latino *tradere*, além de ter originado o nosso termo *tradução*, originou também *tradição*. Tradição é, então, algo que passa de mão em mão, de geração a geração, algo que é apropriado por aquele que a recebe e que passa a fazer parte de seu mundo de compreensão.

Na modernidade, chamamos de *tradução* a outros fenômenos além do presentear. A tradução, hoje, é uma forma especial do processo interpretativo de tornar compreensível. Em linhas gerais, a compreensão imediata do termo *tradução* hoje em dia é tornar compreensível uma língua estrangeira, ou um dialeto, ou uma gíria, tornando-a inteligível *para nós*. O tradutor, hoje em dia, tem o mesmo sentido do *interprete* romano, é um mediador entre um mundo de compreensão – uma outra língua, por exemplo – e outro, pois o ato de traduzir não é uma simples questão de encontrar sinônimos para palavras. Umberto Eco nos brindou com um texto excelente, “Os Sinônimos do Altavista”, em seu livro *Quase a mesma coisa: experiências de tradução* (2007), no qual ele apresenta e comenta, com muito humor, várias experiências de traduzir textos em sistemas de tradução automática disponíveis na *internet*, no caso o sistema do “Altavista”, analisando os resultados e concluindo que, em tradução, não basta conhecer os sinônimos das diversas línguas, mas é preciso compreender os contextos linguísticos, os mundos de compreensão diversos que a tradução coloca em diálogo. É por isso que quando ouvimos a tradução de uma piada em outra língua, geralmente não achamos graça nenhuma nela, pois cada língua atua e move-se num mundo de compreensão diferente do outro.

Talvez os ditos populares sejam um caso extremo do contexto linguístico em que cada língua se move. Por exemplo, em inglês se diz: “*Soul birds of a feather flock together*”. Quando pedimos ao tradutor eletrônico do Yahoo! Para traduzir essa expressão, o resultado é: “Pássaros da alma de um rebanho de penas juntos.” Faz sentido para nós? Obviamente, não. Mas essa é um das frases comuns que são ditas a pessoas apaixonadas na Inglaterra, aos “pombinhos”, como são chamadas popularmente em nosso país, apesar de nenhum ser humano apaixonado se transformar num “pombinho”. Traduzir a expressão inglesa de modo a fazer sentido em português é o que distingue um bom tradutor, ou seja, aquela pessoa que conhece o contexto cultural e linguístico das duas línguas em questão (ou seja, aquela que será traduzida e aquela que

receberá a tradução). Vemos, claramente, a mecanicidade dos programas de tradução que lidam somente com a sinonímia pura. Daí a expressão italiana *traduttore traditore*. O tradutor é sempre um traidor da sinonímia pura, pois há de verter o sentido da expressão para outra língua, e não encontrar sinônimos para as palavras. Segundo Eco (2007, p. 19):

Daí a idéia de que a tradução se apóia em alguns processos de negociação, sendo a negociação, justamente, um processo com base no qual se renuncia a alguma coisa para obter outra – e no fim as partes em jogo deveriam experimentar uma sensação de razoável e recíproca satisfação à luz do áureo princípio de que não se pode ter tudo.

Traduzir um texto nos torna conscientes do fato de que cada língua expressa uma visão de mundo, uma interpretação de mundo, que é diferente de todas as outras. Cada língua é um repositório da experiência histórica e cultural, e todos nós existimos numa língua e vemos por meio dela, por meio de seus “olhos”.

Se um texto em língua estrangeira nos coloca diante de problemas graves de tradução (ou seja, diante de problemas hermenêuticos), o problema interpretativo agrava-se quando o texto nos vem de um passado longínquo. Você pode perceber, então, o quanto a questão hermenêutica é importante para o historiador. A tradução revela-nos o choque entre o nosso mundo de compreensão e o mundo de compreensão em que a fala do passado atua. Ver a Roma de Cícero, por exemplo, é tentar penetrar no mundo de compreensão de Cícero. Por exemplo: no século XX, correntes político-ideológicas como a Liga Spartakus, fundada por Rosa Luxemburgo, viram em Espártaco, um trácio que liderou uma revolta de escravos no século I a.C., um herói marxista, lutando pela libertação do “proletariado”. Se isso funcionou em termos retóricos, na propaganda político-ideológica, é, ao mesmo tempo, uma radical incompreensão da figura de Espártaco, como você verá na disciplina

História Antiga. Em outras palavras, não se trata apenas de uma tradução literária; trata-se de uma tradução histórica, hermenêutica.

O fenômeno da tradução é o próprio cerne da Hermenêutica. Nele se põe o problema básico de recompor o sentido de uma voz do passado, ou mesmo do presente, mas diferente de nós, trabalhando com instrumentos gramaticais, lexicais e históricos para a decifração daquela voz. Há sempre dois mundos em diálogo para a Hermenêutica: o mundo do leitor e o mundo do texto, o mundo do espectador e o mundo da obra de arte e, por conseguinte, Hermes está sempre atuando, traduzindo de um mundo a outro.

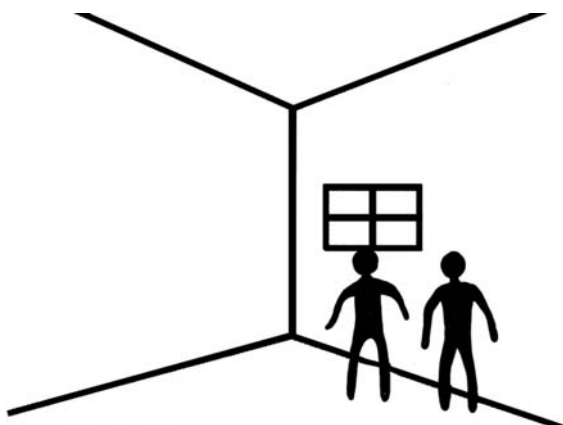
Desse modo, vemos que toda compreensão só é possível baseada numa pré-compreensão. Esta pré-compreensão não é uma coisa mirabolante, ou estratosférica, mas simplesmente o mundo de compreensão, historicamente concreto e determinado, que nos condiciona a cada momento de nossas vidas. Mas, então, surgem questões graves: como é possível compreender, ou tentar compreender, o outro em sua visão, entrando com ele numa relação de recíproco entendimento?

Esse problema agrava-se em se tratando da "compreensão histórica" atualmente: se cada um de nós só consegue pensar e sentir seja lá o que for através do horizonte histórico de seu próprio tempo e lugar, com suas formas de pensar e maneiras de perceber, e representar, como poderia ocorrer uma compreensão de um passado longínquo, de dados históricos e obras de arte do passado, que são, invariavelmente, provenientes de horizontes de compreensão distintos do nosso? Não estaria totalmente comprometida, ou mesmo impedida, qualquer possibilidade de compreensão histórica, pois toda compreensão está sempre ameaçada de uma profunda incompreensão? O que permite a compreensão, se é que é possível, como condição de sua possibilidade? E quais são os limites da compreensão?



Atende aos Objetivos 1 e 2

2. Olhe bem para o desenho a seguir. Descreva o que ele significa para você.



É possível que você tenha interpretado o desenho em questão como duas pessoas em pé numa sala, uma mais próxima da janela do que a outra. Mas considere o seguinte fato: esse mesmo desenho foi mostrado diversas vezes, para pessoas dos mais distintos povos e lugares. Em uma comunidade rural africana, por exemplo, as pessoas que o viram disseram que eram duas pessoas caminhando e que uma delas levava um pacote na cabeça. Você já viu alguma imagem de pessoas levando cargas na cabeça, não é mesmo? Tente ver o desenho dessa forma. Agora, reflita e disserte sobre as distintas interpretações que diferentes mundos de compreensão originam. Por fim, justifique a importância da tradução para a compreensão.

Resposta Comentada

Como você provavelmente percebeu, as coisas que vemos, ouvimos, sentimos, pensamos, falamos e fazemos são permeadas e condicionadas por nosso mundo de compreensão. A partir dele é que vemos e compreendemos as coisas. Pessoas distintas, com mundos de compreensão distintos, veem as coisas de modo também distinto. Desse modo, a tradução é o próprio cerne da Hermenêutica, a arte da interpretação. Traduzir é tornar algo compreensível, trazendo aquilo que é estranho, diferente, obscuro etc., para a nossa compreensão. No caso em pauta, a interpretação do desenho como sendo duas pessoas numa sala é a mais comum em sociedades urbanizadas, enquanto a segunda interpretação que apresentamos é mais comum em sociedades rurais, nas quais as pessoas têm o hábito de carregar coisas na cabeça. Nossa compreensão do mundo e de nós mesmos é, portanto, histórica e culturalmente condicionada, daí a importância dos estudos de Hermenêutica, tornando compreensível a alteridade; logo, permitindo a compreensão de nós mesmos, daquilo que nos constitui.

Desde a Antiguidade, houve reflexões filosóficas sobre a compreensão e você já conheceu algumas delas. Lembremos de Aristóteles (A2, 1253a, 9s). Na *Política*, há uma definição do ser humano que se tornou clássica, segundo a qual este é o ser vivo dotado de *logos*. Você também já viu que a palavra grega *logos* é geralmente traduzida por “razão” ou “pensamento” na tradição romano-cristã ocidental. Mas esta palavra, em grego, significa especificamente *linguagem*. Aristóteles estabelece, numa passagem, a diferença entre o ser humano e o animal: os animais têm a possibilidade de entender-se entre si, mostrando-se reciprocamente o que lhes causa prazer e o que lhes produz dor. Mas só os seres humanos possuem, para além deste poder, o *logos* que os capacita a informar-se mutuamente não só aquilo que é útil ou daninho, mas também o que é justo e o que é injusto.

Fica estabelecida, nesta passagem, a distinção do ser humano, a sua transcendência do atual e do seu contexto espacial, o lhe confere o seu sentido de futuro.

Movemo-nos na e pela linguagem, isto é, tornamos presente o não atual mediante nossa fala e nossa escrita, de forma que outros também possam vê-lo. Podemos comunicar (tornar comum) o que pensamos, mesmo que de modo aproximativo. E, graças a esta capacidade, os seres humanos podem pensar em comum, ter conceitos comuns, agir em comum, criando formas de vida social, de constituições políticas, de vida econômica, de expressões artísticas etc., ou seja, criando *kosmós*, ou, na linguagem da Hermenêutica, criando *horizontes de compreensão*.

Nesse sentido, a linguagem é a verdadeira fonte do nosso ser, fonte que sempre nos ultrapassa. A linguagem não reside na consciência individual, pois nenhum indivíduo “possui” a linguagem. Pelo contrário, a linguagem é que perpassa o indivíduo, posto que não pertence à esfera do *eu*, mas à esfera do *nós*. É o *locus* onde nos movemos e temos nosso ser, o espírito que unifica o *eu* e o *você*. A linguagem é jogo, entrega, comunhão, traslado, *transpasso*. É, portanto, *tradere*, pois “falar” é sempre “falar a alguém”, não importando a distância espaço-temporal do interlocutor, nem mesmo se esta “fala” é ou não verbalizada.



Observe o anúncio a seguir.

**COMPRO
CRISTO-REI
em plástico**
Resposta para:
h.gasolim.ultramarino@gmail.com

Você entendeu alguma coisa? Pois é... parece que alguém quer comprar "Cristo-Rei em plástico". Observemos novamente a placa. É possível que não seja aquilo que provavelmente um(a) brasileiro(a) do século XXI pensaria quase imediatamente, ou seja, é possível que a tal pessoa não queira exatamente comprar a "segunda pessoa" da trindade divina cristã plastificada.

É preciso, então, observar o contexto do anúncio. Ele foi publicado num jornal português e anda circulando em mensagens eletrônicas que satirizam comerciais e mensagens publicitárias, hoje em dia muito comuns na internet. Mas, buscando o significado de "Cristo-Rei" em dicionários portugueses, você verá que denominaríamos aquilo a que o termo se refere de "vasilhame com tampa". Um "Cristo-Rei" de plástico significa simplesmente uma espécie desses vasilhames que temos em casa, do tipo Tupperware. Vemos, então, a importância crucial da arte da interpretação. Sem ela, a incompreensão grassaria, e as confusões seriam tremendas...

Na modernidade, a Hermenêutica foi retomada em vários debates sobre a questão da compreensão. Esses debates têm como núcleo orientador a questão da *historicidade* da compreensão. Como a Hermenêutica se liga a vários âmbitos da linguagem humana, nossa breve introdução se ligará explicitamente à questão da compreensão histórica, dado o seu interesse para a formação de historiadores.

Em plena época de domínio do *cogito* cartesiano, Immanuel Kant (1789) já chamara a atenção para a questão da historicidade da compreensão, quando se referiu a Platão nos seguintes termos:

...não é nada incomum, tanto na conversação trivial como nos escritos, através da comparação das idéias externadas pelo autor acerca de seu objeto, compreendê-lo até melhor do que ele compreendeu a si mesmo (KANT, 1989, p. 370).

Compreender um autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo nos soa estranho, não é mesmo? Como podemos interpretar a afirmação de Kant? Para tal, contaremos com o auxílio de Hans Georg Gadamer (1900-2002), que é, provavelmente, o nome mais destacado na Hermenêutica contemporânea. Em seu principal livro, *Verdade e método*, publicado originalmente em 1961, ele tratou da questão da compreensão introduzindo o que chamou de princípio da efetivação histórica, ou seja, a operação do fenômeno histórico na história (GADAMER, 1984, p. 284). Vamos ver o que é isso.

Todo evento histórico, seja qual for, ocorreu no espaço da história, efetuou-se nela e nela criou as condições e dados históricos para o seu posterior acontecer histórico. Em outras palavras, toda palavra, gesto ou acontecimento foi proferido ou aconteceu na história e continuou a atuar nela e, em sendo interpretado, passou a integrar a tradição (*tradere*) histórica. Assim, passa a pertencer, por sua interpretação, no mundo histórico de compreensão das gerações futuras. Torna-se um *horizonte de compreensão*, formando uma pré-compreensão pela qual percebemos e compreendemos aquilo que vemos, ouvimos, sentimos, pensamos etc. A tradição histórica é, como a tradução, a mediação entre a palavra ou o acontecimento do passado e a nossa compreensão atual.

Segue-se, então, que só compreendemos um fenômeno histórico, seja qual for, na medida em que produziu um efeito, ou seja, na medida em que foi interpretado e, por essa efetivação da interpretação, passou a fazer parte do nosso próprio horizonte de compreensão, formando um *a priori* histórico que nos abre o acesso à compreensão. Nossa compreensão é histórica, pois está condicionada pela interpretação que se efetiva historicamente. Desse modo, o contexto de efetivação histórica é a condição de possibi-

.....

lidade de toda compreensão, abrangendo, assim, na medida em que todos nos encontramos em contextos de efetivação histórica, a diversidade de pontos de vista e mundos de compreensão. É este o sentido do conceito de historicidade.

Desse modo, Kant (1989) não falava de um sujeito supra-histórico, um sujeito puro, fora do seu tempo e do seu lugar, contraposto a um mundo passível de ser conhecido numa pura objetividade. Longe disso, é o próprio sujeito da compreensão que se acha marcado por sua *história*. O "eu" tem o seu ponto de vista, a partir do qual formula perguntas a outras vozes e outros pontos de vista, e torna presente em sua própria atualidade a outra voz, o outro ponto de vista, e lhe confere significação para seu futuro. Há, então, um duplo movimento: de um lado assumimos em nosso próprio mundo o que há de ser compreendido, ou seja, compreendemos por meio de nosso mundo; de outro, na medida em que recebemos novos conteúdos na nossa compreensão, ampliamos o nosso mundo de compreensão, adquirindo um horizonte de compreensão mais vasto.

Nosso ponto de vista histórico é fixado espaço-temporalmente. Mas o nosso horizonte de interpretação não é algo fechado. Pelo contrário, abre-se sempre a novos conteúdos, mesmo que levado pela pré-compreensão anterior e, assim, amplia-se sempre. Isso porque ocorre aquilo que se chama, na linguagem "hermenêutica, *desdobramento histórico dos conteúdos de sentido*", que ocorre ao interpretarmos algo (GADAMER, 1984, p. 243-254).

Usemos um exemplo: o ato de interpretar um texto. Na compreensão, não se trata da questão, por exemplo, de perguntar o que o autor do texto pensou em seu tempo, nem o que propriamente quis dizer, como nos mostrou Umberto Eco, ao chamar a atenção para a importância da *intentio operis* (intenção da obra) e não do que aquilo que seu autor quis originária e expressamente dizer (ECO, 1997). É claro que devemos procurar saber o que um autor quis dizer em seu próprio tempo, e esta é uma tarefa que cabe a todo pesquisador de história, mas não esgota a tarefa da compre-

ensão. É preciso, para a compreensão, ir além. É preciso compreender o texto em sua interpretação na história, para compreendê-lo num contexto mais amplo. Pela trajetória que o texto realizou na história, podemos compreendê-lo, então, mais plenamente do que seu próprio autor. Daí a afirmação de Kant (1789), que um dos primeiros sistematizadores da Hermenêutica na modernidade, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), transformou em um dos “primeiros princípios” da Hermenêutica: a interpretação deve compreender o autor “melhor do que ele se compreendeu a si mesmo”, pois o torna atual quando o apresenta em sua trajetória histórica de compreensão.

A regra geral da Hermenêutica, ou seja, compreender um autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo, só é paradoxal na superfície. Essa exigência tem um sentido hermenêutico aceitável. Quando falamos, nós nos movemos, gesticulamos, expressamos aquilo que sentimos etc., fazemos tudo isso de acordo com o nosso mundo de compreensão e, por vezes, é tudo tão evidente para nós, ou seja, estamos tão historicamente condicionados por nosso mundo e pelo senso comum, que nem sequer explicitamos os seus fundamentos que, no mais das vezes, são inconscientes, e não os racionalizamos e nem sequer paramos para pensar sobre eles. É justamente o “distanciamento” que torna possível refletir sobre esses condicionamentos, sobre as condições históricas e culturais que nos determinam, e exprimir de maneira explícita o que se pensa, mas não se diz, o que para nós é tão evidente que nem sequer o pronunciamos, ou nem sequer nos chega à consciência. Assim ocorre, também, com os autores, com os artistas, com os políticos, com todo mundo.

Se conseguimos explicitar as condições que determinam, ou simplesmente condicionam, os fundamentos dos enunciados, se conseguimos interpretar e compreender em seu contexto as proposições particulares, se seguimos as palavras e suas variações semânticas, se observamos os matizes de significação no uso, por exemplo, linguístico de um autor, passamos realmente a compreendê-lo “melhor do que

ele mesmo se compreendeu”, pois explicitamos aquilo que estava implícito, ou inconsciente, para ele. Daí a importância das contribuições da psicanálise para a Hermenêutica (RICOEUR, 1997).

A questão da historicidade veio à tona com a introdução daquilo que poderíamos chamar de “pensamento subjetivo da história”, isto é, quando a reflexão transcendental sobre as condições prévias da possibilidade do conhecimento procurou incluir também as condições historicamente determinadas do pensar e do conhecer. É essa questão se tornou premente na virada para o século XX, quando começava a pôr-se em causa as bases do esquema mental da modernidade, isto é, a oposição sujeito-objeto, buscando-se a historicidade do pensamento e da compreensão humanas, entrelaçando sujeito e objeto como totalidade histórica. Em M. Heidegger, por exemplo, vemos tal movimento surgir com clareza: em *Ser e tempo*, vemos, no entrelaçamento entre sujeito e objeto, a se abrir historicamente a verdade como alétheia.

Como se dá o processo hermenêutico? Usemos, novamente, um exemplo vinculado à interpretação de textos do passado: os textos de Aristóteles. Os textos de Aristóteles, como você sabe, entraram no conjunto da tradição do pensamento ocidental, moldando-o de um modo decisivo. Quando lemos hoje esses textos, é preciso, em primeiro lugar, perguntar o que queria dizer o autor com o texto em seu tempo e lugar, e dentro de sua problemática. Este é o primeiro passo para a compreensão de um texto, qualquer que seja. Quando fazemos isso, já está ocorrendo uma *tradução* do texto para o nosso mundo de compreensão. Além disso, não podemos ler e entender os textos de Aristóteles (nem de nenhum outro pensador) fora do horizonte da tradição filosófica. Compreendemos o pensamento aristotélico melhor e mais plenamente, segundo a Hermenêutica, se conhecemos as repercussões históricas desse pensamento, se soubermos como foram lidos esses textos em diversos tempos e como foram empregados em problemáticas historicamente diferentes umas das outras, respondendo a questões de várias épocas e lugares.

É isso que os hermenutas chamam *processo de efetivação histórica*. Neste processo, os textos de Aristóteles foram interpretados e compreendidos em contextos sempre novos de sentido. Manifestaram, com isso, consequências das quais o seu autor não tinha – nem podia ter – ideia. E essas consequências muitas vezes não eram logicamente possíveis, mas eram historicamente possíveis. E na efetivação histórica, o sentido do texto é explicitamente evidenciado. Faz-se, na história, um *desdobramento de sentido*, como nos diz Gadamer (1984), e é este desdobramento que marca o horizonte da nossa compreensão.

O nosso exemplo quis mostrar que podemos compreender um texto – ou qualquer outra manifestação humana – num contexto mais amplo: o contexto de sua repercussão e interpretação na história, um modo de compreensão mais amplo e pleno de relações. A compreensão hermenêutica transcende o sentido original de um fenômeno histórico de um modo que seu autor não cogitou, nem poderia cogitar em seu tempo e lugar. Mas, note bem, a compreensão hermenêutica não é uma interpretação subjetivista. Na compreensão hermenêutica, não somos nós quem falamos, nem é o autor quem fala, é o próprio texto que fala numa situação sempre nova. É o texto – ou a obra de arte, ou qualquer outra manifestação humana – que abre e desenrola seu sentido historicamente, num contexto cada vez mais amplo. Gadamer (1984, p. 355), por exemplo, diz-nos que a todo texto historicamente importante compete uma certa inesgotabilidade.

Vemos aqui a importância da Hermenêutica. Somos seres dotados de logos, ou seja, somos seres que nos movemos, e temos nosso ser, na e pela linguagem. Somos marcados por nossa língua, pela educação que recebemos, pelas nossas experiências e nossas interpretações, que nos arrastam na corrente da tradição, que condiciona o nosso mundo atual. Igualmente importantes, também, são as novas irrupções, as novas origens, oriundas de novas interpretações, que interferem no processo da tradição e criam uma mudança nos mundos de compreensão. Tradição e inovação pertencem à

essência da história. O futuro só é possível a partir das raízes do passado, mediado pela nossa interpretação.

A Hermenêutica, a arte da interpretação, lida basicamente com a tradição. É certo, contudo, que um apego exagerado à tradição pode petrificar-se, na hipótese de que o horizonte de compreensão se torne fechado, ou seja, que não se mantenha permeável ao diálogo entre tradição e inovação. Nesse caso, porém, dizemos que a própria tradição não foi bem assimilada, pois desconhecê-la faz com que a pessoa sucumba ao peso da tradição. A consciência da historicidade da compreensão permite-nos uma possibilidade positiva de compreensão, permite-nos interrogar a tradição e verificar em que pontos ela é unilateral, estreita, incompleta, e em que pontos ela é atual, viva e diz-nos respeito. Assim, podemos desfazer preconceitos criados pela má compreensão, ou pela incompreensão. Na compreensão, conseguimos remontar criticamente às fontes do nosso horizonte de compreensão, retificando concepções restritivas ou preconceituosas.

Assim, a arte da interpretação não diminui a importância da tradição. Ao contrário, é a tradição que nos abre, na pré-compreensão, um acesso à compreensão. A tradição forma aquilo que Gadamer (1984, p. 355) chamou *arco hermenêutico*, ou seja, uma ponte entre o acontecer passado, por meio da sua repercussão e interpretação na história, e o nosso mundo de compreensão. A historicidade é o *medium* entre o passado e o presente. E esse *medium*, ao nos situar no devir da tradição, abre-nos o futuro.

Comentário

Podemos dizer que um texto ou um acontecimento só se torna significativo dentro de um contexto específico e o significado está sempre em um movimento relacional com os leitores, os ouvintes, os espectadores, enfim, os participantes deste acontecimento. Desse modo, a Hermenêutica chama-nos a atenção para o fato de que um significado, não importa do que for, não tem sentido fora de uma relação com alguém ou com algo e é essa relação que determina o significado. É por isso que, em Hermenêutica, diz-se que toda interpretação é "horizontal", ou seja, ela é processada dentro de um horizonte de significados e intenções que forma a pré-compreensão, por meio da qual todo o processo de compreensão se dá. Vemos, então, a importância dos estudos hermenêuticos. Eles nos permitem uma via de acesso às estruturas gerais da compreensão humana.

Considerações Finais

A filosofia moderna é a base da nossa civilização técnica, cujo modo de conhecimento metódico tão bem definido provoca uma tensão entre nosso conhecimento não metódico do mundo (que abarca todo o âmbito de nossa experiência vital) e os sucessos cognoscitivos da ciência. A filosofia dos séculos XVII e XVIII esgotou-se inutilmente no afã de conciliar o saber universal da tradição metafísica com a nova ciência, mas não conseguiu encontrar um verdadeiro equilíbrio entre a ciência racional, baseada nos conceitos, e a ciência empírica, supostamente baseada nos dados brutos da realidade, não processados pela compreensão. Foi esta relação entre a nova ciência e seu ideal metodológico que desfigurou o fenômeno da compreensão. As Humanidades, ao longo dos séculos XVIII e XIX, tentaram se ajustar cada vez mais ao conceito metodológico reinante e, por isso, conceberam a compreensão como a eliminação de mal-entendidos, em termos de um distanciamento entre o "eu" e o "outro". Mas tais interlocutores estão realmente tão distantes e estranhos como estão os objetos da investigação da natureza?

No século XX, cada vez mais pensadores tiveram consciência de que é a linguagem que constrói e sustenta uma orientação comum no mundo. No movimento do diálogo, põe-se uma interpretação comum de mundo e é fundamental recordar tudo isso, após vários séculos de totalitarismo do método da ciência moderna. Os desenvolvimentos da Linguística, da Semiótica e a retomada dos estudos da Hermenêutica fundamentaram e consolidaram a busca da compreensão e da interpretação do que é *humano*, *demasiadamente humano*.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você conhecerá outros desenvolvimentos das questões da linguagem. Estudaremos as premissas e os princípios gerais da Fenomenologia.

Aula **18**

Linguagem e
Fenomenologia

Meta da aula

Apresentar as premissas e os princípios gerais da Fenomenologia, com base no pensamento de Edmund Husserl.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer as linhas gerais da Fenomenologia;
2. compreender a importância da Fenomenologia na Analítica da Linguagem e a sua inserção na pós-modernidade.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mão um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

A consciência é sempre consciência de alguma coisa.

Edmund Husserl

Nas últimas aulas, você conheceu algumas vertentes do pensamento que, desde fins do século XIX, tomaram a linguagem como seu tema de interesse maior. Dada a atualidade do tema e os objetivos desta disciplina, vamos continuar seguindo esse caminho.

Daremos especial destaque, nesta aula, a um movimento filosófico de importância capital para o desenvolvimento dos estudos de linguagem: a *Fenomenologia*. Vamos buscar seu significado e seguir algumas de suas bases teóricas e metodológicas. Esclarecemos, contudo, que dissemos “movimento filosófico” e não “escola” ou “corrente”, pois cremos que o que garante a unidade da Fenomenologia é uma postura filosófica que surge em um contexto cultural e não um sistema filosófico fechado.

Essa postura lida com os sistemas de cognição em relação ao mundo exterior e à materialidade concreta, ou seja, lida com a relação mental do ser humano com os objetos da natureza. Representa uma tentativa de abandono da cisão sujeito-objeto, tão peculiar à filosofia cartesiana, buscando juntar objeto e sujeito nas representações. Conheceremos, para tal, aquele que podemos considerar como o precursor desse movimento: o filósofo Edmund Husserl (1859-1938).

A escolha deste pensador não implica ter sido o único a tratar fenomenologicamente de seus objetos. Nomes como Theodor Lipps, Hedwig Conrad-Martius, Alexander Koyré, Maria Zambrano, Fritz Kaufmann, Edith Stein, Max Scheler e outros empreenderam, nessa vertente, análises dos fenômenos cognitivos e afetivos, análises da consciência em seus diversos aspectos e níveis, estudos sobre os

objetos do conhecimento, estudos sobre a motivação, a atenção, a percepção, o campo estético, o ético, o religioso, a emoção, os atos sociais etc., visando à compreensão do pensamento, do comportamento e da existência humana. E alguns autores que você já conheceu em nosso curso, como Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger, desenvolveram suas idéias, em grande parte, em conexão direta com a Fenomenologia, unindo-a a uma abordagem que você também já viu: a *Hermenêutica*.

Heidegger, por exemplo, empreendeu uma análise crítica dos preconceitos da tradição filosófica moderna, considerando-os resultantes de teorias metafísicas que nos afastaram, ao longo do tempo, do fenômeno enquanto tal e que obstaculizavam a busca pelo desvelamento do ser e por seu desocultamento.

Como Heidegger, os filósofos Gaston Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Paul Ricoeur, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e outros levaram adiante os estudos de Fenomenologia, ora aproximando-se da Hermenêutica, ora da Crítica da Cultura e das Ciências. Por meio dos seus estudos e trabalhos, a Fenomenologia impregnou diversos sistemas filosóficos e tornou-se basilar no desenvolvimento do **Existencialismo**, das Ciências Cognitivas (por exemplo, a Psicologia Cognitiva) e da Filosofia Analítica.

Após uma longa trajetória de idéias, debates e enfrentamentos filosóficos, a Fenomenologia amadureceu e deixou de ser percebida como um sistema filosófico nascente, estabelecendo-se como um modo de pensar pós-metafísico e como substrato para as ontologias contemporâneas: Michel Foucault, Jacques Derrida e outros aceitaram o desafio de romper com a tradição do racionalismo, do empirismo, do realismo e de outras tendências filosóficas da modernidade, a ponto de ser hoje um lugar-comum dizer que vivemos com o *pensamento pós-metafísico* e, portanto, na *pós-modernidade*.

Existencialismo

É um termo que designa, muitas vezes de modo abusivo, uma certa atitude filosófica. Em sua definição do Existencialismo, Ferrater Mora diz que o ser humano "(...) *não pode reduzir-se a ser um animal racional, mas tampouco a ser um animal sociável, ou um ente psíquico ou biológico. A rigor, o homem não é nenhum 'ente', porque é antes um 'existente'*" (FERRATER MORA, 1998, s.v. *Existencialismo*). O ser humano, segundo pensadores existencialistas como Jean-Paul Sartre e Emmanuel Mounier, não é uma substância suscetível de ser determinada objetivamente. Seu ser é construir-se a si mesmo.

Husserl e a Fenomenologia

Creemos que é sempre bom começar buscando uma definição da palavra *Fenomenologia*. Você, que nos acompanhou até aqui, já tem uma clara noção do que é o *logos*, sem que haja a necessidade de nos determos no seu significado, assim como já sabe que *fenômeno* é um termo de origem grega cujo significado é “luz” (*phós*), que gerou fósforo, fantasma e fenômeno, dentre outros termos da nossa língua. O verbo grego correspondente a esse “aparecimento” é *phaínesthai*, que significa o que se mostra tal qual é, o que se revela. Como o *logos* é a iluminação mental, o fenômeno por excelência seria a representação mental, aquilo



Figura 18.1: Edmund Husserl.

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:EdmundHusserl.jpg>

que “aparece”. Em seu sentido literal, Fenomenologia é, então, “o discurso que tem o fenômeno como seu objeto”.

O sentido do termo dá-nos, então, uma primeira via de acesso a essa forma de se compreender o fenômeno: o que aparece na nossa consciência quando abordamos o mundo e as suas diversas maneiras de aparecimento; a intuição de mundo e as idéias dela derivadas. No pensamento de Edmund Husserl, esta aparição é considerada a expressão de uma *intenção*.

Digamos, a princípio, que a Fenomenologia é uma abordagem filosófica que, acreditando que o modelo das ciências naturais não se prestava à compreensão das Ciências Humanas, desvinculou os estudos sobre a cognição da fundamentação biológica e comportamental da Psicologia que, até então, remetia o aparecimento das intenções ao âmbito da “atuação” dos instintos e ao âmbito dos impulsos obscuros ao sujeito reprimido e transformado pelas culturas, e se vinculou àquilo que Husserl denominou “Filosofia transcendental” (HUSSERL, 1976).

Vejamos, então, uma das caracterizações da Fenomenologia, apresentada por Husserl:

(...) a fenomenologia não fala de modo algum em estados dos seres animais (nem mesmo dos estados dos seres de uma natureza possível qualquer); ela fala de percepções, juízos, sentimentos etc. como tais, daquilo que lhes convém a priori, numa generalidade incondicional, justamente enquanto singularidades puras de espécies puras; daquilo cuja visão evidente é fundamentada exclusivamente na compreensão puramente intuitiva das “essências” (dos gêneros e espécies de essência) – de maneira totalmente análoga à da aritmética pura e da geometria que, fundamentando-se na intuição pura, falam respectivamente dos números e das figuras espaciais numa generalidade ideativa. Portanto, não é a psicologia, mas sim a fenomenologia que é o fundamento das elucidações lógicas puras (bem como de todas as elucidações da crítica da razão).

Mas ela é, ao mesmo tempo, numa função totalmente outra, o fundamento necessário de qualquer psicologia – que possa legitimamente ser dita rigorosamente científica –, assim como a matemática pura, por exemplo, a teoria pura do espaço e do movimento, é o fundamento necessário de qualquer ciência natural exata (teoria natural das coisas empíricas, com suas configurações empíricas, seus movimentos empíricos etc.). As visões evidentes das essências das percepções, volições e de quaisquer outras espécies de vivências valem naturalmente também para os correspondentes estados empíricos dos seres animais, assim como as evidências geométricas valem para as figuras espaciais da natureza (1996, p. 22, n.1).

Na Filosofia transcendental, concebida por Husserl, a abordagem fenomenológica da mente humana é uma re colocação do sujeito como consciência crítica entre as suas intenções e as suas expressões no “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Podemos dizer, também, que a Fenomenologia, ao romper com a Metafísica tradicional, deixou de considerar a cisão entre sujeito e objeto, para aproximar subjetividade e objetividade em uma circularidade sucessiva e infinita.

A intencionalidade diferencia o âmbito mental da consciência do âmbito físico/biológico, colocando o pensamento, fenômeno transcendental, em relação direta com um objeto, fenômeno físico. Desse modo, a consciência funciona como um vetor que apreende imediatamente os dados do mundo: as coisas que conhecemos se presentificam em nossa mente pela intuição que delas temos.

A idéia de que o que percebemos pela nossa experiência advém de uma intenção da nossa consciência de perceber foi desenvolvida por Franz Brentano e adotada por Husserl. Para ambos, de modo semelhante, o processo físico de percepção de um objeto, ou seja, a apreensão de suas qualidades imanentes, dá-se em uma instância diferente do processo mental de representação do mesmo objeto, o que deriva em uma ontologização da consciência e do psiquismo, como um **topos** de representações das representações.

Topos (pl. *topoi*)

É um termo da língua grega que significa “lugar”. No desenvolvimento da Filosofia e da Retórica, os *topoi* ganharam a acepção de “pontos de vista”, “lugares-comuns”, que remetem a uma concepção comum e que servem como pontos de partida para o desenvolvimento da argumentação filosófica, retórica, histórica etc.



Franz Brentano (1838-1917), filósofo e psicólogo alemão, lecionava em Viena e teve como alunos Freud e Husserl. Desenvolveu seus estudos sobre a consciência na mesma época em que Wilhelm Wundt (1832-1920) fundava a Psicologia Experimental, desenvolvendo a Psicofisiologia das sensações e percepções. Essa Filosofia da mente, originada no empirismo inglês de Locke, Berkeley, Hume e outros, era denominada "elementarismo associacionista", e defendia que as percepções e a conduta eram constituídas de elementos existentes em si mesmos e que, para se compreender os fatos da consciência, cumpria analisá-la e decompô-la em seus elementos constituintes que, de modo aditivo, formavam o conjunto da experiência. Brentano, por sua vez, interessava-se pela formação das cognições, e acreditava que os processos mentais eram constituídos por meio de uma estrutura de funcionamento que organizava as sensações e percepções, determinando um processo intencional de aquisição da consciência. Ele buscava, então, separar os processos mentais físico-químicos dos que considerava realmente psicológicos. Nas representações, nos juízos e nos desejos, alguma coisa é aceita ou rejeitada, ou seja, existe uma escolha que direciona as cognições e juízos, e que forma representações acerca de objetos inexistentes, posto que estes existem somente em nossas mentes como representações. A consciência é um órgão judicativo e intencional, e a inteligibilidade constrói-se em um processo qualitativo, e não quantitativo. Essa abertura do empirismo para o imaginário transcendental incrementou o desenvolvimento das teorias gestálticas (do alemão *Gestalt*, "forma") como o Estruturalismo e da Lingüística, e influenciou filósofos como William James, Wilhelm Dilthey e Henri Bergson.

Tal abertura é axial nos procedimentos hermenêuticos da forma em Arte e em Comunicação Visual, e é o substrato para os métodos não-lineares de interpretação.

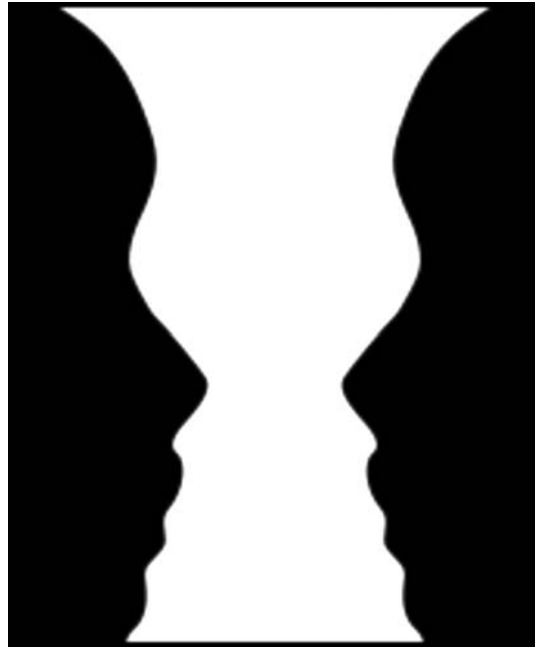


Figura 18.2: Franz Brentano.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Franz_Brentano.jpeg

Figura 18.3: A Psicologia gestáltica lida com a relatividade da percepção, o princípio da figura e fundo é um demonstrativo da tendência de orientarmos a nossa percepção para a forma mais forte ou mais complexa entre outras e destacá-la, como figura, do fundo. A orientação da percepção depende não só de dados formais da figura em relação ao fundo do qual se destacaria, mas também de elementos internos ao observador: vivências culturais e experiências psicologicamente marcantes, que ele reteve em sua memória e em suas sensações e tende a repetir, projetando-as como interpretações de novos fatos ou imagens. Desta forma, a intencionalidade da consciência se dirigiria aos objetos do mundo, contextualizando-os no âmbito da historicidade, em um patamar de intersubjetividade comum a indivíduos de um mesmo lugar e tempo.

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Cup_or_faces_paradox.svg



O termo **aporia**, derivado do grego *aporia*, significa “sem saída”, “dificuldade”. Em nossa linguagem coloquial, podemos traduzir *aporia* como “estar num beco sem saída”. Na linguagem filosófica, a *aporia* está intimamente ligada à Dialética e, como tal, com o método socrático do discurso dialogado. Segundo Aristóteles, a Filosofia e a Mitologia têm, como ponto de partida comum, uma *aporia*, uma dificuldade, e um *thauma* (isto é, um espanto) inicial (*Met.* 988b) em relação às coisas, ao mundo e a nós mesmos.

Pode parecer óbvia, à primeira vista, a intencionalidade da consciência, pois percebemos os fenômenos, ou seja, o mundo e as coisas no seu acontecer quando aparecem para nós. Contudo, como podemos abordar o que acontece em sua imensidão e pluralidade de ocorrência? Só podemos, de fato, pinçar certos eventos, escolhidos segundo nossas intuições e nossos gostos. Mas, se nossos gostos estão impregnados daquilo que já conhecemos, consideramos ou sentimos como bom, e orientam, em grande parte, as coisas que vamos perceber – e geralmente gostamos daquilo que conhecemos em detrimento do desconhecido –, jamais conheceremos aquilo que ainda não conhecemos. Assim, estaremos girando em círculos, cristalizados por nossos juízos de gosto, e isso não nos permite nem observar, nem filosofar, tampouco buscar conceitos mais específicos e apropriados para as coisas. Filosofar, afinal, não seria uma tentativa de ajustar, ou encontrar o ajuste, com cada vez maior acuidade, nossos conceitos às coisas? Estaremos, então, numa **aporia**? Para Husserl, esta *aporia* em que o pensamento moderno colocou-se ao seguir o juízo sintético kantiano eternamente em busca das condições de possibilidade do seu apriorismo é justamente o que a Fenomenologia busca suplantar.

Tomemos a intuição, como você já sabe, o pensamento pré-teórico, que guarda organizadas todas as nossas memórias, sentimentos, juízos e valores, todas as experiências pessoais e culturais, e que é autotélica, ou seja, tem seu fim em si mesma, não atuando com finalidade outra senão a de ordenamento formal, ou seja, estético (do grego *aisthesis*, a sensibilidade formativa) como ponto de partida. Digamos então que, diante do acontecimento de cada coisa em particular, imiscuída no movimento de um oceano de acontecimentos de outras coisas particulares a si mesmas, nossa percepção é dirigida pela nossa intuição particular. É a nossa estrutura subjetiva que organiza o que percebemos e apreende do mundo aquilo que pode adaptar a nós, e dispensa o que não se adequa à nossa subjetividade.

Vejamos um exemplo: há uma pintura da antiga Pompéia que representa um hipopótamo. São imagens de uma figura que nos parece meio cavalo, meio tigre, com um nariz comprido que se assemelha a um longo focinho de porco (**Figura 18.4**).



Figura 18.4: Detalhe de pintura mural da Casa de Lucio Ceio Secondo. A pintura representa uma luta entre “pigmeus” e “animais” do rio Nilo, como imaginados pelo artista.

O artista, para apresentar pictoricamente um hipopótamo que provavelmente jamais vira e do qual só tinha informações verbais fragmentadas e meio vagas, referentes à ferocidade e ao exotismo, juntou elementos daquilo que conhecia e que já havia visto em uma figura que, para nós, é no mínimo esquisita, posto que conhecemos e reconhecemos a imagem de um hipopótamo com grande riqueza de detalhes, o que aproxima bastante a nossa representação figural da realidade natural. Ainda assim, cada um de nós dá a este ou àquele aspecto do hipopótamo maior ênfase. A intuição do pintor organizou os elementos da sua experiência sensível, visual e intelectual e apresentou-os em um novo *percepto* que, para ele, adequava *sua* idéia de hipopótamo à condição natural da imagem de um hipopótamo, ou seja, utilizou-se do que tinha à mão para fazer o melhor que podia. Essa ordenação não é aleatória, e não surgiu na pintura uma gaivota, ou outro animal qualquer; surgiu um “pseudo-hipopótamo”. Houve, então, uma intencionalidade nesse ajuste intuitivo.



Em latim, *percepto* significa “o que aparece para nós”, correspondendo ao termo grego *phainomenon* (fenômeno). Do que aparece, forma-se, a partir dos elementos e instrumentos de que dispomos, ou seja, após a interpretação que realizamos, um *percipuum*, o “percebido”. Deste *percipuum*, oriundo da relação entre o *percepto* e a nossa mente, temos o juízo perceptivo, ou juízo da percepção, que orienta a nossa visão e interpretação do *percepto*. Segundo Peirce, o conteúdo do *percepto* chega como surpresa:

(...) O espírito foi preenchido por um objeto imaginário que era aguardado. No momento em que é aguardado, acentua-se a vivacidade da representação, mas, subitamente, em seu lugar, surge algo bastante diferente. Pergunto-vos se no instante da surpresa não existe uma dupla consciência – dum lado, o Ego, que é simplesmente a idéia esperada subitamente aniquilada, do outro lado, o lado do Não-Ego, o intruso na sua entrada abrupta.

(...) É evidente que o percepto não é juízo, nem este se pode parecer de forma alguma com um percepto. São tão parecidos como as letras impressas num livro descrevem a Madona de Murillo e o próprio quadro (PEIRCE, 1983, p. 21).

O *percepto* seria, assim, o objeto como nos aparece e que nos surpreende, no instante de sua presentificação. O seguinte passo, a elaboração do percebido pela mente, seria a busca do significado e a sua compreensão, ou seja, o ato de submeter o *percepto* à *epoché*.



Figura 18.5: *Madona com o rosário*, de Bartolomé Estebán Pérez Murillo (óleo sobre tela). Ler uma descrição verbal do quadro de Murillo, por mais acurada que seja, não é o mesmo que estar diante da pintura. A própria figura que você vê nesta página não traduz a intensidade e o brilho das cores, a textura da tela e das tintas, o movimento das pinceladas etc., fatores significativos da expressividade da pintura. Você tem aqui, diante dos olhos, uma impressão em preto-e-branco de uma tela colorida, que não consegue preencher a intenção de expressão da representação de uma representação da representação mental da Madona, pretendida pelo pintor. Uma impressão deste tipo fornece-nos, apenas, um indício da pintura.

Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Bartolom%C3%A9_Esteban_Murillo

Dissemos aqui que o que atuou foram estruturas intencionais de uma subjetividade particular, que, por sua vez, é constituída da pluralidade do mundo, com infinitas particularidades que a nossa intuição teve, em algum momento, a intenção de perceber. Para a Fenomenologia não existem estruturas *a priori* (constituintes do sujeito enquanto ente universal), que organizam aspectos em estruturas só e somente só possíveis numa imagem ou idéia adequada à sua finalidade, que deverá ser sempre a mais ajustada possível. Todas as estruturas de funcionamento da racionalidade existem em relação à consciência e vice-versa, e são não só particulares a uma subjetividade, como o são a uma intersubjetividade cultural.

Segundo Husserl, "(...) o mundo da vida – o mundo para nós todos – é desde um mundo interpretável na generalidade empírica (intersubjetivamente) e ao mesmo tempo interpretável numa língua" (1976, p. 237).

Podemos entender isso se considerarmos que a consciência intencional tem como objeto o sentido das coisas, apreensível por meio da intuição da sua essência. O conceito puro dos objetos em seu sentido universal ou particular, antes de uma predicação ou de um juízo, dos fatos em sua significação no momento e no contexto em que se nos apresentam, e dos sentimentos que temos em relação às coisas. Para Husserl, então, a consciência tem três tipos de orientação: dirige-se à vivência concreta da intuição, quando temos na mente a intuição de certo objeto, sua imagem ou a sua representação; dirige-se ao objeto intuído, sua imagem aparente, como o que nos aparece aqui e agora; e dirige-se aos elementos reais do fenômeno, no sentido do seu primeiro ato concreto de aparição ou de intuição. Fenomenologia significaria, desse modo, uma teoria das vivências em geral e, contidos nelas, todos os dados, não só reais, senão também intencionais, que podem mostrar-se com evidência nas vivências.

Não se trata mais da relação do sujeito da interioridade com o objeto externo da percepção, tal como o observador cartesiano, que pensa por abstração. Já não se trata do observador da alteri-

Epoché

(pl. *epochai*), que em grego significava “suspensão”, é um conceito retomado por Husserl para significar a “suspensão do juízo acerca do conteúdo doutrinário de toda filosofia determinada e a realização de todas as nossas comprovações dentro do quadro desta suspensão” (FERRATER MORA, 1998). A suspensão em relação à realidade do fenômeno natural não a nega, mas, por um intervalo de tempo, é a contemplação que conta e não o “palpável”. Isso possibilitaria a visão do ser da coisa (*Wesensschau*), que não é a substância transcendental e única universalmente posta, mas a coisa mesma em sua existência e em sua significação particulares e particularmente vistas.

dade, que diante da árvore a vê como “a árvore”, nomeia-a e a conceitua como um universal, mas de um observador que percebe a árvore de um modo absolutamente particular e que, imerso em sua própria historicidade, imagina-a e conceitua-a segundo sua interpretação particular. E é justamente por ser esta percepção intuitiva tão particular, que é una e aproxima-se da universalidade, um *topos* em que é a essência da idéia de árvore que se apresenta, que este será um *topos* com universalidade, posto que as essências são unas e particulares, e são a mesma essência para todas as consciências que as apreendem naquele contexto de historicidade acima referido. Quanto mais particular a intuição de um fenômeno, mais essencial ela é, e, assim, mais próxima estaria da intuição essencial de outra pessoa.

Nós, em determinado tempo e lugar, com a mente disposta a perceber a coisa mesma, tenderíamos a percebê-la de forma muito semelhante, senão igual. Trata-se aqui de uma certa esperança hermenêutica, em que os sentidos das coisas seriam apreensíveis e compreensíveis. No entanto, esta completude interpretativa é obstaculizada, posto que as essências escapam, talvez por distração da nossa atenção, e por algum fator que nos tirasse da **epoché**, incorremos na *decepção da intenção*.

Diz Husserl:

Qualquer alteração casual da posição relativa daquele que percebe altera a própria percepção, e pessoas diferentes que simultaneamente percebem a mesma coisa nunca têm exatamente a mesma percepção (HUSSERL, 1996, p. 36).

Husserl descreveu a possibilidade de abordagem das coisas como elas são em si mesmas por meio de uma suspensão dos elementos do juízo (*epoché*) que lançamos previamente sobre os objetos que pretendemos interpretar. É o primeiro estágio da completa suspensão mental em que a consciência se coloca no momento em que elabora as conceituações das coisas. *Redução fenomenológica* foi o nome dado a essa transcendentalização da

consciência, não como instância da consciência mesma, como na filosofia transcendental kantiana, mas como um procedimento intencional de isenção lançado sobre cada objeto, no momento em que dirigimos nossa atenção a ele. Este seria o modo de se chegar às coisas mesmas. Enquanto para Kant a transcendentalização da consciência é um estado de espírito em que permanecem atuando os juízos estéticos, ou seja, os juízos de gosto, para Husserl, é um posicionamento psicológico da consciência em um estado de isenção de todos os juízos possíveis.

O conceito de *redução fenomenológica* é fundamental para a abordagem fenomenológica, posto que determina a instância em que os fenômenos são abordados pela Fenomenologia. Como nos diz Slavoj Žižek (1949-), filósofo esloveno, ao tratar do tema em Alexius Meinong (também aluno de Brentano), que desenvolveu a teoria fenomenológica e afirmou que a existência dos objetos independe da sua substância, visando a libertar os fenômenos das restrições do ser substancial:

A “redução fenomenológica” de Husserl põe entre parênteses a profundidade material substancial: o que resta são os “fenômenos” enquanto pura superfície do Sentido. A filosofia de Meinong também trata dos “objetos em geral”: segundo Meinong, um objeto é tudo o que é possível conceber intelectualmente, para além da sua existência ou não existência. Meinong admite (...) objetos como “ferro de madeira” ou “quadrado redondo”. A propósito de cada objeto, Meinong distingue entre o seu Sosein (ser assim) e o seu Sein (ser): o quadrado redondo tem o seu Sosein, dado que é definido pelas duas propriedades de ser redondo e quadrado, embora não tenha Sein, uma vez que, dada a sua natureza contraditória, se trata de um objeto que não pode existir (ŽIZEK, 2006, p. 60).



Figura 18.6: Alexius Meinong, filósofo austríaco (1853-1920).

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Meinong_2006.jpg

Podemos, então, aproximar o conceito de redução fenomenológica de Husserl com o que denominamos, em nosso curso, de transcendentalização do pensamento.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia o seguinte trecho, de Jorge Luis Borges e Maria Guerrero:

Descartes professou a doutrina das idéias inatas; Etienne Bonnot de Condillac, para refutá-lo, imaginou uma estátua de mármore, organizada e proporcionada como o corpo de um homem e habitada por uma alma que nunca houvesse percebido ou pensado. Condillac começa por conferir um só sentido à estátua: o olfativo, talvez o menos complexo de todos. Um cheiro de jasmim é o princípio da biografia da estátua; por um instante, não haverá senão esse aroma no universo; ou melhor, esse aroma será o universo, que, um instante depois, será cheiro de rosa, e depois de cravo. Se houver na consciência da estátua um único perfume, já teremos a atenção; se perdurar um perfume quando houver cessado o estímulo, a memória; se uma impressão atual e uma do passado ocuparem a atenção da estátua, teremos a comparação; se a estátua perceber analogias e diferenças, o juízo; se a comparação e o juízo voltarem a ocorrer, teremos a reflexão; se uma lembrança agradável for mais viva do que uma impressão desagradável, a imaginação. Engendradas as faculdades do entendimento, as da vontade surgirão depois: amor e ódio (atração e aversão), esperança e medo. A consciência de ter atravessado muitos estados dará à estátua a noção abstrata de número; a de ser perfume de cravo e de ter sido perfume de jasmim, a noção do eu.

O autor conferirá depois a seu homem hipotético a audição, a gustação, a visão e por fim o tato. Este último sentido lhe revelará que existe o espaço e que, no espaço, ele existe num corpo; os sons, os cheiros e as cores tinham-lhe parecido, antes dessa etapa, simples variações ou modificações de sua consciência (BORGES; GUERRERO, 1985, p. 11-12).

Analise o trecho em questão à luz dos fundamentos da Fenomenologia de Husserl, buscando, por meio do percurso da estátua, do olfato à transcendentalização do pensamento, explicar o pensamento fenomenológico como um retorno ao fenômeno.

Resposta Comentada

O texto fornece-nos um exemplo, em linguagem poética, do pensamento fenomenológico husserliano, trazendo o sensível como ponto de partida para a compreensão do processo da transcendência. Partindo daquilo que se oferece, que aparece aos sentidos, a “estátua humana” atinge a transcendência. Refaça o caminho da estátua, da experiência sensível à consciência. Husserl, ao declarar “a consciência é sempre consciência de alguma coisa”, orienta-se para o fenômeno, do qual o sujeito moderno tinha se afastado.

Fenomenologia e linguagem na pós-modernidade

Podemos perceber, de imediato, que Husserl não atribuía à Psicologia o apanágio da explicação da origem dos nossos conhecimentos e do funcionamento do nosso pensamento. Ele desloca o conhecimento das bases *afetiva*, onde o colocara a Psicanálise, e *comportamental*, onde o colocara a Psicologia Experimental, para a Filosofia, como instância da transcendentalidade e da compreensão ontológica dos aspectos ônticos da vida. Destacamos o fato de que Husserl foi um dos primeiros pensadores a apontar e diagnosticar a crise dos fundamentos da modernidade, enfatizando a crise da ciência moderna, baseada no mundo da técnica, pelo qual

perdia-se o sentido da existência humana. Ele buscou, portanto, novos sentidos e significados para o pensamento humano, e para a própria ciência, a partir da análise da experiência da vida, do “mundo da vida”.

Husserl diferencia duas vertentes do pensamento que coexistem em paralelo e que permitem uma certa universalidade da expressão humana, o *a priori* lógico e o *a priori* do mundo da vida. No que concerne ao mundo da vida, em geral toma-se como certo o fato de que uma pedra é uma pedra, um sol é um sol, e assim por diante. Isto faz parte de uma “objetividade” universal, que se compõe de “verdades” válidas acerca dos objetos com as quais concordam muitos indivíduos, ainda que pertençam a culturas diferentes, posto que os apreendem de modo semelhante, adequando-os a uma estrutura de apreensão semelhante que abrange a forma espacial, o movimento e as qualidades sensíveis.

Quando a Fenomenologia propõe que o saber da “verdade” seria a “certeza” dela mesma, uma intuição de que a verdade seria aquela da qual temos a certeza intuitiva, quer indicar que remetemos o conhecimento a um nível antepredicativo, antes que qualquer predicado seja empregado em relação ao fenômeno, interpondo-se à imediatez do aparecimento do fenômeno para nós. Costumamos chamar de verdade o sentimento de certeza que temos diante do aparecimento e do reconhecimento dos fenômenos, e essas certezas muitas vezes mudam, com o decorrer da vida e com o aporte de novas experiências.



A atribuição de sentido é fundamental na primeira fase da fenomenologia, onde o próprio da subjetividade é justamente esta capacidade de significar pela qual os termos “verdade” e “realidade” se definem pelas operações da consciência constituinte (SCHALCHER apud: CAPALBO, 1983, p. 85).

A Fenomenologia, ao investigar as formas de estabelecimento da verdade e ao perguntar se a verdade é uma expressão da realidade, investiga as formas que esclarecem e definem o ser das coisas e, para tal, aponta para duas facetas da Lógica: a metafísica e a lingüística, ou seja, a Lógica proposicional e a Lógica predicativa. Como vimos em aulas anteriores, a primeira trata das relações de veracidade entre as proposições, independentemente da análise da estrutura lógica dessas proposições e da sua expressão lingüística, o que significaria o remetimento ao universo discursivo sem uma preocupação quanto à semântica; e a segunda, a Lógica predicativa, remeteria a uma verdade lógica, como uma teoria acerca de propriedades e objetos, baseada em algumas propriedades e operações específicas, sendo uma teoria da lógica das verdades e não das implicações lógicas e, portanto, uma teoria da realidade.

Como já vimos, existem pelo menos duas maneiras de se abordar as verdades lógicas: para a primeira não se pode dizer que a realidade obedeça à lei lógica: é o nosso pensamento acerca da realidade que obedece à tal lei, ou a segue. Para a segunda, é precisamente a realidade que obedece à lei lógica. Para a Fenomenologia, a linguagem remete ao âmbito cognitivo e não ao âmbito verbal e gramatical e, apesar de os conceitos lingüísticos, logicamente constituídos, serem importantes, não são suficientes para tratar da verdade imanente à realidade. Daí o remetimento imprescindível à *epoché*.

Falamos da universalidade dessa objetividade não por ser ela igual em todas as culturas, mas por ser igualmente acessível a todos, apesar da sua relatividade. No mundo da vida, os objetos que o constituem e que servem de contexto físico para a situação humana são considerados como dados *a priori* da experiência espaço-temporal, para existirem não dependeriam do *logos*, pois antecederiam a matematização e a simbolização. Já no mundo do *logos*, a apreensão dos objetos e da realidade dependeria da idealização: a significação do que percebemos e o sentido que lhe conferimos. No entanto, qualquer universalidade pensável já seria fruto de uma conceituação operada pelo pensamento, segundo estruturas construídas pela tradição do conhecimento, pois a percepção em sua forma fundamental dá-se pela diferenciação e assemelhação de algo anterior. Nada haveria de imediato no pensamento, tudo já teria sido mediado pela cultura e constitui a intuição, eivada de historicidade.

Nas suas *Investigações lógicas*, Husserl busca a origem das significações, e, para tal, procura delinear os conceitos básicos dos elementos expressivos. Ele explica que o signo (em alemão, índice e signo são a mesma palavra: *Zeichen*) é um indicador de algo e, embora tenha um sentido, pode não transportar uma significação, ou seja, pode ser inexpressivo. Assim, o índice sugere a existência do objeto, o que seria o seu sentido, mas não veicula o significado do objeto, não nos dá o acesso ao objeto mesmo, ao fenômeno em si, ou seja, à essência da coisa, e não podemos ter a intuição do significado a partir de uma mera indicação, mas sempre a partir de uma significação. A significação dá-se no âmbito da intuição, que é o universo intersubjetivo.

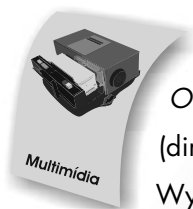
E o que seria um signo inexpressivo, senão aquele que não expressa aquilo que a intencionalidade que o determinou pretendia? Ou seja, todo signo expressa algo, mas se o que expressa (o seu significado), quando lançado à comunicação, não alcança o preenchimento da intenção comunicativa, pode ser entendido como sem significado. Por exemplo, se dissermos a alguém: “azul!”, te-

mos a intenção de falar a alguém de um “azul universal”, e estaremos expressando a nossa intuição universal de “azul”, que o outro vai apreender segundo sua intuição universal de “azul”, e, então, ambos estarão entendendo a mesma coisa, o “azul” universal. Se quisermos, porém, expressar uma tonalidade específica de “azul”, como o “azul-cobalto”, precisaremos predicar o nosso “azul”, se quisermos ser compreendidos. Ainda assim, nosso interlocutor, que não é um especialista em pigmentos, poderá imaginar um azul totalmente diferente do “azul-cobalto”.

Podemos ver que Husserl prioriza a comunicação lingüística. Tudo o que há só existe porque foi percebido pelo ser humano, mais especificamente por alguém. Para continuar existindo, o que há precisa ter sentido, ser direcionado a alguém, adquirindo, então, significado, e, para tal, é preciso que seja comunicado. O sentido da existência das coisas e das pessoas é a compreensão comunitária, ou seja, é o que faz as idéias e as compreensões moverem-se e adquirirem novos sentidos e significados. Para que as idéias e as coisas possam ser comunicadas, para que a intenção de expressão seja preenchida, é necessário que ela seja entendida pelo interlocutor da mesma forma que foi expressa.

Na linguagem, a indicação e a expressão estão imbricadas, emaranhadas, e o processo expressivo, e como tal o comunicativo, ocorre na instância da redução fenomenológica, na qual o pensamento transcorre em uma cascata de reduções, ou suspensões sucessivas, em busca da origem da coisa como idéia em nossa mente. Na Fenomenologia husserliana, o ponto de partida para a comunicação é a suposição de uma pré-compreensão, algo prévio, que cumpre trazer à tona, à consciência de modo claro, a fim de tornar compartilhável o significado essencial, a sua representação clara para nós. A consciência dos objetos no mundo e das outras pessoas está constantemente sujeita à *decepção de intenção*, ou seja, à incompreensão: muitas vezes a experiência do outro constituiu um universo cognitivo e intuitivo diverso do nosso, como se fássemos línguas diferentes, e tudo o que expressamos e compreen-

demos está aberto ao erro e à correção, pois nada nos garante que fomos compreendidos como pretendíamos. A consciência desses hiatos na comunicação e na compreensão faz-nos reelaborar nossos enunciados para que possam alcançar o universo de compreensão do outro. A procura do significado essencial, da clareza de uma intuição pura em relação aos objetos do pensamento, seria a motivação do nosso pensamento, o que deflagraria a sucessão de *epochai*. Sem isso, estaríamos reduzidos a verdades congeladas e à decrepitude mental, uma solidão mental absoluta representada pelo solipsismo, a existência no mundo particular do **solilóquio**.



O *coleccionador* (direção de William Wyler, 1965, EUA), filme baseado na novela escrita por John Fowles, conta a história de um rapaz solitário, que em sua obsessão por uma mulher, aprisiona-a. A abstrusa tentativa desse rapaz de criar um vínculo afetivo com a moça ilustra dramaticamente o tema da incapacidade de se con-



Fonte da imagem: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:TheCollector.jpg>

ceber o *Outro*. O problema central é o confronto entre o que ele idealiza (sobretudo a sua concepção da mulher amada) e a realização daqueles ideais. Ele não compreende (ou até aceita como corretas) as inseqüências de suas ações, e não percebe a destruição que provoca ao objeto amado. Esta imaturidade de caráter evidencia-se na não-aceitação de uma subjetividade alheia. Imaturidade cultivada numa vida sem afetividade, cuja

O diálogo consigo mesmo, o **solilóquio**, não deve ser confundido com um “monólogo”, isto é, o simples ato de falar sozinho. Solilóquio é um tipo de interlocução do ser humano consigo mesmo (verbalizada ou não) que, decerto, é necessário para o desenvolvimento da consciência de si, mas que não deve ser a única forma de interlocução. O encontro com o outro, o *alterum*, garante o despertar da consciência filosófica, tema que você estudou na Aula 2.

única relação desenvolvida foi a de posse (a coleção de borboletas). O rapaz recusa a introdução de elementos exteriores ao “seu mundo”, o que torna a prisioneira idealizada um agente motivador de sucessivas decepções aos seus ideais. Em contrapartida, cada vez mais ele se esforça na manutenção dos mesmos ideais, o que deriva em um desequilíbrio esmagador de concessões, no qual um dos lados acaba por anular-se totalmente: a moça, afinal morta, torna-se literalmente apenas um objeto. Não há mais essência imaginária a admirar. Por isso, o colecionador parte em busca de um novo “exemplar”. (Comentário extraído e adaptado de Lucio Mazzaro, publicado no sítio virtual da Interrogação Filmes: <http://www.interrogaocaofilmes.com/textos.asp?texto=21> .

Como podemos apreender das aulas anteriores, a Filosofia transcorre em conjunto com os demais aspectos da vida humana, tanto os materiais quanto os mentais. Assim, a Fenomenologia delinea-se como Filosofia não-cartesiana, não-determinista, que não circunscreve de modo fixo a explicação dos seus objetos. Assim, o nosso objeto de observação não existiria *per se*, mas como representação de uma representação mental nossa.

[Husserl] foi dos primeiros a vislumbrar os defeitos do controle tecnocrático unilateral, principalmente no tocante à atrofia da formação social da opinião pública e ao alheamento em geral do mundo e do homem. Foi notório o seu esforço em ligar o progresso científico, já galopante então, com a consciência e com estados vivenciais humanos.

Desde os seus escritos mais antigos, Husserl se opôs ao dualismo tradicional: espírito-corpo, ciência-filosofia. Tomando como ponto de partida uma ligação intencional

entre espírito e mundo, tentou explicar, em primeiro lugar, a situação da consciência do sujeito humano. Ao mesmo tempo, porém, interessou-se na procura de um acesso que o levasse “às coisas como elas são em si mesmas” (zu den Sachen selbst) (SIEBENEICHLER apud: CAPALBO, 1983, p. 10).

Husserl, cujos estudos iniciaram-se na Matemática e na Lógica para depois se derivarem na pesquisa cognitiva, via, como os seus mentores vislumbraram, que as “leis” da racionalidade não estavam no mundo, nem dele advinham para que viéssemos a conhecê-las através da sua “descoberta” a partir das repetições dos acontecimentos. Estas “leis” eram vertidas na realidade pelas consciências particulares de cada um, mais ou menos uniformizadas pela tradição cultural e pelo *ethos*, e caracterizava-se como um método interpretativo, mais adequado às regras da formação dos indivíduos do que às coisas mesmas. Repetiam-se infinitamente essas interpretações, segundo as normalizações e, diríamos hoje, segundo o aprendizado do jargão “politicamente correto”, como papagaios com eventuais laivos de criatividade, mas sem tanger sequer o significado mesmo das coisas e da nossa situação diante delas. As coisas das quais não apreendemos a significação não pertenceriam de fato ao nosso universo cognitivo, seriam alegorias das coisas por cuja superfície nosso olhar estaria deslizando, diria Jean-Paul Sartre.

Segundo a filósofa brasileira Maria da Graça Schalcher:

A questão da linguagem em Husserl situa-se em relação ao problema – bem mais amplo – do conhecimento e da significação em geral. Na primeira “investigação lógica” ele desenvolve uma análise formal da linguagem, para destacar sua especificidade frente aos outros atos cognitivos. O desenvolvimento dessa análise leva-o a propor uma “gramática pura”, capaz de evidenciar a articulação lógica das leis a priori que regem o funcionamento lingüístico pela suspensão dos conteúdos materiais da

fala, marcando nitidamente a independência da esfera significativa, tanto em relação ao vivido psicológico do sujeito empírico, quanto à possível referência a um objeto qualquer (SCHALCHER apud: CAPALBO, 1983, p. 83).

Desde Husserl, o conceito de *Lebenswelt*, ou mundo da vida, foi introduzido na Filosofia e nas Humanidades. A partir dele, o conceito gerou diferentes análises, propostas de aplicação e novas possibilidades, como, por exemplo, com Jürgen Habermas. Para os nossos propósitos nesta aula, podemos dizer que o mundo da vida representa a experiência humana no mundo. O *mundo* seria, então, o meio no qual todos nós estamos inseridos sempre, em todo tempo e lugar, na medida em que vivemos e nos comunicamos socialmente e, através disso, recebemos e transformamos as coisas ao nosso redor. O mundo da vida está antes de qualquer reflexão, está aí para todos e para cada um de nós. Seres humanos e mundo vivem em *coexistência*, em relação, e, nesta relação, passa-se à experiência.

Por experiência, podemos compreender as situações vividas e representadas do mundo no qual nos inserimos, que nos rodeia e do qual fazemos a base das nossas volições, expectativas, ansiedades etc., pois, mesmo ante a possibilidade da consciência, não compreendemos as coisas de antemão na forma distanciada da reflexão crítica ou científica. O mundo da vida está simplesmente aí, e não necessita, para estar aí, de qualquer justificativa ou racionalização. Mas, se nós, seres humanos, somos todos diferentes e únicos em nossas experiências, o que nos possibilita, então, um “mundo da vida comum”? Não vivemos apenas da nossa experiência individual do mundo da vida, apesar de ser dela que vem a possibilidade da consciência... Vivemos, também, de outras “realidades” como ciência, religião, arte etc. O “eu” não vive sem o “outro”, muito menos sem o “nós”. Vivemos, realidades que somos, em meio a outras realidades, que se nos apresentam outros sentidos, e temos como pressuposto consciente de que a experiência original do “eu” pode ser partilhada com a experiência do “outro”, criando a experiência do “nós”, na cotidianeidade da vida.

O mundo da vida foi apropriado no pensamento de M. Heidegger e de outros. Em *Ser e tempo*, por exemplo, Heidegger colocou a questão da experiência do mundo da vida e da pré-compreensão no centro do seu pensamento, tratando do mundo humano não como um dado exterior ao ser humano, mas como uma estrutura vital anterior a todo e qualquer conhecimento (HEIDEGGER, 1997). Desse modo, a Fenomenologia de Husserl é uma das fundações do pensamento filosófico contemporâneo.



Atende ao Objetivo 2

2. Ao comentar o pensamento de E. Husserl, o pensador Jean Piaget declarou:

Husserl não era um lógico de profissão ou de vocação, já que ele não se interessava pelo formalismo como tal e por acreditar nas coisas e na interação sujeito x objeto no seio do fenômeno. (...) ele se pôs a buscar como, partindo desta interação fenomenológica, pode-se atingir as verdades intemporais. E então, convencido do fato (isto é, ainda da hipótese) de que o sujeito psicológico não provém dele mesmo, e sim de um "mundo" espaço-temporal, imaginou um método de evasão ou de libertação deste mundo que permitisse atingir um nível mais profundo do que a consciência "mundana" e acreditou descobrir também a possibilidade das "intuições" puras ou transcendentais. Ao mesmo tempo, penso abrir a via a um conhecimento filosófico autônomo, liberado do sujeito empírico e das ciências que a ele se ligavam. Ora, o mal-entendido fundamental é que seu sujeito transcendental é ainda um sujeito, e que a "intuição pura" é ainda a atividade de um sujeito (no qual penetra a "coisa" ou a "essência", decerto, mas se há a intuição, há enquanto sujeito mesmo): resulta que, "transcendental" ou empírico, o apelo a uma tal intuição é ainda um psicologismo, isto é, uma passagem do fato à norma.

lingüísticos, assim como as proposições, são imprescindíveis para a análise filosófica, mas não suficientes. Retorne às seções desta aula que tratam da *epoché*, para desenvolver sua resposta à questão b. Por fim, em resposta à questão c, ressalte a importância do retorno aos fenômenos operado pela Fenomenologia, a partir do conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), que forneceu instrumentos intelectuais lógicos e psicologicamente coerentes e válidos para tratar filosoficamente as novas questões trazidas pela crise do pensamento filosófico moderno.

Considerações Finais

Desde a nossa infância, são-nos transmitidas normas, regras e conhecimentos que permitem que nos situemos no mundo e no nosso espaço social. A criança, desde muito nova, aprende a compreender o mundo, e esta compreensão parte da idéia de mundo que lhe é transmitida. Nessa apreensão de mundo, a criança vai assumindo, como modelos para emulação, personalidades e comportamentos. A criança, vivendo seu processo de apreensão do mundo, via de regra escolhe como modelos os pais, os avós ou as pessoas com quem convive diretamente, os quais, geralmente, colocam o acento nas normas que devem ser apreendidas e seguidas, e nas coisas que consideram importantes de a criança reter e saber. Muito cedo, então, a criança já tem significados assumidos, carregados da historicidade que é a ela passada pela educação e pela socialização, e que funcionam como um “filtro” do mundo social. Assim, a criança experimenta, paulatinamente, a ordem na sua quotidianeidade, uma ordem específica de experiências familiares – acrescidas, depois ou simultaneamente, pela educação formal – que é composta de uma longa tradição social e historicamente dada. Para viver no mundo, é preciso adquirir a intimidade e a competência para o ordenamento dessas experiências e das suas representações.

O mundo da vida é impossível de ser pensado sem a tradição, mediante a qual as experiências são transmitidas, aprendidas, incorporadas e vividas, como regras, conhecimentos e motivações, atingindo o ponto de serem naturalizadas pela criança como sendo não-representações ou significados histórico-culturais, regras sociais de ação ou costumes, mas dados naturais. A tradição, além de naturalizar o mundo histórico-cultural, realiza-se em instituições que ligam as diferentes gerações em eixos de significados capazes de manter a sociedade unida, aparentemente não-fragmentada.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, você conhecerá uma das “novidades” trazidas pela retomada do interesse pelos estudos da linguagem: a ressurgência da Retórica.

Aula **19**

Ars Rhetorica

Meta da aula

Apresentar os elementos básicos do estudo da argumentação e do estilo do discurso, tratando de sua ligação com a Filosofia e as Ciências Humanas e Sociais.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. conhecer a origem e a natureza da Retórica;
2. conhecer (identificar) alguns elementos-chave do sistema retórico.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Quando as pessoas não têm memória do passado,
visão do presente nem adivinhação do futuro,
o discurso enganoso tem todas as facilidades.
(Górgias. Elogio de Helena)

Durante muito tempo, o termo Retórica sofreu uma desvalorização muito grande, tornando-se, para o senso comum, sinônimo de discurso artificial, declamatório, falso. Mas, no início dos anos 1960, estudiosos de Filosofia, Literatura, História e outras redescobriram a Retórica, uma arte simultaneamente prestigiosa e perigosa, e nesta aula você verá o porquê.

A crise do sujeito de tipo cartesiano e, conseqüentemente, da tradição filosófica moderna trouxe, como você já viu, preocupações novas sobre as relações entre pensamento e linguagem, assim como novos métodos de análise do fenômeno da linguagem. Podemos dizer, então, que a centralidade atual das preocupações com a linguagem é fruto de uma convergência de preocupações e movimentos intelectuais que tomaram o discurso como objeto de estudo. Ressaltamos, nesta senda, as reflexões de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Michel Foucault e outros que causaram – e ainda causam – um profundo impacto na Filosofia e nas Humanidades em geral. Tais reflexões se desenvolveram em diferentes abordagens do fenômeno da linguagem humana, o que fez vir à tona, nas últimas décadas, tanto um fortalecimento dos estudos hermenêuticos quanto uma retomada da Retórica.

Que relações podem ser estabelecidas entre Filosofia, História e Retórica? Propomos, a fim de buscar uma resposta à questão, um ponto de partida simples: começar pela observação do que é a Retórica. Satisfeito este ponto, passaremos, então, à observação e exemplificação de alguns elementos-chave desta disciplina. Após o quê, buscaremos uma resposta possível à nossa questão.

Atualmente, a Retórica voltou à tona nas discussões das Ciências Humanas e Sociais e da Filosofia, sendo aplicada à leitura e à interpretação de textos, de imagens, do cinema, da música, do inconsciente etc. A Retórica, definida, *stricto sensu*, como o estudo da argumentação e do estilo do discurso, tem como premissa o fato de que um discurso não é jamais um acontecimento isolado, mas dialoga com outros que o precederam e que o sucederão. Trataremos, então, da natureza e da função da Retórica, de seus elementos básicos e de sua relação intrínseca com a Filosofia, a História e as Humanidades em geral.

A longa tradição retórica

A Retórica é uma arte muito antiga, foi definida e sistematizada por *sophoi* da Antiguidade e teve um desenvolvimento multissecular, chegando aos nossos dias com um vigor renovado, ainda que muitas vezes apresentada com novos “rótulos”, tais como “linguística do discurso”, “análise do discurso” etc. Como nos diz Roland Barthes:

O discurso tem suas unidades, suas regras, sua “gramática”: além da frase e ainda que composto unicamente de frases, o discurso deve ser naturalmente o objeto de uma segunda lingüística. Esta Lingüística do discurso teve durante muito tempo um nome glorioso: a Retórica; mas, como seqüência de todo um jogo histórico, a Retórica tendo passado para o lado das belas-letras, e as belas-letras tendo-se separado do estudo da linguagem, foi necessário retomar recentemente o problema como novo; a nova lingüística do discurso não está ainda desenvolvida, mas está ao menos postulada, pelos próprios lingüistas (1966, p. 23).

Um breve histórico da arte retórica pode nos ser útil para a compreensão de sua natureza e de suas funções. Podemos dizer que a Retórica, ao lado da Filosofia, da Política e do Teatro, é uma “filha da *polis*”. Como uma arte do discurso, teve sua origem diretamente ligada às novas formas de relacionamento inter-humano advindas da experiência da *polis* grega, pois depende da liberdade da palavra, do diálogo e do debate. Assim, há de retornar à Grécia antiga.

A Retórica tem seu “nascimento oficial” datado do século V a.C., quando, após a destituição de um usurpador do trono da cidade de Siracusa (na Sicília, Magna Grécia), havia de resolver um grande problema: muitos cidadãos foram expulsos e suas terras haviam sido confiscadas e entregues ou vendidas a outras pessoas, certamente amigos do dito usurpador. Expulso este, havia de restituir as terras aos legítimos proprietários, coisa que não era fácil de fazer, pois seus atuais detentores muitas vezes tinham efetivamente comprado tais terras. Os debates jurídicos que se seguiram geraram o primeiro tratado de Retórica, escrito por dois oradores sicilianos destacados por suas defesas das vítimas: Tísias e Córax.

Poderíamos pensar, então, que a Retórica esteve ligada, em sua origem, diretamente ao Direito, e que teve sua primeira sistematização no debate judiciário. O tratado de Tísias e Córax tornou-se famoso em todo o mundo das cidades gregas, principalmente em Atenas, *polis* democrática, na qual os assuntos públicos eram submetidos à assembleia ou ao tribunal popular (um tema que você estudará na disciplina História Antiga). A palavra falada era um dos pilares da democracia ateniense, e compreende-se que a habilidade de raciocinar, expor o raciocínio, debater e argumentar fosse algo vital para o *polités* (o cidadão).

Havia, então, um público muito grande interessado em aprender as artes do raciocínio, da argumentação e do discurso. Numa linguagem atual, diríamos que havia uma grande demanda por professores que ensinassem a arte do bem falar em público. Tais “professores”, como sabemos, eram os *sofistas* que você conheceu na Aula 7 do nosso curso.

A Retórica, porém, não surgiu de repente no debate jurídico. Como ocorreu com a literatura grega em geral, as manifestações da arte do discurso também só assumiram gradualmente a forma escrita. Mas, desde os poemas homéricos (séculos VIII-VII a.C., aproximadamente) – ponto alto de uma tradição oral de poesia épica –, os gregos começaram a transcrever discursos inteiros, fosse em forma de poesia ou de prosa. E, no material que chegou até nós por meio da tradição literária ocidental, percebemos a presença da arte do bem falar.

A poesia grega apresentou discursos com o objetivo claro de persuadir seus ouvintes, inspirá-los e movê-los à ação. Em um dos mais antigos fragmentos poéticos gregos, atribuídos ao poeta Calino de Éfeso (século VII a.C.), vemos uma exortação para que seus concidadãos agissem em defesa da *polis* ameaçada por invasores. Em outro fragmento, a *Ode a Afrodite*, na qual a poetisa Safo implora a proteção da deusa contra as agruras da paixão amorosa, vemos um belo exemplo de apelo persuasivo: “Vem a mim, também agora, liberta-me de terríveis cuidados, tudo o que meu coração deseja concede” (FONTES, 1992, p. 25-27).



Figura 19.1: Detalhe de *Sofa*, por Gustav Klimt (1862-1918).

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Gustav_Klimt_064.jpg

Na Tragédia grega, vemos também discursos persuasivos em situações que lembram cenas de tribunal. É o caso, por exemplo, do julgamento de Helena em *As Troianas* (EURÍPEDES, 1999, I, p. 911 ss), no qual ela defende sua causa apoiada no argumento de ser uma vítima inocente usada por Afrodite para que Páris lhe desse a vitória no concurso das deusas.

Os textos historiográficos do século V a.C. também apresentam muitos exemplos da arte do discurso. Heródoto, por exemplo, insere discursos em sua narrativa, nos quais apresenta argumentos

às vezes centrais para a sua argumentação. Não faltavam ocasiões, então, para que os discursos se manifestassem.

Quanto ao estudo propriamente dito dos discursos, os *sofistas* tomaram a dianteira. Ensinavam, como você já viu, modelos de discursos e lugares-comuns adaptáveis a diversas ocasiões e finalidades. Os sofistas eram mestres na preparação dos políticos e dos oradores.

Enquanto arte ou utilização do poder humano de dominar a matéria linguística para comunicar-se, expressar pensamentos e sentimentos, a Retórica é uma arte do *logos*. Como você já sabe, o vocábulo grego *logos* exprime, a um só tempo e indissociavelmente, razão e discurso. Pois bem, se o veículo do pensamento é o discurso, um não existe sem o outro.

Podemos, então, definir a Retórica como a *arte do discurso*, o que equivale a dizer que é uma arte *funcional* cujos elementos têm valor por sua utilidade, oferecendo um instrumento hermenêutico para os discursos mais diversos. Afirmamos que a Retórica é a união entre estilo e argumentação, uma vez que, em discursos argumentativos, a forma e o conteúdo são inseparáveis. Em outras palavras, a forma é tão importante quanto o conteúdo do discurso. A forma é parte fundamental da argumentação.

A Retórica é uma arte que postula que a verdade é resultante do encontro de dois enunciados; é multidisciplinar, pois é um instrumento comum a filósofos, literatos, historiadores, políticos, publicitários, juristas, pregadores religiosos, ou seja, a quantos concerne a comunicação; é pluralista, porque é um instrumento neutro, utilizado nas mais diversas controvérsias, e que obriga cada uma das partes dialogantes a considerar os valores e as crenças veiculadas pelo discurso do outro.

Neste momento, há de lembrar o que consideramos como *discurso*: toda produção verbal, escrita, oral ou imagética, que tenha uma mensagem, um começo e um fim, e apresente alguma unidade de sentido. Um discurso incoerente, por exemplo, a fala de alguém embriagado, não faz parte do campo da Retórica.

A Retórica não é, portanto, uma arte aplicável a todos os discursos, mas somente àqueles dotados de uma unidade de sentido e que *argumentem*, visando *persuadir* o seu destinatário, tais como: um sermão, um folheto publicitário, um panfleto político, um tratado de filosofia, de teologia, de ciências humanas, um ensaio, um poema satírico, um poema épico, uma fábula, um pleito advocatício etc.

Você pode notar, então, que a maioria dos discursos entra no campo da Retórica. Sim, eis um fato. São poucos os tipos de discurso que escapam à Retórica, como, por exemplo, uma bula de remédio, um manual técnico (como montar tal coisa), uma ordem (do tipo: *é proibido conversar com o motorista*, e frases semelhantes). A Retórica, no que tange ao seu objeto, o discurso, entra em cena quando se trata de: persuadir, instruir, ensinar, agradar, comover, inventar uma solução para um conflito e estabelecer o verossímil numa questão.



Atende ao Objetivo 1

1. Chaim Perelman, um dos mais destacados estudiosos da Retórica do século XX, conta-nos que no romance *Tristram Shandy*, o autor, Laurence Sterne apresenta uma divertida passagem em que narra uma discussão entre os pais do protagonista, Tristram, antes do seu nascimento. O pai queria persuadir a mãe a aceitar os serviços de um parteiro, ao que esta se recusava obstinadamente. Leia a passagem e responda:

Fez valer os seus argumentos por todos os prismas; discutiu como cristão, como pagão, como marido, como pai, como patriota, como homem: a minha mãe só respondeu como mulher. Foi um duro jogo para ela: incapaz de adotar em combate tantas máscaras diversas, sustentava uma parte desigual, batendo-se como se fosse um contra sete (PERELMAN, 1987, p. 238).

Comente a passagem, buscando definir o que é a *Ars Rhetorica*.

Comentário

Na passagem, vemos como o pai do protagonista mudava o seu discurso na medida em que tentava persuadir sua mulher e ganhar sua causa (ou seja, convencê-la a aceitar o acompanhamento de um parteiro quando do nascimento do bebê). Decerto, cada um dos papéis que ele assume (cristão, pagão, marido, pai, patriota, homem) são papéis sociais que, por isso mesmo, correspondem a valores, a desejos, a necessidades e a ideais distintos. A cena descreve um embate retórico, no qual um personagem lança mão de recursos discursivos distintos, modulando a sua fala, com vistas a persuadir o seu “adversário”. Vemos, assim, o que é a Retórica: a arte do estilo e da argumentação discursiva, que entra em cena quando se trata de persuadir, de ensinar, de comover, de inventar, por meio da argumentação.

A *Ars Rhetorica* é, podemos dizer, a arte do diálogo. Há, então, que especificar o que devemos entender por arte. Este termo é polissêmico. Tradução latina do termo grego *techné*, *ars* designa tanto uma habilidade espontânea quanto uma competência adquirida por meio dos processos de ensino-aprendizagem. Em outras palavras, designa tanto a técnica quanto aquilo que a ultrapassa e liga-se ao “gênio” (no sentido renascentista) do criador. Em Retórica, quando se diz *arte*, os dois sentidos estão interligados, pois se é possível aprender as “técnicas de expressão e de comunicação” em qualquer ramo do pensamento e da atividade humana, as habilidades pessoais e intransferíveis são também muito importantes.

Vejamos algumas definições de Retórica. O orador ateniense Demóstenes (século IV a.C.), por exemplo, foi o primeiro a publicar discursos redigidos, destacando-se a *Terceira Filípica*, datada de 341 a.C., que foi pronunciada com o fito de alertar e mover os atenienses contra o perigo da perda da liberdade diante do avanço do rei Filipe da Macedônia, e é considerada uma das peças de elaboração retórica mais perfeita de todos os tempos.

Havia, porém, detratores da Retórica. Platão, por exemplo, no *Górgias*, fala da Retórica como “o poder de convencer, graças aos discursos (...) em não importa qual reunião de cidadãos” (GÓRGIAS, p. 452b-453b). Para Platão, a beleza do discurso e a verdade da razão são interdependentes e auto-inclusivos e, deste modo, não poderia existir um discurso belo que fosse falso, nem tampouco falso que fosse belo. É por esse motivo que rejeitava a Retórica (e toda a Sofística), posto que esta arte retórica se liga à argumentação, considerando a verdade como o que surge, ou melhor, manifesta-se, a partir da ação dos discursos.

Platão, coerente com sua dicotomia entre verdadeiro e falso, rejeita o verossímil que, para ele, pertence ao mundo da opinião (*doxa*), um mundo pleno de relativismo, mentira, ilusão etc. Há, contudo, um paradoxo em sua condenação da Retórica. Para repudiá-la, Platão não tem outro meio senão utilizar as mesmas técnicas que denigre. Quando analisamos os textos platônicos, percebemos que operam uma simples substituição formal da arte retórica, empregando processos retóricos a torto e a direito. Platão nega a Retórica fixada pelos oradores e desenvolvida pelos sofistas, mas erige, em seu lugar, uma retórica da beleza e da verdade das ideias, segundo as regras retóricas já consolidadas em sua época.

Já Aristóteles – que muitas vezes discordava dos ensinamentos do seu mestre e só admitia a existência de um mundo constituído por entes e animado por princípios de matéria e forma, substância e acidentes, ato e potência – detectou a imprecisão dos limites entre os pares antagônicos platônicos, tais como verdade e erro, beleza e fealdade, justiça e injustiça, bondade e maldade etc.

Desse modo, Aristóteles tinha uma apreciação da Retórica distinta de Platão, como vemos a seguir:

A retórica é útil, porque, tendo o verdadeiro e o justo mais força natural que os seus contrários, se os julgamentos não são proferidos como conviria, é necessariamente por sua única culpa que os litigantes (cuja causa é justa) são derrotados. Sua ignorância merece, pois, censura.

Ainda mais, conquanto possuíssemos a ciência mais exata, há certos homens que não seria fácil persuadir fazendo nossos discurso abeberar-se apenas nessa fonte: o discurso segundo a ciência pertence ao ensino, e é impossível empregá-lo aqui, onde as provas e os discursos (logous) devem necessariamente passar pelas noções comuns, como vimos em Tópicos, a respeito das reuniões com um auditório popular.

Ademais, é preciso ser capaz de persuadir dos prós e dos contras, como no silogismo dialético. Não para pôr os prós e os contras em prática – pois não se deve corromper pela persuasão! – mas para saber claramente quais são os fatos e para, caso alguém se valha de argumentos desonestos, estar em condições de refutá-lo. (...)

Além disso, se é vergonhoso não poder defender-se com o próprio corpo, seria absurdo que não houvesse vergonha em não poder defender-se com a palavra (logos), cujo uso é mais próprio do homem que o do corpo. (...)

Fica claro, pois, que, assim como a dialética, a retórica não pertence a um gênero definido de objetos, mas é tão universal quando aquela. Claro também que é útil. Claro, por fim, que sua função não é (somente) persuasiva, mas ver o que cada caso comporta de persuasivo. O mesmo se diga para todas as outras artes, pois tam-

pouco cabe à medicina dar saúde, porém fazer tudo o que for possível para curar o doente (ARISTÓTELES, *Ret.*, L. I, 2, p. 1.355a-b).

Aristóteles concebia um espaço neutro entre os elementos, definindo a Retórica como “a faculdade de descobrir, especulativamente, aquilo que, em cada caso, é apropriado para persuadir” (*Retórica*, I, 2, p. 25). Para ele, a arte retórica não se vincula a nenhum dos lados dos rígidos binômios platônicos, pois tanto pode levar a um lado como ao outro, dependendo não da própria arte (que não diz respeito nem à verdade, nem à mentira), mas dos enunciadores e de seu auditório ou público. Aliás, segundo o próprio Aristóteles, no início de sua *Ética a Nicômaco*:

(...) é próprio do homem culto e bem formado não exigir de cada ciência particular um grau de precisão incompatível com a natureza de seu conteúdo, pois, do contrário, poder-se-iam esperar do matemático argumentos simplesmente persuasivos e, do orador, demonstrações cabais (EN, p. 1094b).



Atende ao Objetivo 1

2. Segundo Perelman,

Querer persuadir um auditor significa, antes de mais, reconhecer-lhe as capacidades e as qualidades de um ser com o qual a comunicação é possível e, em seguida, renunciar a dar-lhe ordens que expressem uma simples relação de força, mas sim procurar ganhar a sua adesão intelectual. Não se pode persuadir um auditório senão tendo em conta as suas reações, de modo a adaptar o seu discurso a estas reações. O discurso argumentativo não

.....

é um monólogo onde não existe qualquer preocupação em relação aos outros. O que vaticina sem se preocupar com o seu auditório assemelha-se a um alienado, estranho ao mundo e à sociedade (...). De fato, querer persuadir alguém é, à partida, não partir do princípio que tudo o que se irá dizer será aceite como a “palavra do Evangelho” (1987, p. 235).

Comente a passagem de Perelman, designadamente no que tange às relações entre a argumentação e a comunicação.

Comentário

A *Ars Rhetorica*, como vimos, é essencialmente a arte do diálogo, da comunicação, da discussão, na qual os argumentos vão sendo dispostos a partir do contato entre os sujeitos dialogantes, ou do contato entre um orador (ou emissor) e um auditório (ou destinatário). Essa arte não lida com demonstrações cabais, de tipo puramente formal, não lida com “verdades” sobrenaturais ou matemáticas. Para argumentar, e conseqüentemente comunicar, é preciso estar plenamente no mundo, estar entre os seres humanos, pois toda a argumentação é pessoal e dirige-se a pessoas, com toda a carga intelectual e emotiva que as interações interpessoais simultaneamente comportam.



Antes que Aristóteles tivesse escrito sua monumental obra, a *Retórica*, os romanos já tinham uma longa tradição de oratória, sem que houvesse uma sistematização teórica. Esta última foi herdada dos gregos e adaptada às realidades romanas. Em Roma, a Retórica era uma das principais disciplinas de estudo e o orador gozava de grande prestígio, em todos os sentidos (BELTRÃO, 2007). Os mais famosos oradores romanos, Cícero e Quintiliano, escreveram tratados, desenvolvendo as técnicas da Retórica que, nos séculos que tradicionalmente denominamos “medievais”, era uma das *artes liberales*, como vimos na Aula 11, fazendo parte do *trivium*, ao lado da Gramática e da Dialética.



Figura 19.2: Ilustrações de Manuscrito da Biblioteca de Salzburg (M. III, 36) – *Rhetorica et Tullius* (Marco Túlio Cícero). Século XV.

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Unibibliotek_Salzburg_Artes_liberales_Retorica.jpg

Podemos perceber a importância da *ars rhetorica* para a tradição literária e política ocidental, importância reiterada durante os séculos que correspondem ao que chamamos “Renascimento”, dado a sua relevância na constituição do Humanismo renascentista. Destacamos, neste quesito, os tratados de Gianfrancesco Guicciardini e Nicolau Maquiavel, na política; Leon Alberti e Giorgio Vasari, na política e nas artes visuais, dentre outros que você conheceu na Aula 12.

No século XVII, porém, ocorreu uma reviravolta no prestígio da Retórica. Vejamos o que nos diz David Wellbery sobre esta questão:

A Retórica é a arte da tomada de posição no discurso. As platéias são caracterizadas por status, idade, temperamento, educação e assim por diante. Os oradores são apresentadores que se adaptam às ocasiões com o fim de ganhar ou manter posição. Assim, a ligação da Retórica clássica com o próprio discurso, (...), indica o lugar da Retórica nos sistemas sociais que com tanta força institucionalizaram suas doutrinas: a democracia da cidade-estado e suas versões republicanas, bem como a aristocracia. A hegemonia cultural da Retórica como prática do discurso, como doutrina que codifica essa prática e como veículo da memória cultural, está fundamentada nas estruturas sociais do mundo pré-moderno. Concebida em seus termos mais amplos, a deposição da Retórica coincide com aquele longo e árduo processo histórico que é freqüentemente chamado modernização (1998, p. 15).

Com a consolidação da ciência moderna e do pensamento mecanicista, a Retórica, que estudava as formas de argumentação e a persuasão, foi cada vez mais negligenciada em favor de uma crença na “verdade como certeza” e no *cogito* cartesiano:

A tendência antirretórica da modernização transparece em primeiro lugar no Iluminismo. A característica geral do Iluminismo que se contrapõe à tradição retórica herdada é o desenvolvimento, em vários domínios, de uma forma de discurso concebida como neutra, sem posição e transparente. Em parte alguma essa tendência fica mais visível do que no surgimento da ciência (...). Desde o início, a ciência se firmava na convenção de uma descrição supostamente verdadeira e não distorcida – isto é, a-retórica – de estados de coisas naturais. O *Novum organum*, de Bacon, um dos textos fundamentais do pensamento científico moderno, ataca de diversas maneiras as práticas da Retórica. A crítica dos *idoli fori*, os ídolos do mercado, evidencia, em particular, este aspecto do programa de Bacon: sua denúncia das ilusões que contêm um discurso que só é medido por seu apelo persuasivo dentro dos contextos mutáveis dos caprichos populares, antagonismos e manobras pelo poder (...) (WELLBERY, 1998, p. 15).

Descartes é figura central neste ponto. No prólogo da sua “autobiografia intelectual”, o *Discurso do Método*, ele escreveu:

Eu apreciava muito a eloquência e era apaixonado por poesia, mas achava que uma e outra eram dons do espírito, e não frutos do estudo. Aqueles que têm raciocínio mais forte e que digerem melhor seus pensamentos, para torná-los claros e inteligíveis, são os que sempre conseguem persuadir melhor daquilo que propõem, ainda que só falassem baixo bretão e nunca tivessem aprendido retórica (1987, p. 30-33).

Observe que, neste pequeno trecho, o autor segue rigorosamente as regras da Retórica para dela escarnecer. Ressaltamos que Descartes não estava defendendo somente a “verdade” do seu novo método, mas estava em plena luta política contra o latim, veículo do

saber oficial veiculado pela Igreja Católica, em favor das línguas vulgares (o “baixo bretão” do trecho). Vituperar a arte retórica era uma contrapartida (retórica) para rejeitar o latim da Igreja e, conseqüentemente, os saberes instituídos, que ele desejava substituir pelo seu novo “método”. Novamente, segundo Wellbery:

(...) Descartes rejeita como inúteis e vazios não só a doutrina e a prática da Retórica, mas também o ensino da poesia como habilidade retórica. (...) O *cogito* cartesiano inaugurou o discurso filosófico e cultural centrado no sujeito que viria a encontrar seu ápice no pensamento romântico (a síntese transcendental de Kant, ..., a noção de substância enquanto sujeito de Hegel etc.). O *cogito*, o fundamento inquebrantável da certeza, gera ao mesmo tempo o sujeito impessoal ou abstrato da ciência e o sujeito criativo, autoformador do Romantismo. Uma vez que essas funções subjetivas tomaram o comando do campo do discurso e da representação, a Retórica não pôde mais manter sua predominância cultural (1998, p. 18-19).

Descartes, então, que rejeitava a Retórica, vilipendiando a arte da persuasão, dela se utilizava com o fito de persuadir seus leitores da “verdade” de sua teoria. Vejamos uma passagem, na qual ele usa uma das principais formas de raciocínio retórico, a metáfora: “Como um homem que caminha sozinho e nas trevas, eu resolvi andar tão lentamente e usar tanta circunspecção em todas as coisas que, embora avançasse muito pouco, ao menos evitaria cair” (1987, p. 141).

A metáfora do conhecimento como um caminho que se percorre, e do sábio como um viajante é tão antiga quanto Homero. Com ela, Descartes expressa aquilo que acreditava ser a busca do conhecimento: um esforço solitário, em que o sábio avança sozinho, sem ajuda de ninguém, nem dos antigos, nem dos modernos. O *cogito* cartesiano seria exatamente isso, ou não? Um sujeito autocentrado e solitário diante do mundo, que supostamente

rompe com a tradição. Mas, uma leitura retórica simples do trecho revela-nos as intenções do autor. No parágrafo pleno de metáforas que transcrevemos acima, vemos a luta do filósofo contra os saberes e poderes instituídos, buscando instaurar um novo saber e um novo poder por meio da persuasão.

A rejeição (aparente) da Retórica por Descartes foi muito eficaz e fez escola. Outros filósofos, buscando um saber “seguro” e “verdadeiro”, seguiram a senda cartesiana, escrevendo seus textos e tratados com base nas regras retóricas, mas rejeitando-a explicitamente em nome de um “verdadeiro saber”. Vejamos a definição da Retórica por um dos principais nomes do Iluminismo, Immanuel Kant:

A Retórica, na medida em que significa arte da persuasão, isto é, de iludir com uma bela aparência (*ars oratoria*), e não mera elegância no discurso (eloquência e estilo), é uma dialética que toma de empréstimo da poesia somente o necessário para colocar as mentes ao lado do orador antes de elas terem formado um juízo e privá-las, assim, de sua liberdade; não pode, portanto, ser recomendada nem para os tribunais nem para o púlpito. Pois, se estamos lidando com o direito civil, com os direitos individuais das pessoas ou com a instrução duradoura ou a determinação das mentes das pessoas em relação ao conhecimento exato e à observação conscienciosa do seu dever, é indigno de ofício tão importante permitir que apareçam traços de qualquer exuberância de engenho e da faculdade da imaginação, e menos ainda traços da arte de convencer as pessoas através da conversa e cativá-las para vantagem de quem quer que seja. Pois embora essa arte às vezes possa ser dirigida para projetos legítimos e dignos de aplauso, torna-se questionável quando, dessa maneira, máximas e disposições são subjetivamente pervertidas, embora a ação possa objetivamente ser legal. Não basta fazer o que é justo; mas executá-lo também pela única razão de que é justo (1995, p. 171).

Mais um discurso perfeitamente retórico contra a Retórica, que oradores como Cícero e Górgias provavelmente aplaudiriam de pé! E o Romantismo, associado ao Iluminismo, trouxe consigo uma transformação cultural que trabalhou no sentido de institucionalizar uma involução da Retórica. O fundamento da Retórica era, podemos dizer, internacional, pois estava ligado à língua latina, na qual era ministrado o ensino formal em toda a Europa e nos países europeizados. Assim,

a destruição romântica da Retórica se associa ao surgimento do moderno Estado-nação. A identidade nacional se baseava na identidade lingüística do Volk; as línguas nacionais substituíram o *koiné* latino internacional, cortando da consciência cívica e cultural suas raízes romanas. A universalidade da *res publica* literária foi abalada pela proliferação de leitores públicos dos vernáculos e a *traditio* clássica cedeu sua preeminência às tradições históricas nacionais. Talvez o territorialismo ansioso, tão comum hoje nos departamentos de estudos das universidades, seja uma última defesa desesperada da organização romântica do mundo das letras segundo linhas históricas nacionais (WELLBERY, 1998, p. 27).

A modernidade rejeitou a Retórica, com base em seus novos fundamentos intelectuais e políticos. Durante muito tempo, portanto, a Retórica foi destituída de seu lugar, assim como foi acusada de irracionalidade, de artificialismo e, mesmo de falsificar a “verdade”, isto é, a verdade cartesiana, a tal ponto que Retórica é, para o senso comum, sinônimo de “embuste”, “empolamento”, “afetação” etc.

Ocorre que, em fins do século XIX, as certezas do sujeito moderno foram abaladas. A partir da renovação dos estudos da linguagem e do discurso, diversos pensadores começaram a reconsiderar a visão negativa da Retórica. Dentre eles, Wellbery destaca a importância de Nietzsche:

Em parte alguma fica mais evidente a mudança modernista no significado da retórica do que em Nietzsche, o filósofo paradigmático da modernidade e da pós-modernidade. Agudamente consciente da condição da linguagem na cultura de massas, Nietzsche inaugurou a agenda para a reconceitualização modernista da retórica e abriu aquele campo geral dentro do qual as diversas formas de investigação retórica na cena contemporânea formulam seus programas individuais (1998, p. 31-32).

Aos poucos, então, e na medida que os fundamentos intelectuais da modernidade foram sendo abalados um a um, a Retórica recuperava sua dignidade intelectual e filosófica.

(...) a Retórica voltou. No decorrer deste século (i.e., do século XX), ela adquiriu renovada importância teórica e prática, e mais recentemente tornou-se foco explícito de investigação em diversos domínios. Como é possível isso: como pôde a Retórica voltar depois de ter sido tão completamente descolada do nosso horizonte cultural? Propomos, como idéia central, que essa repetição da tradição retórica se dá quando as cinco coordenadas de impossibilidade da Retórica são elas mesmas eliminadas, quando um novo espaço cultural e discursivo se molda, não mais definido por objetivismo, subjetivismo, liberalismo, alfabetização e nacionalismo. A transformação cultural modernista, em outras palavras, é acompanhada por um retorno da Retórica precisamente porque acaba com a predominância cultural dessas cinco tendências. Dessa perspectiva, o modernismo (concebido como um abrangente período sociocultural) apresenta uma imagem invertida das premissas culturais anti-retóricas que organizaram cada vez mais a produção do discurso do século XVII em diante (WELLBERY, 1998, p. 29).

Sintetizemos tais alterações, ocorridas no século XX, que levaram ao retorno da Retórica, seguindo as cinco tendências da modernidade apontadas por Wellbery:

1. *Objetivismo* – o pensamento moderno, desde Descartes, pautou-se na crença de que o discurso científico seria “neuro” e falaria do ponto de vista “universal”. Em outras palavras, o discurso científico seria “objetivo”. Mas, no século XX, assistiu-se ao desmoronamento desse ideal e perdeu-se a fé na neutralidade e objetividade do discurso científico. O século XX viu ruir qualquer tipo de padrão confiável de neutralidade e reconheceu uma carga de teoria em toda e qualquer proposição. A própria ciência passou a ser vista não como uma descoberta de fatos, mas como uma série de construções discursivas realizadas no seio de paradigmas conceituais mais ou menos consensuais.

2. *Subjetivismo* – se o pensamento moderno se pautava na crença na subjetividade, com os valores de “expressão individual” e de “gênio” definindo o domínio artístico e literário, as tendências literárias do século XX (por exemplo, o surrealismo ou o anonimato de Kafka) fizeram desmoronar os valores de expressão e criatividade individuais. Nietzsche e Heidegger, por sua vez, afirmaram que longe de formar um mundo a partir de si, o sujeito é lançado no mundo e não é soberano nem homogêneo. A psicanálise freudiana, a linguística e o materialismo foram outros momentos de descentramento do sujeito, revelando padrões e forças impessoais na ação humana.

3. *Liberalismo* – o liberalismo político e econômico moderno – segundo o qual existiriam sujeitos racionais, individuais dentro da esfera pública, cada qual contribuindo com sua parte (individual) para o debate político e para o mercado – foi desmantelado na nova sociedade de massas e sob as novas formas de trocas políticas e econômicas. A publicidade, a propaganda, as relações públicas etc. trouxeram à tona o sujeito coletivo que é a *opinião pública*; as artes, as ciências, a política, a economia, enfim, tornaram-se forças discursivas e, como tais, sempre tendenciosas e jamais neutras.

4. *Alfabetização* – com este termo, indica-se o papel da imprensa no mundo moderno, que teria destronado a centralidade do modelo oratório da comunicação que caracterizaria a cultura ocidental até o Renascimento. Com a imprensa, as pessoas foram alfabetizadas e a cultura europeia ou europeizada culta centrou-se na linguagem escrita como meio principal de divulgação de suas ideias. No século XX, porém, novos meios retiraram do livro e da palavra escrita a sua função central de acesso à cultura. O cinema, a televisão, a reprodução fonográfica, o computador, a internet etc. fizeram com que a cultura escrita impressa fosse somente uma das formas de informação e não a forma principal.

5. *Nacionalismo* – se, no século XIX, o Estado-nação reinava imperturbável como unidade política central e padrão de compreensão cultural, levando consigo línguas nacionais padronizadas, assistimos, após a segunda metade do século XX, ao abandono do modelo de língua nacional. O padrão cultural de fins do século XX e de hoje em dia é poliglota, não só no que tange às línguas nacionais, mas também no uso de dialetos, idioletos e socioletos. Daí o interesse pelo fenômeno da tradução e o *boom* da Hermenêutica. A dispersão dos padrões únicos linguísticos acompanha o desmantelamento do Estado-nação, abalando a ideia da identidade nacional e da própria história nacional. Se a crença na ideia da univocidade das culturas nacionais entra em colapso, a *res publica literaria*, ou seja, o internacionalismo da tradição retórica entra novamente em cena.

A Retórica, desse modo, seja sob uma ótica formal, seja sob seu aspecto persuasivo, voltou à cena intelectual. Desse modo, é importante conhecer seus elementos básicos, mesmo que de modo sucinto, na segunda seção desta aula.

Comentário

O pensamento filosófico moderno, que teve como base as premissas do racionalismo e do empirismo, sonhou com um sujeito do conhecimento autocentrado, senhor absoluto de si mesmo e da razão, cujo conhecimento seria “objetivo”, “neutro” e “verdadeiro”. Ao mesmo tempo, suas contrapartidas literária, econômica e política, o Romantismo, o Liberalismo e o Nacionalismo propugnavam uma luta ferrenha contra o internacionalismo da tradição clássica, em favor do “livre mercado”, do “espírito do povo” e do “Estado-nação”. Esses elementos combinados foram unânimes na rejeição da Retórica, instrumento *par excellence* da traditio. A modernidade sonhou com um conhecimento verdadeiro e, por isso mesmo, como nos diz Reboul, “desconfiava da linguagem”, posto que a Retórica é um “veículo neutro de uma verdade independente dela”. Com a erosão das crenças que embasavam o pensamento moderno (a crise das cinco tendências apontadas por Wellbery), o interesse pela linguagem e por todo o campo do discurso, a *ars rhetorica* – mesmo que “disfarçada” sob novos nomes – foi retomada, renovada e ampliada.

O sistema retórico

O discurso é um tirano poderosíssimo; esse elemento material de pequenez extrema e totalmente invisível alça à plenitude as obras divinas: porque a palavra pode pôr fim ao medo, dissipar a tristeza, estimular a alegria, aumentar a piedade

(Górgias, Elogio de Helena)

Em sentido lato, Retórica e Poética são correlatas, mas cremos que, neste momento – e com a finalidade de apresentar elementos introdutórios à Retórica – é interessante para nós insistirmos na definição aristotélica da Retórica como a faculdade de ver o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão. Traduzindo a definição de Aristóteles para o nosso vocabulário, diríamos que trataremos agora da Retórica como uma modalidade discursiva geral, capaz de ser aplicada a várias disciplinas, posto que nela

predomina a *forma* (por exemplo, a gramática e a dialética), e não o *conteúdo* (BARILLI, 1987, p. 11).

A Retórica permite-nos persuadir por meio do discurso, excluindo as experiências empíricas e a violência. Em outras palavras, trata-se de ganhar a adesão emocional ou intelectual do público por meio do uso da argumentação. De fato, a Retórica não se preocupa com o verdadeiro e com o falso. A verdade ou falsidade de uma proposição é uma questão secundária para a Retórica, pois trata-se aqui da *forma* e não do *conteúdo* do discurso. Segundo Renato Barilli,

As coisas são bem diversas se partirmos do pressuposto de que, pelo menos no universo das ocupações humanas, não existe “verdade” segura e unívoca que possa triunfar; existem unicamente argumentos mais ou menos convincentes (1987, p. 15).

Tendo como premissas que a Retórica é a arte do estilo e da argumentação discursiva, e que a sua função primeira é persuadir pela argumentação, começaremos a nossa abordagem do sistema retórico segundo uma de suas regras, ou seja, começaremos apresentando alguns exemplos. Para tal, leia atentamente os dois textos a seguir.

Texto 1:

Imagine uma muralha na noite. A certa altura, uma janela. Barras na janela. Uma das barras serrada. Lençóis amarrados com nós ao longo do muro. Um homem pendurado nos lençóis. Imagine o medo. Imagine agora um bosque. A corrida desenfreada do homem entre as árvores. Seu desaparecimento na noite.

Texto 2:

A brasileira Maureen Maggi conquistou a segunda medalha de ouro para o Brasil nas Olimpíadas de 2008. A atleta fez sua melhor marca ao saltar 7,04m em Pequim. Em esportes individuais, foi a primeira medalha olímpica conquistada por uma mulher brasileira.

Podemos perceber, com clareza, que a narrativa do primeiro texto é dramática e que poderia estar inserida num romance literário. Seu procedimento articula a apreensão do sentido segundo um percurso estratificado em camadas relativamente homogêneas, gerando a significação do texto. O segundo texto, por sua vez, é nitidamente uma narrativa de jornal diário. Nele, vemos sentenças simples, dispostas de modo a informar “objetivamente” ao leitor que algo ocorreu.

À primeira vista, uma obra dramática parece diferir totalmente de uma narrativa de jornal; a primeira emana de uma criação fabuladora, a segunda é comandada dia a dia pelo acontecimento. Na primeira, o “suspense” é manipulado, na segunda, aparece inteiramente dado. Mas, no instante em que o acontecimento é apresentado, que é lido por nós, o “vivido”, o “ocorrido” transmuta-se em “representado”, e o dado circunstancial é também, como no primeiro texto, apreendido segundo as “categorias” da narrativa. Quando percebemos isso, estamos nos movendo no terreno da Retórica. Vamos a outro exemplo.

Maria é uma publicitária e precisa preparar uma campanha para uma nova marca de perfumes. Como e por onde começar? Em primeiro lugar, ela precisa compreender o assunto de que irá tratar, logo deverá imediatamente *estudar seu objeto e reunir todos os argumentos possíveis* para fazer sua campanha publicitária. Mas não basta conhecer seu produto, assim como não basta contratar os melhores programadores visuais, fotógrafos etc. Para fazê-la, é imprescindível saber *a que público se destina* a campanha. Assim, ela precisará de especialistas em psicologia social, em con-

sumo, e por aí vai. Conhecido o perfil do público-alvo do produto, ela precisará *dispor esses argumentos em ordem* para, só então, *redigir ou desenhar* sua campanha; finalmente, Maria deverá *apresentar* aquilo que produziu o melhor possível, passando à ação.

Assim, antes de compor um discurso – seja ele uma defesa judiciária, um trabalho acadêmico, uma campanha publicitária, um sermão religioso, um romance literário etc. – é necessário saber sobre o *quê* ele deverá versar. Do mesmo modo, é preciso saber *a quem* se destina. Depois, é preciso *reunir* dados e elementos diversos, assim como é imprescindível organizá-los numa ordem adequada à sua finalidade. Tudo isso feito, é possível passar à redação do discurso e, só depois, à sua apresentação.

A arte da Retórica compõe, então, um sistema dividido em quatro partes: a *invenção (inventio)*, a *disposição (dispositio)*, a *elocução (elocutio)* e a *ação (actio)*, cujas linhas gerais vamos conhecer agora.

Em primeiro lugar, a *invenção*, termo pelo qual os romanos traduziram a *heurésis* grega. Trata-se de uma etapa cognitiva de pesquisa, metodicamente conduzida. Destaque-se que o termo “invenção” não quer dizer aqui “criar”, mas sim “encontrar”, “descobrir”. Este sentido, pouco usual na fala cotidiana atual, pode ser percebido com clareza em um de seus termos derivados: “inventário”. O orador tem de descobrir os argumentos e os meios para persuadir, de acordo com o tema do seu discurso. Nesta fase, o orador tem de reter os melhores argumentos, em função do caso e das circunstâncias da enunciação.

A *disposição* (em grego, *táxis*) é a ordenação dos argumentos, da qual deve resultar uma boa organização interna do discurso. É, portanto, a etapa da planificação textual, ou seja, a organização da sucessão dos argumentos e das partes do discurso. As duas primeiras etapas retóricas são de ordem linguístico-cognitiva. Vejamos as outras:

A *elocução* (em grego, *lexis*), diz respeito à palavra e ao estilo do discurso. É aqui que entram figuras de retórica como a metáfora, a metonímia e outras, das quais falaremos brevemente um pouco mais adiante. Em suma, é o momento da colocação do discurso em palavras e frases, no qual o discurso toma forma em uma língua e em um estilo.

E a *ação* (em grego, *hypocrisis*) é a efetivação, a realização do discurso, com tudo que ele tem direito, ou seja, efeitos de voz, gestos e outros elementos visuais. Podemos dizer que este é o momento da *performance*, da espetacularização do discurso.

Por esse processo, chega-se ao “produto” final: o discurso. E todo discurso se articula em partes, tradicionalmente chamadas de *exórdio*, *narração*, *argumentação* e *conclusão*.

O *exórdio* (introdução ou proêmio) é a parte inicial de qualquer discurso. Sua função é fática: trata-se do momento de tentar tornar o auditório (ou os espectadores) benevolente e atento. Há várias maneiras de iniciar um discurso, desde as mais cuidadosas até as mais espetaculares. Um dos mais famosos *exórdios* é o *ex abrupto* de Marco Túlio Cícero na *II Catilinária*: “Até quando, Catilina, abusarás de nossa paciência?” (CÍCERO, *II Cat.* 1). Pois é, há toda uma arte para fazer-se ouvir em lugares públicos.



Figura 19.3: O orador Cícero discursa no Senado contra Catilina, afresco de Cesare Maccari (1840-1919). No afresco, Catilina surge à direita da tela, sentado sozinho e visivelmente aborrecido, enquanto os demais senadores dele se afastam. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Maccari-Cicero.jpg>

A *narração* (ou *diegesis*, em grego), é a exposição dos fatos. No caso do discurso judiciário, uma boa narração é clara, breve e é crível. É clara porque organiza os fatos, geralmente de modo cronológico, usando *flashbacks* ou outros recursos linguísticos. É breve porque elimina tudo o que seja inútil, ou seja, tudo o que não contribua para a causa que se quer apresentar. E tem credibilidade porque organiza os fatos de modo a fazer sua sequência parecer verossímil. No discurso deliberativo, a narração, em geral, liga-se a exemplos de casos correlatos. No demonstrativo, a narração é tão importante que se torna, muitas vezes, mais ampla do que a argumentação, tornando-se plena de exemplos que ilustram aquilo que se quer provar.

A *argumentação*, de certo modo, é a parte central de um discurso, mas todas as partes desempenham seu papel. A argumentação tem seu fundamento na exposição dos pontos da questão e das posições do orador perante elas, compreendendo duas partes: a *confirmação* da posição defendida e a *refutação* da posição contrária. Em suma, a argumentação orienta-se pelos valores e interesses defendidos no discurso.

Vamos conhecer, então, os tipos de discursos. A boa escolha do tipo de discurso tem de levar em conta aquilo que convém a cada tema ou assunto, o que determinará em grande parte a interpretação do discurso.

Desde a Antiguidade, classificou-se os gêneros discursivos em três tipos: o *judiciário*, o *deliberativo* e o *demonstrativo*, e Aristóteles nos explica que são três tipos porque há três espécies gerais de auditório (*Ret.* 1.356a). Quem compõe um discurso tem de levar em consideração o fato de que não falamos da mesma maneira a públicos distintos.

Uma conversa com amigos em torno de uma mesa de bar não é o mesmo que proferir uma palestra diante de um auditório. Assim, o orador tem de se adaptar às características de seu auditório. O discurso judiciário tem como auditório, por exemplo, um

tribunal; o deliberativo, uma assembleia, um senado, uma reunião de condomínio etc.; o demonstrativo (epidítico) tem, como auditório, espectadores em geral.

Segundo Aristóteles, os diferentes gêneros do discurso também distinguem-se pelo tempo verbal: o discurso judiciário se refere ao passado, pois trata de esclarecer, qualificar e julgar algo passado. O discurso deliberativo refere-se ao futuro, tratando-se de decidir ou planejar coisas que ainda não ocorreram ou que ainda não existem. E o demonstrativo (ou epidítico) refere-se ao presente, pois mesmo que tudo o que falemos e façamos no presente faça referência ao passado e ao futuro, ou, no vocabulário de Agostinho de Hipona, à *memória* e à *expectativa* (*Conf. L. XI*), visa a algo que está ocorrendo em seu próprio presente, como uma conversa entre amigos num bar, na qual é frequente o uso do exagero, da *amplificação* como argumento.

Além disso, a axiologia (isto é, os valores) que serve de guia para esses gêneros também não é igual. O discurso judiciário diz respeito à escolha entre o justo e o injusto (vemos, então, que se liga diretamente a um sistema moral específico); o deliberativo, ao útil e ao nocivo (útil para quem? Nocivo para quem?) e o demonstrativo é inspirado por valores como o nobre e o vil (no vocabulário aristotélico, *ariston* e *kalon*). Nobre e vil correspondem a pares antitéticos que usamos com muita frequência: bonito/feio; bom/mau. Cabe aqui uma ressalva: como podemos facilmente perceber, a axiologia diz respeito – e funciona só e somente só em relação – a uma cultura particular. Daí, os discursos são sempre *contextualizados*.

Tabela 19.1: Os gêneros do discurso (segundo Aristóteles)

	Auditório	Tempo	Ato	Axiologia	Argumento-tipo
Judiciário	Juízes	Passado	Acusar/ defender	Justo/injusto	Entimema (dedutivo)
Deliberativo	Assembleia	Futuro	Aconselhar/ desaconselhar	Útil/nocivo	Exemplo (indutivo)
Demonstrativo (epidítico)	Espectador	Presente	Louvar/ censurar	Nobre/vil	Amplificação

As funções da Retórica

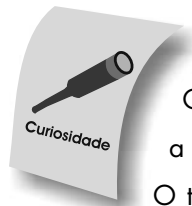
Ressaltamos que entendemos, neste momento, a Retórica com o sentido original que lhe deu Aristóteles: uma arte que se deve apoiar, para fundamentar raciocínios convincentes, sobre os *endoxa*, isto é, sobre as coisas que a maioria das pessoas de um determinado grupo social, num determinado tempo e lugar, pensa.

Podemos dizer que a *primeira função* da Retórica se liga a uma das suas definições possíveis: *a arte de persuadir*. Temos dois termos nesta definição: *arte e persuadir*. O vocábulo latino *ars*, como você já viu, traduzia o grego *techné*, e tanto em grego quanto em latim o termo é ambíguo. *Ars* e *techné* designam tanto uma habilidade espontânea, inata, quanto uma competência que pode ser adquirida por meio do ensino e do treinamento. O termo *persuadir*, por sua vez, tem origem na palavra *suada*, que gerou, no latim clássico, *suavis* (suave, para nós) e *suasoria* (persuasão). A Retórica, portanto, diz respeito ao discurso persuasivo. Mas o que é persuadir? Persuadir é, em linhas gerais, fazer alguém acreditar em algo. O uso comum, contudo, usa o termo de distintas maneiras. Vejamos um exemplo nas frases a seguir:

1. Maria persuadiu-me de que jiló faz bem à saúde.
2. Maria persuadiu-me a comer jiló.

Há uma distinção muito importante nas frases, que pode nos ajudar a compreender a Retórica, pois na frase (1), Maria me fez crer em alguma coisa, enquanto em (2), ela me levou a fazer alguma coisa, e não fica claro se acredito nela ou não. Se Maria falou uma frase que me levou a crer que jiló faz bem, e eu comi o jiló, Maria se moveu no âmbito da Retórica. Se Maria, contudo, levou-me a comer jiló por ameaça ou alguma promessa de recompensa, não é Retórica. Através de promessa ou ameaça, pode-se levar alguém a fazer algo, mas só a partir da *argumentação*, leva-se alguém a acreditar em algo. A promessa e a ameaça podem ser eficazes, mas não são retóricas.

Como você pode perceber, *argumentação* é a palavra-chave na Retórica. E os meios de *argumentação* da Retórica são tanto racionais quanto afetivos. Aliás, a Retórica não divide as coisas de modo radical e diz que alguns meios são mais racionais, enquanto outros são mais afetivos, pois razão e sentimentos são inseparáveis em nossas vidas. Em Retórica, razão e afetividade são inseparáveis. Os meios da razão, do *logos*, são os *argumentos* e os meios da afetividade são o *ethos* e o *páthos*, pois são três os tipos de efeitos pretendidos pelo discurso (chamados “efeitos perlocutórios”): *agradar*, pela imagem que o orador projeta de si mesmo em seu discurso, ou *ethos*; *informar* e *convencer*, pela lógica de sua narrativa e de sua argumentação, ou *logos*; e *comover*, pelo *páthos*, ou seja, os sentimentos que o discurso consegue inspirar ou despertar em seu auditório.



O termo *argumento* só se popularizou no século XIX, a partir de aplicações na publicidade e nas vendas.

O termo, porém, é usado em três domínios principais: na Lógica, na Literatura e na Retórica.

Na Lógica, *argumento* corresponde a um termo designativo, ou um dos “lugares vazios” ou *variáveis* ($x, y, z...$) associados a uma função. Na Gramática, essa função lógica corresponde ao verbo (que pode ser o núcleo do predicado da frase). Por exemplo, o verbo “dar” corresponde a um predicado com três argumentos, do tipo $x dá y a z$. Por meio da substituição das variáveis por nomes de objetos, obtém-se uma proposição: *João dá uma maçã a Pedro*; proposição que pode ser verdadeira ou falsa.

Na Literatura, *argumento* corresponde à sinopse, ao plano, ao “fio condutor” da intriga.

Na Retórica, a teoria argumentativa distingue, tradicionalmente, três tipos de argumentos: *éticos*, *patéticos* e *lógicos*.

Os argumentos éticos são aqueles ligados ao *ethos*, à autoridade e à pessoa do orador.

Os patéticos estão ligados ao *páthos*, à ordem emocional, e podem agir nos registros semióticos e não verbais.

Os lógicos são argumentos proposicionais. Trata-se de enunciados verossímeis que exprimem uma razão que dá autoridade a uma proposição controversa, com estatuto de conclusão.

A razão lida com os *argumentos* que são tradicionalmente classificados em dois tipos: aqueles que se vinculam ao raciocínio silogístico (*entimemas*) e aqueles que se ligam ao *exemplo*. O silogismo é menos afetivo e mais racional do que o exemplo, e podemos dizer que o primeiro visa a um público especializado, enquanto o segundo dirige-se ao grande público, apesar de discursos

especializados serem plenos de exemplos e de discursos, por exemplo, dos *mass media*, usarem recorrentemente silogismos. Os entimemas baseiam-se em premissas prováveis e são dedutivos. Nos exemplos, a partir de fatos passados conclui-se o futuro, portanto, são indutivos.



As premissas prováveis dos entimemas são de três tipos:

a) *Eikota* (verossimilhança). Exemplo: *Um pai ama o filho.*

b) Indícios seguros. Exemplo: *Uma mulher que ama tem um filho.*

c) Indícios simples. Exemplo: *Há cinzas, houve fogo.*

O entimema lida com apenas duas proposições, uma é a premissa, a outra, a conclusão. Por meio de conectores, estabelece relações lógicas de dependência entre as proposições. Observe as seguintes frases:

(1) *Não consegui chegar na hora certa, pois o trânsito de Copacabana é muito intenso.*

(2) *Conseguir chegar na hora certa; logo, sou responsável.*

(3) *Se você não conseguir chegar na hora certa, receberá falta no trabalho.*

(4) *João foi ao cinema, enquanto Pedro lavava a louça do jantar.*

Quando falamos, usamos vários tipos de argumentos e, para se chegar a estabelecer ou defender uma ideia, usamos provas, que se baseiam, geralmente, em conhecimentos gerais *a priori* e estruturam-se em silogismos e variações. Na frase (1), *Não consegui chegar na hora certa, pois o trânsito de Copacabana é muito intenso*, podemos estabelecer o seguinte silogismo simples:

Com o trânsito intenso não se consegue chegar na hora certa.
 O trânsito de Copacabana é intenso.
 ∴ Em Copacabana, não se consegue chegar na hora certa.

O que não quer dizer que as pessoas em Copacabana estejam sempre atrasadas, nem que o motivo do atraso tenha sido, de fato, o trânsito. Vejamos a frase (2): *Conseguir chegar na hora certa; logo, sou responsável*. Tal frase não estabelece, como a primeira, uma relação causal simples, mas gera uma *conclusão* a partir de uma série de cadeias lógicas (denominadas *sorites*), que se apoia em conhecimentos do senso comum. Neste caso, temos de estabelecer dois silogismos para conseguir chegar à conclusão:

Primeiro silogismo:

Quem chega na hora certa é uma pessoa pontual.
 Eu consegui chegar na hora certa.
 ∴ Eu sou pontual.

Segundo silogismo:

Toda pessoa pontual é responsável.
 Eu sou pontual.
 ∴ Eu sou responsável.

Quem pode realmente garantir que o sujeito da frase seja responsável? Ninguém! Mas este é um tipo de argumento popularíssimo na nossa fala cotidiana, na publicidade e nas campanhas eleitorais. Já a frase (3), *Se você não conseguir chegar na hora certa, receberá falta no trabalho, com sua estrutura "se p, então q", é uma condicional hipotética, pois não é uma conclusão necessária, e a frase (4), João foi ao cinema, enquanto Pedro lavava a louça do jantar, cuja estrutura cria um contraste entre duas posições, pode levar muita gente a acreditar que João tem pouca consideração por Pedro e o deixa sozinho cuidando da casa. Mas, e se soubéssemos que João trabalha na bilheteria do cinema e que, para não chegar atrasado ao trabalho, pediu a Pedro para lavar a louça? A frase continuaria sendo válida, decerto, mas não nos levaria à mesma apreciação de João, não é mesmo?*

Pois bem, a estrutura retórica do *contraste* é muito usada por “difamadores de plantão”, ou seja, por pessoas que querem vituperar a imagem de alguém. Sem que digam uma mentira de fato, tal estrutura funciona muito bem para, por exemplo, candidatos a cargos políticos difamarem seus adversários. Desse modo, os discursos são diferentes conforme seus temas, seus objetivos e seu público.

Quadro 19.2: Tipos de argumentos verossímeis

Argumento	Definição	Exemplo
De fato	○ enunciado exprime um fato acessível pelos sentidos.	A neve é branca.
De direito	○ enunciado é objeto de consenso social.	Não matarás.
Por convenção	○ enunciado é objeto de acordo prévio.	Triângulo é uma figura geométrica com três lados.
Por simples constatação	○ enunciado não é mais questionado, após demonstração.	Júlio César foi assassinado em 15 de março de 44 a.C..

Mas, note bem, argumentar não é o mesmo que persuadir. Argumentar é o processo de se chegar (e levar aos outros a chegarem) a conclusões. Persuadir, por seu turno, é a arte de fazer com que os outros aceitem as conclusões ou, melhor ainda, que acreditem nelas. Esse processo comunicativo – ou retórico – realiza-se em circunstâncias sociais e culturais particulares, pois depende da decodificação feita pelo destinatário da mensagem (em Retórica diríamos o *auditório* do discurso). Essa decodificação depende dos valores, das crenças gerais, das disposições do auditório. Não são argumentos lógicos. Daí, o discurso lança mão de outros meios discursivos, não racionais, ligados à afetividade.

Os meios ligados à afetividade são o *ethos* e o *páthos*. O *ethos* é o “caráter” que o orador assume para chamar a atenção e ganhar a confiança do seu público. O *páthos*, por sua vez, são os desejos, as emoções, as tendências do público, que o orador tem de conhecer e saber lidar com eles. Com isso, vemos que não basta que o

discurso esteja bem ordenado e concatenado em termos racionais. O orador tem de saber pôr em cena gestos, tons e inflexões de voz, e certas figuras de estilo que contribuem para a argumentação, agradando ou comovendo seu público, ou condensando um argumento, tornando-o mais contundente.

O orador deve ter do seu auditório uma idéia tanto quanto possível próxima da realidade, uma vez que um erro sobre este ponto pode ser fatal para o efeito que ele quer produzir; é em função do auditório que toda a argumentação deve se organizar, se esta quiser ser eficaz. Também grandes oradores, como Bossuet e Demóstenes, insistiram no fato de que são os auditores que formam os oradores: “Não sois vós que vos deveis esforçar por fazer o que eles querem, são sobretudo eles que se devem esforçar por fazer aquilo que pensam que vós desejais” (Demóstenes, Sobre as Finanças, 36). É assim que a qualidade do auditório determina a da argumentação (PERELMAN, 1987, p. 237).

Podemos dizer que, se há um dogma na Retórica, é o de estar ciente de que um discurso nunca existe isoladamente. Um discurso, mesmo o mais racional, sempre ocorre em concordância com outros discursos, ou em oposição a eles. Em suma, todo discurso existe em função de outros discursos. Daí a *segunda função* da Retórica, a *Hermenêutica*.

Para persuadir, o orador tem de compreender o seu público, assim como compreender os demais discursos que se destinam a ele, captar sua força retórica, assim como seus pontos fracos. É preciso não só saber falar, mas saber a quem se está falando, compreender o discurso do outro, detectar a força dos argumentos e captar, inclusive o não dito.

É certo que na vida interpretamos o tempo todo, desde que nascemos, e até criancinhas pequenas sabem, por exemplo, que quando o pai diz: *se quebrar outra coisa, te quebrarei em mil pe-*

daços, a ameaça é aterradora demais para ser realizada. Aliás, crianças são naturalmente retóricas, como nos mostra a psicóloga Marie-José Rémigy (1991, p. 145) que narra a seguinte passagem, ocorrida com uma de suas pacientes: o filho de três anos da paciente foi obrigado a ir passear, enquanto sua irmã mais velha pôde ficar em casa, e o menino queria ficar, como ela, em casa. Surgiu uma discussão, com o menino dizendo que queria permanecer em casa brincando, enquanto a mãe dizia que ele tinha de ir porque não tinha idade para ficar sozinho. E a mãe concluiu a discussão da seguinte maneira: “*Seja como for, menininhos como você não discutem!*”, ao que o menino respondeu: “*Então, eu também quero ser menina!*”. E a mãe, vencida no embate retórico, teve de dar um ultimato: “*Você vem porque eu quero!*” Vemos, no exemplo, a admirável capacidade retórica de uma criança de três anos que lida com a ambiguidade da linguagem e dos sentimentos da mãe: ao opor pequeno a grande, a criança opôs menino à menina.

A Retórica tem, além disso, uma *terceira função*: a *heurística* (do verbo grego *euro*, que gerou *eureka*, “encontrar”). A Retórica só existe quando se interpreta o discurso de outrem e quando é necessário persuadir. Se é necessário persuadir, é necessário descobrir como persuadir.

É certo que muita gente pode pensar que a descoberta propriamente dita é só a descoberta científica e que a ciência nada tem a ver com a Retórica. Afirmamos, porém, que a ciência, mesmo a mais exata, é plena de retórica e que é uma denegação dos cientistas a recusa de enxergar a própria retórica. Vamos ver mais um exemplo, desta vez relativo à nossa “ciência”, a História.

A narrativa histórica, ou seja, o texto historiográfico, requer habilidades de exposição, explicação e persuasão por meio do uso das palavras. Tradicionalmente, uma oposição entre *estória* (*res fictae*) e história (*res factae*) permitia separar a literatura ficcional da história, mas ciência e arte, outrora tão opostas, constituem, nas ciências humanas contemporâneas, aspectos interligados do discurso. É claro que não seria o caso de dissolver as diferenças

entre a ficção e a ciência, pois o discurso científico tem, sempre, de manter uma relação entre sua criação literária e os documentos. No entanto, o caráter poético, estilístico e retórico do discurso científico constitui um elemento central da análise retórica e hermenêutica contemporânea. As palavras escolhidas, a maneira de apresentá-las, a estrutura estética da argumentação formam o núcleo central de qualquer discurso. Um exórdio de Michel Foucault pode servir como bom exemplo aqui:

Não sou helenista ou latinista. Mas me pareceu que, com a condição de dedicar muito esforço, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir, com os textos da antiguidade grega e romana, uma familiaridade suficiente; quero dizer uma familiaridade que permita, segundo uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos distancia de um pensamento que reconhecemos na origem do nosso e a proximidade que permanece, a despeito desse distanciamento que estabelecemos continuamente (FOUCAULT, 1987, p. 12).

Observemos esta passagem: ela visa dissipar possíveis objeções quanto à sua capacidade de dominar a documentação greco-romana sobre o tema tratado. O autor começa, estrategicamente, reconhecendo não ser especialista na antiguidade clássica. Este reconhecimento visa garantir a simpatia do leitor e induzi-lo a aceitar a proposta das frases seguintes; o esforço teria permitido ao autor conhecer suficientemente as fontes antigas. Juntam-se, num mesmo nível, dois elementos díspares, o trabalho (cuidado, paciência, atenção) e o reconhecimento da modéstia, da falta de pretensão do discurso que será proposto. Portanto, o leitor conta com duas assertivas que buscam assegurar-lhe a confiabilidade do discurso: esforço e modéstia. A seguir, o autor reforça a autoridade do seu discurso recorrendo à sua inserção na tradição do pensamento filosófico ocidental, ou seja, faz um apelo à autoridade.

O trecho termina com um excuro sobre distâncias e proximidades entre o pensamento antigo e o moderno que, a rigor, não diz respeito à questão das qualificações do autor para tratar dos autores antigos. Funciona, portanto, como uma reflexão a fim de convencer o leitor de que o problema do domínio da documentação, proposto no início da nota, foi resolvido.

Todos os textos, antigos ou modernos, de historiadores, políticos, filósofos, cientistas ou romancistas, devem ser considerados como discursos, estruturados por autores específicos para públicos determinados, visando a objetivos concretos e bem delineados. Sua expressão implica, sempre, uma ação persuasiva. Ademais, um discurso histórico que quer convencer seu público de que o que diz é “verdade” apresentará o *efeito verdade*. Esse *efeito verdade* consiste, justamente, na pretensão discursiva de descrever a realidade tal e qual ocorreu, e constitui um dos principais elementos de diferenciação do discurso científico em relação à ficção. Outro exemplo permite-nos avaliar o alcance do *efeito verdade*, um elemento-chave da arte retórica:

Fora de Atenas, a luta de classes, no quarto século a.C., tornou-se, muitas vezes, acutíssima. Ricos e pobres enca-ravam-se em comum ódio amargo e quando a revolução acontecia havia execuções em massa e exílios, confiscos de propriedade, ao menos dos líderes dos partidos opostos (STE CROIX, 1983, p. 298).

O autor “descreve” alguns acontecimentos do século IV a.C., como se apenas relatasse verdades óbvias. Contudo, e de fato, utiliza-se de um arcabouço interpretativo muito específico, não compartilhado por inúmeros especialistas. Há quem considere que não havia classes na antiguidade; outros negam a validade de conceitos como “luta de classes” ou “revolução” para o período; há quem considere o uso de expressões como “ódio amargo” inadequado para o discurso historiográfico. De qualquer forma, esse discurso *pretende* ser uma “simples descrição da realidade”. A análise

retórica permite, justamente, estudar todo e qualquer documento como sendo uma construção complexa, estruturada, com autoria, públicos e objetivos específicos. Esta é, provavelmente, a maior aquisição da Retórica para a História.

Quando lemos um texto, ou ouvimos um discurso, o conhecimento da Retórica pode nos ajudar a compreendê-lo. Alguns pontos são fundamentais: o público a que se destina o discurso, por exemplo, pode ser determinado pela forma e pelo conteúdo do próprio discurso: palavras fáceis, do léxico comum, e frases coordenadas de modo simples indicam um público geral (como ocorre geralmente em textos jornalísticos ou em sermões religiosos), enquanto um vocabulário técnico, rebuscado e frases subordinadas revelam um público mais específico (como uma comunidade acadêmica).

Assim, um texto de conteúdo religioso, como um catecismo, de linguagem simples e pouco rebuscada, pode voltar-se para um público vasto de fiéis, enquanto um tratado teológico pode dirigir-se a eruditos interessados em reflexões teóricas. Ao final, será possível chegar aos *interesses e objetivos* implícitos do texto.

A Retórica é, então, uma arte necessária e perigosa, simultaneamente. Vejamos alguns exemplos de argumentos usados de modo a permitir a manipulação de um auditório:

a) **falso dilema** (*complexio*): neste tipo de argumentação, é dado um limitado número de opções (geralmente duas) para uma conclusão, quando, de fato, há mais opções. Para tal argumentação, é usado o operador lógico “ou”, como no exemplo:

Uma pessoa ou é boa ou é má.

b) **apelo à ignorância** (*argumentum ad ignorantiam*): argumentos deste tipo concluem que algo é verdadeiro por não se conseguir provar que é falso, ou vice-versa. Exemplo:

Os fantasmas existem, pois ninguém ainda provou que não existem.

c) **apelo à força** (*argumentum ad baculum*): o auditório é informado de que, se discordarem com o orador, haverá consequências desagradáveis. Este argumento lida com a ameaça explícita. Exemplo:

É bom concordar que a nova orientação da empresa é a melhor, se pretendes manter seu emprego.

d) **apelo à piedade** (*argumentum ad misericordiam*): pede-se a aprovação da proposta do orador com base em seu estado lastimoso, como no exemplo:

Como você pôde me reprovar? Eu estudei com afinco 16 horas por dia, não dormi e fiz tudo direitinho!

e) **apelo às consequências** (*argumentum ad consequentiam*): no qual aponta-se consequências desagradáveis que advirão caso não se concorde com o orador. À diferença do apelo à força, este argumento não lida com ameaças diretas, como vemos no exemplo:

Vocês devem aceitar que a teoria da evolução é verdadeira, pois, se fosse falsa, não seríamos melhores do que os macacos.

f) **apelo ao povo** (*argumentum ad populum*): com este tipo de argumento, sustenta-se que uma proposição é verdadeira por ser aceita como verdadeira por alguém. Este tipo de argumento é também chamado *apelo à emoção*, como ocorre no exemplo:

Todo mundo sabe que a Terra é plana. Por que você insiste em sua estranha teoria de que a Terra é redonda?

g) **ataques pessoais** (*argumentum ad hominem*): neste tipo, ataca-se a pessoa e não o argumento que apresentou. O *argumentum ad hominem* ataca de muitas formas: o caráter, a nacionalidade, a religião, as companhias etc. Vejamos os seguintes exemplos:

É claro que o ministro X defende tal medida econômica, pois ele, que é rico, não será atingido por ela.

Você diz que eu não devo beber refrigerantes, mas você bebe também!

h) **apelo à autoridade** (*argumentum ad verecundiam*). Em certas ocasiões (como quando escrevemos um trabalho acadêmico) é apropriado citar especialistas e autoridades no tema que desenvolvemos, mas nem sempre devemos citar. O apelo à autoridade é especialmente impróprio quando a pessoa não está qualificada para opinar como um perito no tema, ou quando não há consenso sobre a questão, ou quando a autoridade citada não deve ser levada a sério, por não se tratar, verdadeiramente, de uma autoridade no tema. Vejamos o exemplo:

O técnico de vôlei Bernardinho recomenda que você compre o último modelo do carro X.

E esse argumento é amplificado quando a autoridade não é nomeada, na qual se faz uso dos rumores e das fofocas. Rumores falsos e caluniosos são lançados muitas vezes intencionalmente, com o objetivo de desacreditar aquele de quem se fala. Exemplos:

Os médicos dizem que comer chocolate faz mal ao fígado.

Sabe-se que muitas falcatruas são cometidas naquela empresa.

i) **generalização abusiva**. Neste tipo de argumento, usa-se uma amostra limitada para apoiar uma conclusão tendenciosa, como a seguir:

Um australiano roubou minha carteira. Logo, os australianos são ladrões.

j) **indução preguiçosa**. Neste tipo de argumento, a conclusão apropriada é negada apesar dos dados. Vejamos o exemplo:

O presidente da República disse que, apesar de o ministro X ter sido flagrado no aeroporto com uma mala cheia de dólares falsos, não há nenhum problema no seu ministério.

l) **depois disso, por causa disso** (*post hoc ergo propter hoc*). É um argumento falacioso também muito frequente. O orador comete a falácia quando assume que, por uma coisa ocorrer após a outra, então a segunda foi causada pela primeira. Exemplo:

Comi carne e, no dia seguinte, fiquei gripada. Cuidado: comer carne causa gripe.

m) **petição de princípio** (*petitio principii*). Neste caso, a verdade da conclusão é assumida das premissas, na qual vários abusos da lógica são cometidos, como no exemplo:

Já que não estou mentando, segue-se que sempre digo a verdade.

Eis apenas alguns exemplos de abusos constantemente cometidos contra a linguagem. Tais tipos de argumentação abusiva manipulam as pessoas e há de se precaver contra eles. Há muitos outros, que os limites desta aula nos impedem de apresentar. Podemos perceber, então, que o estudo da Retórica é não apenas útil, mas também necessário, tanto para a nossa vida acadêmica, quanto para o nosso cotidiano.

Ensinar a compor um discurso, a encadear os argumentos de modo coerente, a cuidar do estilo, a encontrar as construções verbais e figuras apropriadas, a entender o que é dito etc., tudo isso é Retórica. E é pelos elementos retóricos que conseguimos perceber que, por exemplo, um professor avalia um trabalho acadêmico em relação ao assunto, ao plano, à argumentação, ao estilo etc. Você provavelmente já percebeu que se não formulamos a questão adequadamente, se escrevemos de modo incorreto (ou monótono, ou exageradamente rebuscado); se confundimos “tese” com “argumento”, ou “objetivos” com “hipóteses”; se nossa exposição é desconexa, ou se usamos *clichês* em demasia, incorremos no maior dos castigos acadêmicos: um zero no boletim. Mas, como você viu, a Retórica não é apenas acadêmica. Não existe cultura sem formação retórica e aprender a arte de argumentar é, de certo modo, aprender a ser.



Atende ao Objetivo 2

4. Leia as frases com atenção e, a seguir, diga a que tipo de argumento falacioso cada uma delas corresponde:

1. Brasil: ame-o ou deixe-o. (_____)
2. Maria disse que é mais inteligente do que João, mas não o provou. Logo, isso é falso. (_____)
3. Mariazinha passou por aqui e, no dia seguinte, a planta murchou. Portanto, Mariazinha murchou a planta. (_____)
4. Sei que Deus existe, porque a Bíblia diz que sim. E o que está na Bíblia é verdadeiro, dado que foi escrita por Deus e Deus não mente. (_____)
5. João bateu com o carro doze vezes neste último mês. No entanto, sei que ele dirige bem. (_____)
6. Perguntei à Maria se gostava da nova professora e ela me disse que não. Portanto, a nova professora é ruim. (_____)
7. Eu sou contra a adoção de crianças por pessoas solteiras porque o pastor me disse que isso não é bom. (_____)
8. Dizem por aí que a Maria foi vista com más companhias. (_____)
9. Não vou ligar para o que Maria está dizendo, pois ela tem umas amigas muito esquisitas para o meu gosto. (_____)
10. Você deve acreditar em Deus, porque senão a vida não tem sentido. (_____)
11. Mulheres belas fazem sucesso. Compre o creme Sblosh e torne-se bela também. (_____)

Respostas Comentadas

Cada uma das frases exemplifica um tipo de argumento falacioso, por meio do qual chega-se a uma conclusão, geralmente tendenciosa e, em boa lógica, invariavelmente equivocada. O falso dilema visto na primeira frase, por exemplo, foi um *slogan* político

de um recente regime autoritário brasileiro, caracterizando-se por apresentar apenas duas alternativas quando, de fato, há mais. Na segunda frase, vemos o apelo à ignorância operando, no qual conclui-se que a primeira proposição é falsa porque não se sabe se é verdadeira. A terceira frase apresenta um exemplo do argumento *post hoc ergo propter hoc*. Infelizmente, ouvimos frases semelhantes a essa com muita frequência. Neste caso, por uma coisa se seguir à outra, conclui-se que a primeira é a causa da segunda. A quarta frase é uma petição de princípio, um abuso da linguagem na qual a conclusão já estava assumida de antemão nas premissas. Vemos, na quinta frase, uma indução preguiçosa, na qual um forte argumento indutivo é negado. Na sexta, há um exemplo muito comum de generalização abusiva, pois, baseando-se numa única opinião (uma amostra pequena), chega-se a uma indução generalizada sobre o tema em questão. A sétima frase traz um apelo à autoridade que revela uma estreiteza cognitiva do sujeito que a comete, pois a “autoridade” citada não é um perito no campo em questão. Uma amplificação do apelo à autoridade é vista na oitava frase, um instrumento frequente na boca de difamadores de todo o tipo. Aliás, difamadores também usam muito o argumento *ad hominem*, ou o ataque pessoal do tipo que vemos na nona frase, na qual referências a vida pessoal de “Maria” são usadas para se fugir do assunto em questão. Na décima frase, vemos um argumento que apela para as consequências (*argumentum ad consequentiam*) na qual o ouvinte é prevenido de consequências desagradáveis que advirão caso não concorde com o orador, sem que seja analisada a possibilidade da inversão: e se a vida não tem sentido, então, não se deve acreditar em Deus. Por fim, uma forma tradicional da publicidade: o *argumentum ad populum*, no qual defende-se uma posição com base na crença comum de que ela é verdadeira. Lógico? Coisa nenhuma! Esses argumentos (e as frases que analisamos) são todos falaciosos e nenhuma das conclusões é válida logicamente. Mas são todos e sem exceção muito eficientes no dia a dia, tornando o discurso o “tirano perigosíssimo” de que falou Górgias na epígrafe desta seção. Desse modo, o estudo da Retórica pode ser muito útil para nos acautelarmos contra eles.

Considerações Finais

Comunicar é próprio do ser humano, desde as conversas mais banais entre amigos, até o mais sofisticado tratado de metafísica. Nos gestos humanos, nos sons emitidos, está presente o fenômeno da transferência de estados e intenções, de sentimentos e volições. O ser humano comunica-se desde o instante em que nasce e, mesmo depois de sua morte, por meio dos vestígios que deixa. Articulando o pensamento na fala, cria o mundo e torna-se o “animal que tem o *logos*” e que, por sua fala, toma consciência do seu ser.

Podemos imaginar quão longo foi o caminho da *arte do discurso*. Com o discurso com o qual diz o mundo, o ser humano adquiriu seu maior dom, que equivale à sua própria identidade. Para comunicar e comunicar-se, descobriu que não bastava simplesmente dizer, mas havia que “dizer bem”, assim como não lhe bastava viver, mas era preciso “viver bem”. Desse modo, a arte do discurso, a Retórica, foi criada para orientar o exercício do *logos* e alcançar seu objetivo maior: a razão e os sentimentos do destinatário, que pode ser o próprio emissor.

O mundo da Retórica é o mundo das relações humanas e estas só acontecem quando a vida humana se dá em associação a outros seres humanos. Em sociedade, o ser humano utiliza quotidianamente seus pensamentos e impressões quando aprecia as coisas e os seus semelhantes. Em outras palavras, pondera e emite juízos de valor, argumenta, persuade e é persuadido, discute e debate. Assim, o *Homo rhetoricus* é o pressuposto do *Homo sapiens*.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, trataremos das relações entre História e Filosofia, e nosso curso chegará ao seu termo. A partir de autores que renovaram o campo da História, como Benedetto Croce e Hayden White, buscaremos a importância da Filosofia e dos estudos da linguagem para a História.

Aula 20

História e
Filosofia

Meta da aula

Destacar as contribuições de dois pensadores contemporâneos, Croce e White, para a teoria e a filosofia da história.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. conhecer as linhas principais do pensamento filosófico e histórico de Benedetto Croce e sua importância para o pensamento contemporâneo;
2. identificar a principal contribuição das teses de Hayden White para os estudos históricos.

Pré-requisito

Para que você aproveite bem o conteúdo desta aula, é importante ter em mãos um bom dicionário da Língua Portuguesa.

INTRODUÇÃO

- iluminismo está morto,
- modernismo está morto,
- marxismo está morto,
- movimento da classe trabalhadora está morto,
- E o autor também não se sente muito bem.

(Neil Smith)

Como você já estudou na disciplina História e Documento, no contexto intelectual do século XIX, a História queria ser ciência e não literatura, e os historiadores orientavam-se para a precisão factual em vez de para o estilo do texto historiográfico. Esta separação entre História e Literatura foi tida pelos historiadores da segunda metade do século XIX como uma pré-condição para garantir sua reputação científica, com base em três postulados sobre o conhecimento histórico:

- a) que implicava a verdade (postulado epistemológico);
- b) que implicava a existência de um passado determinado e fixo (postulado ontológico);
- c) que seria adquirido através da aplicação de um método (postulado metodológico).

Com isso, houve um repúdio consciente à Retórica e aos estudos de Linguagem. Acreditavam os historiadores que os procedimentos metodológicos da ciência moderna seriam um meio mais seguro do que a linguagem, para a construção de um tipo de conhecimento que pretendia atingir a *exatidão*. Contudo, a crença de que um historiador ia aos arquivos e às bibliotecas, despojado de qualquer preconceito, de que lia os documentos e, em seguida, compunha um relato fiel do passado, significava uma opção deli-

berada pelo velamento da dimensão lingüística na operação historiográfica. Os preconceitos de objetividade e de neutralidade da ciência moderna garantiam os protocolos de “verdade” e, nesse contexto, o documento era visto como expressão do “fato”, uma prova irrefutável da “verdade”.

Hoje em dia, após a chamada “virada lingüística” na Filosofia e nas Humanidades em geral, sabemos que, longe de “apresentarem os dados da realidade”, os historiadores os “constituem”, criando, em suas narrativas, “efeitos do real”, pois todo e qualquer documento *per se* é privado de significação (BARTHES, 1988, p. 56).

A “virada lingüística” trouxe algumas questões e problemas fundamentais para a História, e apresentaremos, nesta aula, suas linhas gerais.

No século XX, os historiadores – infelizmente uma minoria – começaram a se conscientizar da necessidade do diálogo com a Literatura e a Filosofia, e passaram a analisar criticamente a sua própria disciplina e seu produto, o texto historiográfico, e, portanto, tiveram de reconsiderar o campo das representações, sobretudo no que diz respeito às afinidades entre o discurso da História e o discurso literário. A segunda metade do século XX viu ocorrer – sem que ainda tenha terminado – uma série de polêmicas acaloradas entre os defensores de uma História-ciência (plena de hierarquias, modos de produção, estruturas etc.) e uma nova História ainda não nomeada consensualmente, ora chamada História das Idéias, ora História Intelectual etc. Estamos em pleno curso desse debate, que significa uma espécie de “crise existencial” dos historiadores.

Hoje em dia, se há um traço comum aos historiadores após a “virada lingüística”, é a disposição para salientar a importância das representações discursivas, do local e do contingente, e o desejo de ressaltar o papel dos nossos próprios conceitos e atitudes na interpretação, na explicação e na escrita da História, somados a uma forte aversão contra teorias globalizantes e esquemas únicos de explicação.

Nesta aula, que corresponde ao encerramento desta disciplina, vamos voltar o olhar para a nossa própria disciplina, a História, tratando da relação entre História e Filosofia. Você conhecerá, em primeiro lugar, as contribuições do filósofo e historiador Benedetto Croce para o pensamento ocidental na primeira metade do século XX. Suas idéias foram determinantes para a renovação dos estudos da Linguagem e da História. Na segunda seção desta aula, apresentaremos algumas das questões sobre as quais filósofos e historiadores atualmente se debruçam, a partir das teses de Hayden White, que tomaremos como uma via de acesso ao problema da consciência histórica na pós-modernidade.

Lógica, História e linguagem em Benedetto Croce

Benedetto Croce (1866-1952) foi um crítico da cultura europeia do século XIX, das concepções de História que a inspiraram, da doutrina do progresso, das teorias da História de seus filósofos e da sua concepção de arte, declarando que, apesar da alardeada historicidade da época, havia pouco senso “histórico” propriamente dito. Sustentava que a História era Filosofia e a Filosofia era História e não se podia fazer uma sem a outra. Daí ser necessário elucidar a natureza da Filosofia e da História, estabelecendo as distinções entre elas, para então combiná-las de modo a produzir uma visão de mundo mais plena.

Croce defendia que o conteúdo concreto da Filosofia era histórico, assim como a forma das proposições históricas tinha de ser suprida pelas categorias filosóficas. Os objetos que ocupavam o campo histórico tinham de ser apreendidos por percepções pré-conceptuais, intuitivas ou artísticas, com as quais os historiadores lidavam a partir de métodos filológicos para a crítica dos documentos.

Em outras palavras, o conhecimento histórico começava na apreensão artística das particularidades históricas e, nesta primeira fase, o seu método era o da Arte. Mas a História prosseguia emitindo julgamentos sobre a natureza das particularidades discernidas no campo histórico. Neste ponto, Croce segue Kant, *dizendo que os juízos da História são os juízos sintéticos a priori*, ou seja, os juízos da história movem-se nos termos dos conceitos gerais explanados na filosofia, não sendo, portanto, declarações unidas a leis causais gerais, que o cientificismo presumia governarem as relações entre os objetos pressupostos pela intuição. Deste modo, Croce apresentava a filosofia como um instrumental da história e a história como o conteúdo da filosofia (HORVAT, 2007).

Após Nietzsche, a idéia da impossibilidade e da indesejabilidade de se buscar leis de causação histórica passou a ser mais familiar ao pensamento europeu, mas a discussão sobre se o conhecimento histórico é conhecimento do geral (dos tipos, das formas), ou conhecimento do particular (das individualidades) permaneceu.

Benedetto Croce, um dos mais destacados pensadores contemporâneos, trouxe à tona questões e problemas que são, então, fundamentais para os debates epistemológicos sobre a natureza e a escrita da História. Em seu ensaio "A História sob o conceito geral da arte", de 1893, que trata de uma dicotomia entre o conhecimento como Ciência e o conhecimento como Arte, tentou resolver o problema dentro das condições fixadas pela reflexão filosófica e histórica contemporânea, mantendo sempre o pressuposto da distinção fundamental entre o conhecimento histórico e o conhecimento científico.

As "formas" que Hegel encontrara na História, assim como as "leis" encontradas por Marx, tinham sido definidas por Nietzsche como sendo somente ficções, pois seria a *vontade de potência*, que não admite lei alguma salvo seus interesses vitais, a força motriz que estabeleceria que forma e que lei seriam tratadas como sendo

a “verdade”. Já para Croce, não era necessário fixar o curso da História por meio de causas que determinassem os fins, mas compreender seu decurso e, para tal, construir uma interpretação plausível do que “realmente aconteceu”. Para construir essa análise interpretativa, far-se-ia uso dos pressupostos mentais que são invariavelmente permeados pela imaginação poética, criadora. Para ele, o ser humano está envolvido pela História, tanto ao produzi-la com suas atitudes, como ao vivenciar na sua própria experiência os fatos históricos, não sendo, portanto, possível, um completo distanciamento intelectual na sua interpretação e na decorrente produção historiográfica. Assim, as regras e leis utilizadas nas descrições da investigação científica, que se pretendiam isentas de emotividade, de nenhum modo se prestavam à compreensão da vida humana.



Figura 20.1: Benedetto Croce.

Fonte: <http://it.wikipedia.org/wiki/Immagine:B.Croce.jpg>

Em seu tratado: *Lógica como ciência do conceito puro*, publicado originalmente em 1909, Croce tratou do conhecimento conceitual, ou do *universal*, constituído pelas categorias das quais o pensamento humano serve-se em sua lide de pensar. A Lógica, para Croce, é a teoria do puro pensamento, liberto das interferências de outras atividades, e orienta a produção mental. Uma das grandes contribuições de Croce, na *Lógica*, foi o desenvolvimento do *Sistema dos Distintos*, que vamos conhecer agora.

Enquanto os opostos hegelianos, que orientaram grande parte das análises historiográficas dos séculos XIX e XX, incluindo as abordagens do materialismo histórico (que você conheceu na Aula 14), resolvem-se na *síntese*, os *Distintos* não se resolvem, nem precisam se resolver, pois coexistem em planos de realidade diversos, implicando cada qual o outro. Com isso, Croce rejeitou a idéia hegeliana da dissolução das contradições no absoluto. Ele propunha que as idéias opostas não são dialetizáveis, pois os opostos são as duas faces do mesmo conceito, como, por exemplo, bom e mau. As idéias diferentes coexistem e podem ser abordadas como distintas e, se pertencerem à mesma ordem lógica de categorias, então pode se submetê-las ao processo de dialetização.

Na *Lógica*, imprescindível para que se compreenda o seu pensamento estético e histórico, Croce esclarece a distinção e a correlação entre os *conceitos*, *cognições intelectuais* e *cognição poética*. Divide o espírito humano em duas instâncias principais, a *teórica* e a *prática*, e subdivide-as nos *Distintos estético-intuitivo*, *lógico-intelectivo*, *econômico* e *ético*. Os *Distintos*, então, são quatro, dos quais os dois primeiros são teóricos: a *intuição* e o *conceito*, e os seguintes, práticos: a *volição do individual* e a *volição do universal*. A ciência que estuda o primeiro é a *Estética*; o segundo, a *Lógica*; o terceiro, a *Economia* e o quarto, a *Ética*.

Croce sempre evitou introduzir concepções dogmáticas de qualquer natureza, que considerava prejudiciais ao pensamento, e é na *Lógica* que desenvolve a distinção entre *intuição* e *conceito* que, para ele, deriva da intuição crítica, ou seja, a intuição

com discernimento. Antecipada na *Scienza Nuova* (1725), de Giambattista Vico, cujas linhas gerais você já conheceu neste curso, a distinção e a correlação entre *intuição* e *conceito* é experimentada na *Lógica* por Croce, na qual especificou que uma teoria do conceito não é possível senão na distinção entre conceitos *puros* e *pseudoconceitos*, que veremos a seguir.

Leitor assíduo da *Crítica da razão pura* e da *Crítica do juízo*, Croce parte de Immanuel Kant para formular o seu conceito de intuição, mantendo-a independente do pensamento lógico. Parte, também, das considerações de Brentano, tomando um caminho semelhante ao de Edmund Husserl, permanecendo, porém, mais próximo da tendência analítica de Aristóteles e de Kant do que da Fenomenologia.

Retomando a relação entre a *intuição* e o *conceito*, Croce procurou renovar-lhes a estrutura e colocou em relevo seu caráter ativo, de fase inaugural da consciência, relegando ao segundo plano a ligação que, entretanto, permanece com a impressão e o conteúdo, de caráter passivo, e sublinhando, como Kant, a modificação interior que determina a intuição em detrimento da plena liberdade criativa da fantasia, que não pode ser reduzida às suas premissas, mas que opera espontaneamente (DONDOLI, 1997, p. 63).

Ele analisou, então, as proposições lógicas em suas funções de sujeito e predicado, distinguindo-as, segundo sua qualidade (afirmativa ou negativa) e segundo sua quantidade (universal ou particular), sem, contudo, remetê-las a um juízo de verdade, mas mantendo-as como proposições ordenadoras da compreensão. Diferenciou conceitos puros e pseudoconceitos, os primeiros elaborados pela *razão especulativa*, os outros constituídos pelo *intelecto abstrato*, estabelecendo valor gnoseológico para ambos.

Na teoria croceana, o *intelecto abstrato*, criador dos falsos conceitos, não pertenceria à atividade cognoscitiva, mas à prática, tratando-se de um produtor de abstrações referentes à concretude e à particularidade da realidade histórica, em seus aspectos social

e econômico. O intelecto abstrato teria a função de *classificar*, função própria da economia do espírito. Para Croce, se essa atividade do espírito é necessária à vida humana, a realidade de um conceito, por sua vez, é a sua idealidade, e não a sua abstração (CROCE, 1909, p. 51; DONDOLI, 1997, p. 117). O conceito é, então, um fenômeno mental e não uma idéia que se forma a partir de um fenômeno natural. Vejamos um exemplo: o conceito de reta é uma idealidade mental e não a representação de um fenômeno percebido no mundo palpável.

Croce apresentou, então, uma distinção entre a linguagem verbal cotidiana e o pensamento lógico. A linguagem verbal cotidiana é uma atividade expressivo-lingüística cuja forma é diferente da atividade lógica, que relaciona os objetos produzidos pela primeira. Neste ponto, Croce aproxima-se de Heidegger:

As duas estruturas, proposição e sentido, palavra e significado, ainda que a sua ligação seja singular e estreita, pertencem a diferentes âmbitos da realidade. Com toda a diversidade de configurações ou de estruturas fonéticas de cada língua, a identidade do âmbito do sentido permanece intacta na sua validade (DONDOLI, 1997, p. 36).

Este argumento aparece em Heidegger, relacionado à questão da historicidade:

...o signo coincide com a capacidade de referência, o signo não tem outro uso senão referir-se a algo (...) referência no sentido da conexão com outra coisa. Enquanto instrumentos as coisas remetem constitutivamente para algo que não são elas próprias (...) A instrumentalidade das coisas não é só o seu servir efetivo para fins, mas é de um modo geral o seu "valer" para nós, em um sentido ou em outro; mas as valências das coisas manifestam-se através da linguagem e através dos signos (...) O signo é um ente ôntico utilizável que, enquanto é este meio

determinado, faz ao mesmo tempo às vezes de algo que manifesta a estrutura ontológica da prestabilidade, da utilidade das referências e da mundaneidade (HEIDEGGER, 1987, p. 145).

Se, no juízo, há a associação do sujeito e do predicado, um denotando a representação do individual, o outro, do universal, isto é, o conceito qualificante individual, a síntese dos dois não colhe apenas a identidade do sujeito e do predicado, mas também o processo pelo qual o universal individualiza-se e determina-se no particular. No juízo, enquanto o sujeito colhe o aspecto individual do *real*, o predicado colhe o aspecto universal, pensando o *real* em sua universalidade. Em sendo o *real* uno, sua unicidade reflete-se no conceito, que, como tal, é também uno, ou seja, é uno o pensamento que, pensando o real, o conceitua. Assim, se o conceito é único, universal e concreto, quando se fala de pluralidade conceitual, movemo-nos no plano dos conceitos privados de universalidade e de concretude, e estes seriam os *pseudoconceitos*.

O *real* e o *pensamento que o pensa* são unos e únicos, e unidade e unicidade viriam a significar a consciência que o real tem de si mesmo. O conceito, enquanto pensa o *real* sob várias abordagens, o reflete e o faz em quatro formas fundamentais que, em sua diversidade e distinção, não constituem atividades cindidas e paralelas, mas uma única atividade que assume, alternadamente, esta ou aquela especificação. Os quatro aspectos, ou formas, ou especificações do *real* constituem as quatro categorias croceanas: *arte, pensamento, economia e moral*, equacionados no seu *Sistema dos Distintos*:

Quadro 20.1: O Sistema dos Distintos

		Distintos	Opostos
Espírito	Teórico (Conhecimento)	Estético-intuitivo (Conhecimento do individual)	Belo e feio
		Lógico-intelectivo (Conhecimento do universal)	Verdadeiro e falso
	Prático (Ação)	Econômico (Volição do individual)	Útil e prejudicial
		Ético (Volição do universal)	Bem e mal

No *Sistema dos Distintos*, há um particular nexo de unidade-distinção, que é uma recíproca implicação na diferenciação. O espírito humano tem duas atividades fundamentais: a *atividade cognoscitiva* e a *atividade volitiva* que, por sua vez, se dirigem ao particular ou ao universal, dando origem aos quatro Distintos, ou categorias.

O aspecto teórico, que se refere ao conhecimento, origina as categorias da *fantasia* e do *intelecto*. O aspecto prático, que se refere à ação, origina as categorias da *atividade econômica* e da *atividade moral*. As atividades cognoscitiva e prática não são opostas e não são passíveis de entrar numa relação dialética de fundo hegeliano-marxista e, assim como não são opostos a fantasia e o intelecto, tampouco o são a atividade econômica e a atividade ética.

Pode-se colocar como *opostos* o belo e o feio, elementos inerentes a um mesmo *Distinto*, a fantasia, mas não se pode considerar como *opostos* o belo e o verdadeiro, pois verdadeiro é elemento inerente ao *Distinto* que se refere à atividade lógico-intelectiva, conhecimento do universal, e teria o seu oposto em um elemento inerente a esse mesmo *Distinto*, por exemplo: verdadeiro/falso.

Os opostos, que sofrem um excesso de contraposição na fala cotidiana, quando abordados como momentos distintos só podem ser denominações negativas por meio de metáforas. Um exemplo disto é a vã tentativa de se opor *ser* e *não ser*, diante da unidade de ambos no *dever*. O *ser*, pensado como *ser* puro, é reconhecível como sendo o mesmo que o *não ser* e o *nada*; o *nada*, pensado como *puro nada*, é o mesmo que o *ser* puro. A resposta não está nem em um, nem em outro, mas no *dever*, no qual ambos *são*, mas como opostos e, por isso, indistinguíveis: o *dever* é o *ser* mesmo, que tem em si o *não ser*, e é, então, ao mesmo tempo *não ser*. Não se pode pensar o *ser* diante do *não ser*, como se pensa uma forma do espírito, ou da realidade, em relação à outra forma. Aqui há uma unidade na distinção, unidade que se restaura e reafirma-se contra o vazio: contra a vazia unidade de um mero *ser* e contra a mera soma dos dois.

Segundo Croce, “Hegel tentava polemizar contra o vazio *ser* indicando a oposição na unidade como uma ‘objetiva’ dialética do real” (CROCE, 1909, p. 9), mas seja qual for a palavra que se adote, a coisa é aquilo que expressa: o *oposto* não é o *distinto* do seu oposto, mas uma abstração da realidade. Desta maneira, a dualidade e o paralelismo de conceitos distintos e/ou opostos deixam de ter lugar. Os opostos são o conceito mesmo e, portanto, o *Distinto* mesmo, cada qual em si, enquanto determinação do conceito e enquanto concebidos em sua realidade. A realidade, da qual o pensamento lógico elabora o conceito, é móvel e não é *ser* puro e, quando se remete a um não-valor, ou a um não *ser* como de existenciais, está se remetendo a existenciais, acrescentando à asserção a expressão do desejo de superar uma existência com outra existência (CROCE, 1909, p. 58-61; HEIDEGGER, 1991, p. 41).

Concebido como real, o *oposto* não pode ser senão *distinto*. O *oposto* é o irreal no real e não um grau ou uma forma do real. Na linguagem, é patente a indissociabilidade entre real e irreal. O nível em que ocorre a oposição entre duas coisas é aquele da equação representativa do fenômeno e o seu inverso é a idéia da coisa mesma em sua originalidade, à qual os dois opostos remetem. Distintos são o conceito e o fato, como o são os momentos ideais e, portanto, essenciais do real em suas manifestações existenciais. Se um conceito colhe do real o que ele tem de essencial, ou seja, o real em seu momento de irredutibilidade, que é a sua universalidade, e torna-se não sujeito à dialetização, os assim chamados conceitos dialetizáveis são pseudoconceitos em um patamar diferente daquele da idealidade pura.

Em Croce, não há uma decorrência puramente lógica de predicados, de conceitos puros, de categorias que aparecem no “tribunal do pensamento filosófico”. Essas categorias de Croce correspondem a momentos de vida, ou melhor, são formas irredutíveis da realidade espiritual. O pensamento não se move em uma estruturação causal de mundo ou do real *a priori*, mas é impelido por uma mobilidade intrínseca à faculdade de pensar que, anteposta a uma distinção ou a uma contradição, ou seja, anteposta ao obstáculo da alteridade, leva o raciocínio em direção a um novo *logos*, seja ele qual for.

As categorias apresentam uma característica de perenidade que, em Croce, significa não um absoluto, mas uma *inserção histórica*. Para ele, os cânones e preceitos são cambiantes, e as convenções são passíveis de datação e caducidade, mas a natureza humana descobre-se, em todos os tempos e lugares, fundamentalmente idêntica, e é por isso que a historiografia pode ser considerada como uma liberação da história, ou seja, a historiografia pode ter a perenidade que lhe seria conferida pelo pensamento poético, que é uno e pertinente à humanidade, e não se subordina à temporalidade factual (CROCE, 1945, p. 217-226).

Croce considera, então, que se a historiografia se reconhecesse como *Arte*, seria capaz de colher a historicidade e expressá-la. Considerando-se que não se trata de escrever História em versos hexâmetros ou de qualquer outro tipo, tal abordagem da historiografia só se torna possível ao se proceder a uma suspensão, a partir da facticidade, para o âmbito do sentido do acontecer. Tal suspensão é o percurso para a objetivação pura de algo até que se alcance a evidência, o sentido dos significados remanescentes, o que equivaleria, portanto, a uma sucessão de “reduções” que eliminassem as diversas regiões de juízos até alcançar a essência originária do evento:

As idéias que o historiador elabora não são introduzidas por ele na história, mas descobertas na realidade mesma, da qual constituem a essência; resultam da plenitude dos acontecimentos e não da junção de elementos extrínsecos (CROCE, 1909, p. 369-370).

Na *Lógica*, ao colocar a Matemática e as Ciências Naturais como pertencentes à esfera prática e ao reconhecer sua função instrumental, Croce não lhes diminui a importância, mas percebemos a sua tendência idealista ao assinalar a proeminência do espírito teórico sobre o prático, o que deriva também em uma cisão entre Filosofia e Ciência, que tenderia a confinar o pensamento à margem da vida, embora, em Croce, isso se vincule a uma crítica do pensamento científico moderno.

Seu pensamento move-se em torno da idéia de que as representações da realidade devem ser tratadas no âmbito da *Arte*, do pensamento poético, e não no âmbito da Ciência e declara: “Ou se faz ciência, ou se faz arte. Sempre que se assume o particular sob o geral, sempre que se representa o particular como tal, se faz arte” (CROCE, 1941, p. 23).

Croce afirmou ser a Arte uma forma de conhecimento cujo fim não é o prazer, como queria a estética hedonista da modernidade, mas a “verdade”. Mas seu conceito de “verdade” não é o mesmo da analítica das ciências e sim uma forma de certeza que remete à origem essencial das coisas mesmas. Se para o senso comum, Arte e verdade são antinomias, no âmbito do conhecimento a relação direta com as coisas é negada à razão, tal que não há o contato com as coisas e o que é denominado “evidência científica” é apenas a adequação das proposições que descrevem a experiência de algo às proposições científicas que incidem sobre este algo, o que implica que esta idéia de verdade é regida pelo *princípio de conformidade* (CROCE, 1909, p. 254-309). Assim, também a verdade, tida como aquilo que racionalmente é preestabelecido, ou seja, um *real pensado*, configura apenas a totalidade de um sistema no qual o intelecto humano é conforme com a idéia, porque realiza a adequação do que pensa com a coisa, tendo esta de ser conforme com a idéia, isto é, o princípio da concordância. Essas adequações que, ao se enunciarem, tentam igualar materialmente coisas desiguais, desenvolvem-se no vazio, enquanto são indeterminadas em sua essência.

Quanto à possibilidade de verdade no pensamento conceitual, Croce diz:

(...) a verdade é a busca da verdade, é um movimento que percorre todas as possibilidades, em errância do espírito, para se reencontrar em seu centro (1909, p. 298), complementando: A verdade originária não habita originalmente a proposição (1909, p. 307).

No fundo, nem a estrutura da proposição serve para a projeção da estrutura da coisa, nem esta se reflete pura e simplesmente naquela. Ambas, a estrutura da proposição e a estrutura da coisa, radicam, no seu modo de ser, em sua possível relação recíproca, numa fonte comum mais original. E este modo de interpretar a idéia de verdade permanece como um axioma subjacente ao seu

pensamento, mesmo que não pronunciado explicitamente, tal que a idéia de uma forma cognoscitiva não conceitual, paralela ao conhecimento científico e não redutível a ele, acompanha toda a sua obra, contrariando o pressuposto da gnoseologia cientificista de que a Ciência detém os fundamentos do conhecimento humano, este, por sua vez, instituído pela racionalidade, ou seja, pelas formas conceituais de conhecimento.

No desenvolvimento da reflexão em torno da Arte, Croce descobre o que, para ele, vem a ser o verdadeiro caráter da Filosofia: o *historicismo concreto* – o pensamento como indissociável do âmbito da vida – com a reconsideração do papel das Ciências e uma reestruturação dos processos paralelos e indissociáveis das atividades do espírito, que se articulam, influenciam e condicionam. Pensamento e vida são Filosofia e História, e coexistem em um mesmo intervalo de tempo: “A filosofia não pode ser outra e jamais foi outra, do que filosofia do espírito; a filosofia do espírito não pode ser em concreto, ou jamais foi em efeito, senão pensamento histórico ou historiografia” (CROCE, 1945, p. 22).

Vemos, aqui, com clareza a concepção da Filosofia como parte integrante da História. Não porque o pensar remeta a mitos, a explicações de causas primeiras da natureza, ou aos problemas seculares da Metafísica, mas porque Filosofia é totalmente *espírito*: a contraposição da verdade do universal à verdade do individual, que é a *verdade histórica*. E não há um primado do espírito, configurado como o primado de um ente metafísico e transcendente, sobre a História vista como realidade empírica, pois nem um, nem outro são conceitos naturalísticos. Tampouco a História é a duplicação do processo da Filosofia, que primeiro é pensado em idéia e, depois, é recuperado na efetividade histórica. Sua recíproca dependência reside na unidade dialética entre Filosofia e História (CROCE, 1945, p. 18).

Se, para fins didáticos, Croce distingue a Filosofia como aquela forma de exposição do pensamento na qual é dada ênfase ao conceito ou sistema e a Arte ou a História aquela na qual são

enfaturados o juízo individual e a narrativa, temos de perceber que esta narrativa inclui o conceito, assim como percebemos que cada narrativa esclarece e resolve problemas filosóficos e, do mesmo modo, cada sistema de conceitos ilumina a experiência vivida, tema da Arte e da História. Onde se vê a beleza e a adequação de um sistema, vê-se a sua potencialidade de aplicação no ato de interpretar e narrar a vida concreta. Em outras palavras, para Croce, o campo de provas da Filosofia é a História. E, como nos diz: “Da intuição, que é individualização indiscriminada, se chega ao universal, que é individualização discriminada; da arte se chega à filosofia, através da história” (CROCE, 1909, p. 209).

O exame das relações que se estabelecem entre o conceito e a intuição levou-nos a considerar que o conceito, considerado abstratamente, torna-se concreto quando se encarna na linguagem e existe como juízo definitório e, depois, assim concretizado, enquanto opera sobre as intuições das quais se origina, produz o juízo individual ou perceptivo. Das intuições ao conceito, da expressão do conceito na linguagem, ou juízo definitório, e deste ao juízo individual, a passagem de um a outro é seguida e demonstrada em sua necessidade lógica; sendo a primeira condição o fundamento da segunda. O juízo definitório não é o juízo individual, mas o juízo individual implica um precedente juízo definitório. Por exemplo: se pensamos o conceito de “homem”, não queremos dizer que o “homem Pedro” exista, mas para afirmar que o homem Pedro existe, deve-se anteriormente ter afirmado que existe “homem”, ou seja, ter primeiro pensado o conceito (CROCE, 1909, p. 127-28).

A distinção entre as formas de juízo definitório e juízo individual é expressa, mais claramente, nas distinções entre *verdades de razão* e *verdades de fato*, ou seja, entre verdade necessária e verdade contingente, ou entre verdade *a priori* e verdade *a posteriori*. Em termos croceanos, entre aquilo que se diz “Lógica” e aquilo que se diz “História”:

Admitida a condicionalidade individual e histórica de todo pensamento ou conceito, assim como de toda definição (condicionalidade de onde se origina a dúvida, o problema, a questão, aos quais a definição responde), deve-se admitir também que a definição, que contém a resposta e afirma o conceito, ilumina aquela condicionalidade individual e histórica, no grupo de fatos do qual esta surge. A ilumina, ou seja, a qualifica pelo que é, a apreende como sujeito dando-lhe um predicado, a ajuíza: e porque o fato é sempre individual, forma um juízo individual, ou seja, toda definição é em si juízo individual. Esse ato lógico, o pensamento do conceito puro, é único e é identidade de definição e juízo individual; é história (CROCE, 1909, p. 135).

No que concerne à inserção da linguagem na economia geral do pensamento, na *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902), Croce afirma que a experiência teórica pode ser ou não lógica, mas há de ser sempre lingüística. Pode não ser pensamento racional e não ter como finalidade a afirmação histórica do real e o juízo acerca do verdadeiro e do falso, mas não pode não ser linguagem, pois cada vez que a experiência teórica não for linguagem, ainda que seja pensamento e racionalização, não poderá exprimir-se e adquirir corpo, a não ser sob a forma de linguagem. No que tange à linguagem verbal, pode-se falar sem pensar, mas não se pode pensar sem palavras. E quem sustentasse o contrário, fá-lo-ia com palavras.

Para Croce, há três formas de palavra:

...a do poeta, que determina o que há de verdadeiro nos sentimentos; a do filósofo, que determina o que há de verdadeiro no real; duas formas de palavras sacras e de poucos. Mas há uma terceira palavra, a palavra oratória, excitante, mas tóxica, não mais palavra, mas instrumento... (1967, p.21-2).

No seu ensaio "Dire la verità", Croce diz que o que é pensado por alguém:

(...) é já belo e dito, dito interiormente com a força da unidade entre pensamento e palavra; mas quanto a dizê-lo ou a comunicá-lo aos outros, é um caso sério, tão sério que é desesperado. Pois o verdadeiro não é uma benção que passa de mão em mão, mas é o pensamento mesmo no ato que pensa. Como comunicar isto? De fato, jamais comunicamos o verdadeiro. Quando nos voltamos para os outros, combinamos e adotamos uma série e um complexo de estímulos para colocar os outros em condições de adequarem-se ao nosso estado de ânimo, de repensarem aquele verdadeiro que pensamos nós, de pensarem como pensamos. Não dizemos o verdadeiro nem diante de uma sociedade científica, de uma academia. Não o dizemos porque não podemos senão combinar e emitir sons, que operam no sentido de preparar e lograr efeitos, os quais não nos pertencem. E quão louco seria o pintor que desejasse verter imediatamente para a cabeça de outrem o tumulto que há na sua, como se vertendo a água de um cântaro em outro, ao invés de criar aquelas palavras únicas, capazes de promover nos outros a formação do mesmo estado de ânimo? (CROCE, 1922, p. 36).

Desse modo, o problema de comunicar-se com os outros, de falar-lhes, não é aquele de dizer ou não o verdadeiro; trata-se do problema de operar sobre outrem para que operem por sua vez. Dentre as exigências dessas operações, está o pensar e repensar o verdadeiro, mas, sempre e acima de tudo, está aquela de promover e incrementar a vida dos demais. E tais exigências cumprem-se com a sugestão de imagens que apontem para o referente com seu impulso de vida. E a esta forma de operar se poderia denominar Retórica ou, na sua forma mais prática, a Oratória:

(...) A oratória, que de Platão a Kant foi censurada por “não dizer a verdade”, quando os censuráveis teriam sido aqueles filósofos unilaterais que não souberam reconhecer sua função (da oratória) (...) A oratória cumpre o processo inverso àquele da arte: esta vai da vida às imagens, aquela vai das imagens à vida. E sempre que as imagens produzidas pela arte são adotadas como meio, da arte se passa à oratória... (CROCE, 1952, p. 37-38).

É sabido que a ciência sempre esteve em conflito com as diversas formas narrativas, estabelecendo um sistema de causalidade expressiva, segundo o qual a “forma completa” para a comunicação de algo seria um conjunto finito de alegorias interpretativas que se desenrolam na descrição de uma seqüência de eventos históricos, descritos na chave alegórica específica de uma *epistemé* determinada. Croce questiona a legitimidade da autoridade que a modernidade conferiu à ciência de regulamentar os discursos, classificando como fábula tudo aquilo que não segue os seus parâmetros normativos. Mas a ciência, dizendo buscar a verdade, precisa inventar novos discursos, sem os quais estaria impossibilitada de abordar novos objetos. E, para legitimar esses novos discursos, a ciência recorre ao discurso filosófico, apresentado como “suma narrativa”, que tem como intenção principal a emancipação racional em relação ao objeto mesmo que está sendo descrito.

Assim acontece com a dialética do espírito, que analisa o pensamento em busca da sua superação no absoluto, a sublimação total. Mas, seja qual for a grade alegórica de um discurso, o que importa não é o teor de veracidade que sua formatação científica lhe confere, mas o grau de validade que ele encerra. E esta validade reside na motivação anímica, no *pathos* que o impulsiona.

Devido à inserção que o conceito tem na expressão e na linguagem, a linguagem torna-se repleta de elementos lógicos sem, no entanto, poder ser dita obra lógica:

A linguagem vista como expressão, ou seja, como evento estético, é diversa da linguagem como exteriorização do pensamento lógico. A primeira é comumente dita expressão, a segunda, afirmação. É a mesma distinção que há entre proposição e juízo, distinguíveis somente enquanto o segundo está submetido ao conceito e a primeira está livre deste (CROCE, 1909, p. 71).

Quanto a definir se as expressões pertencem a uma ou a outra forma, depende do entendimento e do significado que for conferido a elas, pois tomadas isoladamente, as palavras são indeterminadas e polissêmicas, não tendo significado quando se prescinde das circunstâncias, do subentendido, da ênfase, do gesto, nos quais foram pensadas, engajadas e pronunciadas. O esquecimento deste elementar cânone retórico, segundo o qual a palavra empresta sua existência de um contexto no qual se insere e ao qual é mister reportá-la, tem sido justamente a origem de intermináveis elucubrações sobre a natureza lógica das modificações que ocorrem com as palavras, destacadas do complexo ao qual pertenciam e do qual se as abstrai. A poesia pode ser prosa no ânimo de quem reflete sobre ela, uma prosa pode ser poesia no ânimo comovido de um escritor durante o ato de escrever, assim também os fatos da Filosofia só se constituem como tal quando interpretados filosoficamente:

Seria ilusório acreditar que haveria uma linguagem, por assim dizer normal e paradigmática, as idéias conformadas em palavras são, vez ou outra, absolutamente individuais e irrepetíveis, e ao mesmo tempo, são tão mais universais, quanto mais individuais forem, ou seja, quanto melhor se conseguir formular para determinada idéia uma expressão límpida, e em última análise única, posto que perfeita, tão mais individual ela será e tão maior será seu alcance no âmbito da universalidade. Ao produzir novas palavras, transformamos as antigas, variando e ampliando seu significado em um processo

criador que utiliza as impressões como material, não do hipotético homem primitivo, mas do ser humano que vive em sociedade desde séculos e acolheu, e conserva muitas coisas em seu organismo físico e, entre elas, muita linguagem (CROCE, 1902, p. 202).

Sabemos, hoje, que o processo histórico é uma construção discursiva e explicativa dos historiadores e da historiografia, e a construção e validação de suas hipóteses dependem das relações de coerência estabelecidas entre teoria, historiografia e documentação. O documento, seja literário, iconográfico, um objeto arqueológico etc., não é um fato histórico: o historiador dele se serve para recolher informações que sejam consideradas pertinentes às questões relativas à realidade que ele quer compreender.

O filósofo pode refletir sobre o pensamento tal como é expresso na linguagem, discorrendo sobre a natureza dos conceitos que levaram à criação de sistemas coerentes e logicamente consistentes de explicação. Segundo Croce, o filósofo possui um método e uma sintaxe para a expressão de verdades conceituais descobertas pela reflexão, que são *verdades de razão*, diferentes das *verdades de fato*, de que se ocupa o historiador. Mas a aplicação direta das verdades derivadas pela análise lógica de conceitos puros às verdades derivadas pela intuição dos fatos concretos, a fim de enquadrá-los nos padrões de encadeamento lógico, fornecidos pela Filosofia, seria aprisionar o conhecimento histórico, produzindo aberrações e erros crassos que começam, segundo ele, *quando tentamos deduzir do conceito a expressão* (CROCE, 1902, p. 59), pois na Arte e na História, “empregamos vocábulos e frases, não estabelecemos leis e definições” (CROCE, 1902, p. 63). Isso porque, na Arte e na História, os seres humanos são aquilo que pensam, sentem e fazem, e o que pensam, sentem e fazem é a sua própria história. Daí, os princípios críticos que podem ser usados na construção da obra histórica serem os da verossimilhança e da probabilidade, sem isentá-la, no entanto, das obrigações para com os princípios críticos da Filosofia.

A Filosofia, contudo, está sempre de acordo com o curso dos fatos e condicionada pela consciência histórica. Filosofia e História são duas formas do espírito que se condicionam mutuamente, ou que estão em ação recíproca:

Com efeito, uma proposição filosófica, ou definição, ou sistema, nasce na mente de um determinado indivíduo, em um determinado ponto do tempo e do espaço, e sob condições determinadas; e é, por isso, sempre historicamente determinados. Sem as condições históricas, o sistema não tem sentido. A filosofia kantiana não seria possível no tempo de Péricles, pois supõe, dentre outros, a ciência exata da natureza, desenvolvida após o Renascimento, assim como as descobertas geográficas, a indústria, a civilização capitalista ou burguesa, e assim por diante; e pressupõe ainda o ceticismo de David Hume que, por sua vez, pressupõe o deísmo dos princípios do Ottocento, que se liga às lutas religiosas na Inglaterra e na Europa e a muito mais. Por outro lado, se Kant revivesse em nosso tempo, não poderia escrever a *Crítica da Razão Pura* sem modificá-la, a ponto de não fazer simplesmente um novo livro, mas fazer toda uma filosofia nova, que correspondesse, contudo, à sua velha filosofia. Não poderia ignorar Fichte, nem Schelling, nem Hegel, nem Schleiermacher, nem Herbart, nem mesmo Schopenhauer, os autores do mito positivista, as novas combinações do platonismo e do aristotelismo, os novos sofistas e cétricos e todas as condições e todos os estados de ânimo que condicionaram estas coisas. (...) o filósofo, em cada tempo, não pode saltar para fora das condições históricas, queira ou não queira, em que vive e, para conhecer seu pensamento, deve-se conhecê-lo historicamente, para conhecer a verdade da resposta às suas questões, é necessário que se entenda o significado da pergunta, e para a verdade de sua filosofia, que se conheça a história (CROCE, 1909, p. 200-201).

Deprendemos, então que, para Croce, “as formas puras e fundamentais de conhecimento são duas: a intuição e o conceito; ou a arte e a filosofia” (1909, p. 52). A História, por sua vez, tem seu lugar entre essas duas formas de conhecimento, sendo: (...) “por assim dizer, produto da intuição posto em contato com o conceito, isto é, da arte que acolhe em si mesma distinções filosóficas, embora permaneça concreta e individual” (1909, p. 52).

Ao longo do século XX, as idéias croceanas introduziram grandes debates que, no final desse século, tornaram-se o fulcro de uma questão premente na atual teoria do conhecimento histórico: o divórcio entre o historiador empírico, que apesar de concordar com Croce *que toda história é contemporânea*, continua a trilhar um objetivismo de fato, e o historiador que participa na seleção e montagem do material historiográfico, e interfere no procedimento historiográfico. O historiador “cria a cena”, “tece a intriga” e as contribuições de Croce, operando a síntese entre objetividade e subjetividade, são hoje atualíssimas nos debates da teoria do conhecimento histórico, como veremos na próxima seção desta aula.



Atende ao Objetivo 1

1. Croce apresentou a sua teoria do conhecimento histórico como um sistema coerente de pensamento, defendendo a intrínseca relação entre a Filosofia e a História, assim como seu enraizamento na Arte, ao afirmar: “se a verdade é consciência da realidade, a realidade é histórica; toda consciência genuína é consciência histórica” (CROCE, 1939, p. 21). E, segundo ele:

A história é uma atividade do conhecimento, é uma narrativa que explica enquanto narra. E explicar em história confunde-se com compreender e fazer compreender. O historiador faz compreender a vida humana. A história é compreensão, é um conhecimento descritivo e não é sistematização abstrata. Ao mesmo tempo, uma narrativa é uma construção lógica, posto que é discurso. Segue-se, portanto, que a História não pode ser construída como puro raciocínio, sendo necessária a intuição da experiência vivida, a fonte histórica por excelência. E a narrativa histórica tem seu valor de conhecimento verdadeiro quando traz o fato ocorrido do obscuro fundo da memória social, à luz do conhecimento. Ao trazer estes fatos à luz, a narrativa torna-se eficaz e a história torna-se um conhecimento autêntico.

O discurso da História

O que está em debate aqui não é a pergunta: “O que são os fatos?”, mas antes, “Como os fatos devem ser descritos a fim de sancionarem um modo de explicá-los em vez de outro?”

(Hayden White – *Trópicos do discurso*)

Es will bloss zeigen wie es eigentlich gewesen ist (“quer simplesmente mostrar como realmente aconteceu”). Esta afirmação de Leopold von Ranke, feita no prefácio de sua *História dos romanos e dos germanos*, em 1824, é paradigmática do pensamento histórico moderno. Não é somente mais um problema teórico, que o trabalho empírico do historiador supre perfeitamente, é, antes um pomo de discórdia há quase dois séculos, com grandes conseqüências não somente para a Teoria da História, mas para a Teoria do Conhecimento em geral.

Numa abordagem superficial, a expressão parece significar um objetivismo radical de Ranke: o historiador nem sequer reconstrói o passado, ele o apreende como *realmente* foi, e toda

e qualquer explanação histórica que radique na atualidade, será necessariamente uma explanação equivocada. A expressão, compreendida desta maneira, representaria a cientificização radical da História no século XIX. A frase de Ranke tornara-se uma regra para muitos historiadores do final do século XIX, baseados no *método científico* e, podemos dizer, tornara-se uma verdadeira *profissão de fé*, daí o comentário irônico de E. H. Carr:

Este aforisma não muito profundo teve um fulminante sucesso. Três gerações de historiadores marcharam para a batalha entoando as palavras mágicas *wie es eigentlich gewesen ist* como um sortilégio, destinado, como os sortilégios, a salvá-los da enfadonha preocupação de pensar por si mesmos (CARR, 1984, p. 8-9).

O historiador alemão não somente fez “escola”, mas foi o iniciador do crescente prestígio da Ciência e dos métodos objetivos de pesquisa, interpretação e explanação, e isso muito além dos estudos históricos em particular. Embora existissem diferenças não somente de posição, mas também de “preferências” individuais acentuadas, podemos dizer que a tônica dos pensadores europeus era caracterizada, em linhas gerais, pela separação de sujeito e objeto. Em primeiro lugar, existiria um fato claro e irretorquível; em segundo, um historiador ou cientista que o descreveria em seu estado “puro” – *como realmente foi*. O real é cognoscível *em si* e esta é a crença racionalista de fins do século XIX. Poderíamos nos perguntar: e o subjetivismo? Só haveria margem para o subjetivismo na criação artística, como considerada à época. E, mesmo assim, a Estética seria mais racionalizável do que, à primeira vista, poderia parecer, pois, como dizia Taine, *as sinfonias de Beethoven são belas como um silogismo* (THOMPSON, 1983, p. 132).

A “tirania” da Ciência implantou a obsessão pelo fato e o horror à interpretação, e o rigor metodológico era uma “tábua de salvação”, o modo preferido de evasão do singular, do transitório, da grandeza e da miséria do *continuum* do tempo, até que

Benedetto Croce liderasse a oposição às principais posições da historiografia cientificista, ao proclamar que toda história é contemporânea e que história é arte:

... a necessidade prática, que está no fundo de cada juízo histórico, confere a cada história o caráter de história contemporânea, pois, por remotos ou remotíssimos que cronologicamente nos pareçam os fatos que admitimos, a história, em realidade, sempre se refere à necessidade e à situação presentes, nas quais os fatos propagam sua reverberação (CROCE, 1939, p. 5).

Seus críticos, horrorizados, argumentaram que suas idéias gerariam um subjetivismo radical e que anularia o conhecimento em si, como o entendiam. Mas Croce insistiu: o conhecimento é subjetivo em si, embora possua elementos para atingir a objetividade. Essa foi a tarefa da *Lógica como ciência do conceito puro*, na sua Teoria do Conhecimento Histórico: demonstrar a realidade histórica como uma situação em que o *predicado* era a historicidade – pois todo subjetivismo, por definição, tem como problema central o epistemológico – e o *sujeito* era a situação descrita, pois o elemento representativo e o elemento conceitual não podem ser separados no juízo histórico, e não podem ser distinguidos com facilidade, a não ser em detrimento da narrativa:

O juízo histórico é um ato de pensamento, isto é, a atribuição de um predicado a um sujeito, ou é um ato *sui generis*, sem paralelo nos demais atos do pensamento? A existência, em suma, é ou não predicado? Nossos desenvolvimentos anteriores nos permitem concluir que a existência, no juízo individual, é o predicado. Dizemos “no juízo individual” porque, pelas razões expostas, neste juízo não há distinção entre sujeito e predicado, e a existência se confunde com a essência (CROCE, 1909, p. 109-110).

Na assertiva histórica, *César atravessou o Rubicão*, o sujeito não é nem César, nem o rio Rubicão, mas a cena da travessia e todos os fatos gerados a partir desta cena – que não é um fato, pois só quem estava lá pôde perceber o fato em si – e o predicado está na linguagem, que transporta a interpretação e a representação desta imagem, o elemento comum, a historicidade. Como diz Croce: “E, enquanto juízo individual, a história é síntese de sujeito e predicado, de representação e conceito: o elemento intuitivo e o elemento lógico são nela inseparáveis” (1909, p. 180).

Os pressupostos que regem a atividade artística, no que concerne às Artes Visuais, à Literatura e à atividade do historiador, têm uma clara identidade. As manifestações artísticas, sejam do âmbito da Poesia, da Pintura, da Escultura e da Arquitetura, acontecem da mesma maneira que a Historiografia, suas fontes de inspiração são as mesmas, apresentadas sob formas diferentes, e o significado de suas realizações repousa na historicidade.

O que é, atualmente, a História dos historiadores? É um tipo de conhecimento que se expressa em uma literatura específica, mas também em uma parte da memória coletiva, ou melhor, em uma parte da produção social da memória muito particular, diferente de outros produtos da memória coletiva e de outros tipos de expressão literária. Isso porque, dentre outras coisas, o historiador parte ilusoriamente do princípio de que há ordem no passado, ou seja, de que a História é racional, de que as sociedades humanas são organizadas e de que seu desenvolvimento segue certos princípios, mesmo que o princípio seja o puro acaso, assim como o artista parte do princípio de que está recolhendo significados para ordená-los em um sentido. A Historiografia é um tipo de literatura que tem a especificidade de interpretar fatos com materialidade concreta, porque lida com os documentos como o fundamento do discurso sobre o acontecido, base a partir da qual se pode confirmar ou negar realidades e prova definitiva de que uma ordenação anterior, aquela que possibilitou a sua existência, era exercitada no passado.

A teoria, os modelos e a documentação são, então, complementares e inseparáveis. Hoje isso é consensual entre os historiadores, mas há uma outra dimensão na prática da história que os historiadores raramente percebem e que Croce denotou: a associação entre teorias, modelos e documentos não basta para explicar o trabalho do historiador e a interpretação do passado que propõe. O passado pode ser pensado como um fluxo contínuo de eventos infinitos, mas os seus vestígios apresentam-se de modo descontínuo e desconexo. O passado “como realmente aconteceu” não é sintetizável nos documentos e para narrar, descrever ou explicar realidades passadas, os historiadores relacionam os vestígios que foram produzidos em tempos e lugares diferentes, com propósitos também diferentes.

Para estabelecer essas relações entre os documentos, os historiadores têm de pressupor que fazem parte de uma mesma realidade, que participam de uma mesma unidade de sentido. É deste modo que os historiadores impõem ordem ao caos da documentação, dando coerência e continuidade ao que, *per se*, é incoerente e descontínuo. O procedimento básico para associar as informações extraídas de documentos no caos dos vestígios é um processo de generalização que cria formas. Esse processo de aproximação de coisas que em si são distintas, que o historiador chama geralmente de “contextualização”, é obra das escolhas do historiador e, portanto, de sua capacidade de “imaginação”, de uma competência para relacionar em uma instância intuitiva dados aparentemente desconexos.

A partir de Croce, os teóricos da História geralmente concordam que todas as narrativas históricas têm a características interpretativas irreduzíveis. O historiador deve interpretar sua *matéria-prima*, a fim de construir o padrão que o levará às imagens em que deve se refletir a forma do processo histórico, mesmo sendo o registro histórico complexo em demasia, como a própria riqueza dos distintos. De um lado, existem mais fatos registrados do que um historiador pode incluir na sua representação narrativa de um dado processo

histórico; de outro, no empenho de representar “o que realmente aconteceu”, a veracidade, em um dado período da história, o historiador tem necessariamente de incluir em sua narrativa um relato de algum evento, ou conjunto de eventos, que não apresentem os fatos que poderiam permitir uma representação plausível de sua ocorrência.

Tudo isso significa que o historiador precisa “interpretar” criativamente o seu material, “reinvocando” a experiência humana e preenchendo as lacunas das informações de sua documentação, a partir de inferências ou de especulações, das mais diversas maneiras. Uma narrativa histórica é, assim e sempre, um feixe de eventos representados adequada e inadequadamente, fatos estabelecidos e inferidos, uma representação que é uma interpretação e uma interpretação que é tomada pela reinvocação de todo o processo refletido na narrativa. Como Croce, os teóricos da História das mais diversas vertentes tendem hoje a admitir que todas as “Histórias” são, em certo sentido, interpretações e que a interpretação é a própria alma da História e a querela eterna de se as narrativas históricas podem ser qualificadas de relatos objetivos – em algumas correntes busca-se ainda dotá-las de um rigor científico – da realidade perdem o seu sentido. Nas últimas décadas, os historiadores têm tentado esclarecer o *status* das representações históricas, mas, em geral e limitadamente, ainda lançam seu olhar para a questão metodológica.

Há poucos anos, porém, as teses expostas por Hayden White, historiador da Universidade de Stanford, sobre a natureza retórica da História, trouxeram à ordem do dia questões cruciais para a Historiografia. Retomemos algumas de suas passagens:

... as narrativas históricas são ficções verbais cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências (...) os acontecimentos são convertidos em estória

[sic] pela supressão ou subordinação de alguns deles e pelo realce de outros, por caracterização, repetição de um motivo, variação do tom e do ponto de vista, estratégias alternativas e assim por diante – em suma, todas as técnicas que normalmente se espera encontrar na urdidura do enredo de um romance ou de uma peça (WHITE, 2001, p. 100).

A narrativa, então, confere a um mesmo evento ou a uma mesma personalidade “o caráter trágico ou cômico, romântico ou irônico, dependendo da escolha do artífice e de seus critérios na transformação de seu objeto de trabalho em algo inteligível” (WHITE, 2001, p. 101).



Figura 20.2: Clio (Kléos), Musa da História, representada com um pergaminho aberto. Estariam os historiadores abandonando o sonho cientificista e assumindo seu papel de cultores desta filha de Zeus e Mnemosyne?

Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Clio>

Desta maneira, a nossa compreensão dos acontecimentos aumenta proporcionalmente à medida que eles se adaptam à estratégia utilizada pelo historiador para dotá-los de um sentido (WHITE, 2001, p. 109). Essas idéias retomaram para os nossos dias, de modo radical, uma questão croceana que concerne aos limites entre o texto historiográfico e o ficcional, entre o verossímil e o inverossímil.

Hayden White se posicionou contra a tirania das convenções historiográficas e questionou verdadeiros tabus, contribuindo para reverter uma disciplina cuja prática ainda está ancorada numa Teoria do Conhecimento centrada nas idéias de verdade, de objetividade e de cientificidade. Seus dois livros de maior destaque, *Meta-História*, de 1973, e *Trópicos do discurso*, de 1978, continuam funcionando como um bom antídoto para concepções miméticas da escrita da História, apesar das reações violentas de muitos historiadores tradicionais. Propugnando, na senda de Croce, a inexistência de uma verdade inerente aos acontecimentos, à História resta – em sentido ótimo – a materialidade de sua escrita, o seu caráter artístico, ou *meta-histórico*.

Para muitas correntes historiográficas, as teses de White são muito incômodas, pois fazem cair por terra as pretensões de verdade reivindicadas pelos historiadores, que têm dificuldades de perceber que os instrumentos disponíveis para configurar a narrativa historiográfica, ou configurar a teia dos fatos e dotar de sentido os “eventos” históricos, são as técnicas da Retórica que, por sua vez, são as mesmas usadas pelos literatos. Se o discurso histórico deve ser compreendido como um produto do conhecimento que articula um *lugar*, uma *prática* e culmina numa determinada *forma* de escrita, ele deve ser analisado como uma estrutura retórica.

A chamada *virada lingüística*, que você conheceu em nosso curso, contribuiu em muito para as teses de White. O historiador toma agora a narrativa histórica como um discurso narrativo e, por isso mesmo, problemático. Assim como os pensadores da virada lingüística descentraram o sujeito cartesiano, Hayden White

descentrou a questão da referencialidade. A narrativa histórica deixou de ser compreendida como um discurso neutro e objetivo, mas, sim, como um modo de discurso cujo conteúdo é a sua forma.

Os pensadores de várias épocas interrogaram-se obsessivamente sobre a História, sobre seu sentido, sobre o *dever ser* da humanidade, sobre a perfectibilidade humana. Perguntas metafísicas os orientavam: *quem somos? qual será o nosso destino?* São perguntas que revelam uma angústia fundamental, um mal-estar do ser no tempo. Interrogavam-se sobre a sua própria identidade, que generalizavam como um problema *do homem universal*, e se esforçavam para atribuir um sentido universal à vida humana, integrando-a, em busca de um sentido claro e distinto, irretorquível. E a História tem um papel fundamental nessa busca ocidental pela autocriação e pelo auto-reconhecimento. Ao aproximar a narrativa histórica do discurso ficcional, Hayden White, contudo, não abandonou a diferença entre fato e ficção. Esta aproximação tem obtido um efeito revitalizador na escrita da História, tornando os historiadores menos renitentes às questões discursivas e mais cuidadosos e conscientes do uso que fazem da linguagem.



Atende ao Objetivo 2

2. Hayden White abriu um de seus textos, intitulado “Teoria Literária e Escrita da História”, com o seguinte:

Em ensaio recente, Jacques Barzun caracterizou-se a si próprio como “um estudioso de história... anteriormente envolvido no estranho ritual de ensiná-la” e acrescentou: “Estranho, porque, na verdade, ela só pode ser lida.” É claro que ao falar em “história” Barzun

Considerações Finais

Uma passagem de Ítalo Calvino pode nos servir de guia no encerramento do nosso curso:

O texto sagrado de que melhor se sabem as condições em que foi escrito é o Corão. Entre a totalidade e o livro, os intermediários eram ao menos dois: Maomé escutava a palavra de Alá e a ditava, por sua vez, aos escribas. Um dia, quando ditava a Abdullah, segundo relatam as biografias, Maomé se deteve no meio de uma frase. O escriba instintivamente lhe sugeriu a conclusão. Distraído, o Profeta aceitou como palavra divina o que dizia Abdullah. Esse fato escandalizou o escriba, que abandonou o Profeta e perdeu a fé.

Ele se enganava; a organização da frase era, definitivamente, uma responsabilidade que lhe cabia; incumbido de controlar a coerência interna da língua escrita, da gramática e da sintaxe, para aí acolher a fluidez de um pensamento que escoava fora de toda língua antes de se fazer palavra, ainda mais o de uma extremamente fluida como a do Profeta. A partir do momento em que decidira exprimir-se por escrito, Alá necessitava, absolutamente, da colaboração do escriba. Maomé o sabia, e deixava ao escriba o privilégio de terminar suas frases; mas Abdullah não tinha consciência do poder de que estava investido. Perdeu a fé em Alá porque lhe faltava a fé na escrita, e a fé em si mesmo como operador da escrita.

Se fosse permitido a um infiel imaginar as variantes das lendas referentes ao Profeta, eu proporia esta: se Abdullah perde a fé, é porque um erro lhe escapa enquanto registrara o ditado de Maomé, e porque Maomé, embora o tivesse notado, decide não corrigir, preferindo a versão errônea. Mesmo nesse caso, Abdullah estaria errado em se escandalizar. É na página, e não antes, que a palavra – mesmo a palavra do arrebatamento profético – torna-se

definitiva, tornando-se escrita. É nos limites do ato da escrita que a imensidão do não-escrito torna-se legível, quero dizer: através das incertezas da ortografia, dos equívocos, dos lapsos, dos desvios incontroláveis da palavra e da pena. Por outro lado, o que está fora de nós não pretende se comunicar pela palavra falada ou escrita; envia suas mensagens através de outros meios (CALVINO, 1982, p. 221-222) .

Hoje, o pensamento ocidental se contesta. Pensar não se restringe a encontrar respostas a questões. O pensamento verdadeiramente fecundo adia a resolução dos problemas. Pensar é perguntar, criando novos enigmas a partir das antigas e possíveis soluções. O pensamento genuíno não quer resolver o mundo, mas torná-lo ainda mais enigmático, mantendo-o como problema. Pensar é construir aporias, entrar em impasses e dilemas. O verdadeiro pensamento não corta o nó górdio com uma espada, como fez um Alexandre violento e autoritário, mas o desata serenamente, olhando-o e fazendo sua *theoria* (em latim, *contemplação*) para, depois, articular um discurso sobre ele, em linguagem clara, que o ilumina sob diversos ângulos e, com isso, tornando-o um enigma ainda maior.

História e Filosofia não são, portanto, termos separáveis, em oposição ou excludentes. Embora pareçam assimétricos, são associados, remetem-se uns aos outros, estão ligados profunda e inextricavelmente e mantêm-se em profunda tensão. O pensamento humano confunde-se com a sua história. Houve – e há – ingênuos que acreditaram ter desatado o nó e acreditaram terem atingido a totalidade do conhecimento, mas a historicidade da vida humana repete o mesmo sempre novo: *Decifra-me ou devoro-te!* e obriga-nos a continuar a busca.

História e Filosofia

Referências

Aula 15

ALTHUSSER, L. *For Marx*. London: Verso, 1966.

Antonio Gramsci. In: WIKIPEDIA: l'enciclopedia libera. Disponível em: <http://it.wikipedia.org/wiki/Antonio_Gramsci>. Acesso em: 27 abr. 2009.

ARTHUR Schopenhauer by Wilhelm Busch.jpeg. *Wikipédia: a enciclopédia livre*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Arthur_Schopenhauer_by_Wilhelm_Busch.jpeg>. Acesso em: 27 abr. 2009.

BRANCO, G.C. *O olhar e o amor*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1995.

D'OR, J. *Introduction à lecture de Lacan*. Paris: Denoël, 1985.

DATEI :Freud ca 1900.jpg. In: WIKIPEDIA: die freie enzyklopädie. Disponível em: <http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Freud_ca_1900.jpg>. Acesso em: 27 abr. 2009.

FLEISCHER, H. *Concepção Marxista da História*. Lisboa: Ed. 70, 1978.

FREUD. A. A psicopatologia da vida cotidiana. In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. VI.

_____. *Esboço de Psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

_____. Os Chistes e sua relação com o Inconsciente. In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. VIII.

_____. A. psicologia dos grupos e análise do ego. In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XVIII.

_____. *Obra Psicológica de Sigmund Freud. Sinopses da Standard Edition*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1979.

_____. *The writings of Anna Freud*. New York: International universities Press: 1974. v. I

_____. *Cinco Lições de Psicanálise*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

GABBI Jr., O. *Freud: racionalidade, sentido, referência*. Campinas: Ed. do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1994.

GOYA Draw1.jpg. In: WIKIPEDIA: L'encyclopédie libre. Disponível em: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Image:Goya_Draw1.jpg>. Acesso em: 27 abr. 2009.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HORNEY, K. *A personalidade neurótica do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

MOOVIEES! Kafka (1991). Disponível em: <<http://www.mooviees.com/3251-kafka/movie>>. Acesso em: 27 abr. 2009.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig: Reclam Vlg., 1983.

KARL Marx. In: WIKIPEDIA: die freie enzyklopädie. Disponível em: <http://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx>. Acesso em: 27 abr. 2009.

LAGACHE. D. *Psicanálise*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.

LINCE, B. A. *La interpretación psicoanalítica: método y creación*. Bogotá: Editorial Grijalbo, 1996.

MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Presença, 1974.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Ed. 70, 1989.

_____. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

_____. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Nova Stella, 1980.

MATOS, O. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

MELHORES FILMES: o melhor do cinema está aqui. Germinal. Disponível em: <<http://melhoresfilmes.com.br/filmes/germinal>>. Acesso em: 27 abr. 2009.

PARSONS, T. *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.

PRINCESSE Marie. *Soldes 28 avril*. Disponível em: <<http://video.fnac.com/a1523355/Princesse-Marie-Catherine-Deneuve-DVD-Zone-2>>. Acesso em: 27 abr. 2009.

RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *O conflito das interpretações*. ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROSA Luxemburg. In: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Rosa_Luxemburgo>. Acesso em: 27 abr. 2009.

- RUSSERL, B. *História da filosofia ocidental*. Brasília: Editora da UnB, 1982. v. 3.
- SCHOPENHAUER, A. *Saggio sulla visione degli spiriti*. Roma: Newton Compton editori, 1993.
- STORR, A. C. G. Jung. *München*: Deutscher Taschenbuch Vlg, Gmb, 1974.
- WOLLHEIM, R. *Freud: uma coletânea de ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Artenova, 1976.

Aula 16

- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- BORNHEIM, G. *Dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre: Globo, 1977.
- BUENO, V. C. A. Heidegger e Kant. In: _____. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia – PUC-RJ, 1989. v.1.
- CROCE, B. *Ética y política*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- FOGEL, G. A articulação da pergunta nietzschiana por verdade e conhecimento. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, ano. 1, v. 3, jul. 1986.
- GALBRAITH, J. K. *A era da incerteza*. São Paulo: Pioneira, 1950.
- HEIDEGGER, M. *O princípio da identidade*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)
- _____. *A essência da Liberdade: Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)
- _____. *A tese de Kant sobre o ser*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2005.

- _____. *O que é metafísica?* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1997. Vol. 1.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- NASCIMENTO, M.A. Nietzsche e a questão da verdade. In: FEITOSA, C; BARRENECHEA, M.A; PINHEIRO, P. *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação*. Assim falou Nietzsche V. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A Filosofia na época trágica dos gregos*. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores)
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- OLIVEIRA, M. A. A crise da racionalidade moderna. In: _____. *Síntese nova fase 45*, 1989.
- PUENTE, F. R. *As concepções antropológicas de Schelling*. São Paulo: Loyola, 1997.
- SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. *A reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.

Aula 17

- ALMEIDA, G. A. de. Verdade e objetividade: novas considerações sobre a Teoria Consensual da verdade. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1986.
- ARISTÓTELES. *Politics*. London: Penguin Classics, 1998.
- BARTHES, R. *La semiologia*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.

BELTRÃO, C. Hermenêutica, compreensão e história. *Debates Regionais: identidades regionais*, n. 2. João Pessoa: Editora Universitária/NDIHR, 1995.

_____. História e narrativa: um ensaio hermenêutico nas *confissões* de Sto. Agostinho. *Saeculum 2*. João Pessoa: Editora da UFPB, 1996.

BERGSON, H. *Essais sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1988.

BETTI, E. *Teoria generale della interpretazione*. Milano: Rizzoli, 1955.

BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.

CARDOSO, C.F.S. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 1997.

CRISTINA BRAGA: site oficial. Disponível em: <<http://www.cristinabraga.com>>. Acesso em: 30 jul. 2009.

DUBY, G. *L'histoire continue*. Paris: Éd. Odete Jacob, 1991.

ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Quase a mesma coisa: experiências de tradução*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

GADAMER, H. G. *A razão na época da Ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1989.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. v. 2.

_____. *Truth and method*. New York: Continuum, 1984.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1997. v. 1.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

PEIRCE, C. S. *Semiótica e filosofia*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975.

Ricoeur, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1977.

_____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SAUSSURE, F. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1967.

SCHLEIERMACHER, F. W. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Aula 18

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

BORGES, J.L.; GUERRERO, M. *O livro dos seres imaginários*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Editora Globo, 1985.

CAPALBO, C. (Org.) *Fenomenologia e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1983. (Coleção. Filosofia e Sociedade).

DERRIDA, J. *A Voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1997. v. 1.

HUSSERL, E. Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento. In: _____. *Investigações lógicas VI*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

_____. *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendente*. Paris: Gallimard, 1976.

MARTINS, P.M. Intuição Categorial e Ontologia: em torno de Husserl e de Heidegger. In: ABRANCHES, A. (Org.). *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1996. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO, n. 10).

NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PEIRCE, Ch. S. *Conferências sobre Pragmatismo*. São Paulo: Victor Civita, 1983. (Coleção Os Pensadores)

PIAGET, J. *Sagesse et illusions de la philosophie*. Paris: PUF, 1968.

ZIZEK, S. *As metástases do gozo: seis ensaios sobre a mulher e a causalidade*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

Aula 19

ANALOGIA e metáfora. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Maia: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987.

ARGUMENTAÇÃO. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Maia: Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1987. v. 11

ARISTÓTELES. *A retórica das paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da UnB, 1983.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Lisboa: Presença, 1987.

BARTHES, R. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: _____. *Communications 8*. Paris: du Seuil, 1966.

BELTRÃO, C. Tirocinium fori: o orador e a criação de homem no Forum Romanum. In: _____. *Phoênix 13*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

CURTIUS, E. R. *Literatura européia e Idade Média latina*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

EURÍPEDES. *As troianas*. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FONTES, J. B. *Variações sobre a lírica de Safo: texto grego e variações livres*. São Paulo: Estação Liberdade, 1992.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2* Lisboa: Martins Fontes, 1987.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LUGARES-comuns. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi. Maia: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987. Vol. 11.

PÉCORA, A. *A máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PERELMAN, C. *Retóricas*. Lisboa: Martins Fontes: 2004.

PLATÃO. *Górgias*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RÉMIGY, M. J. La Rhétorique chez l'enfant. In: _____. *Rhétorique et pédagogie: Cahiers du séminaire de philosophie*. [S. l.] Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.

- RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- STE CROIX, G. de. *The class struggle in the ancient world*. Londres: Ducksworth, 1983.
- WELLBERY, D. E. Retoricidade: sobre o retorno modernista da retórica. In: WELLBERY, D. E. *Neo-retórica e desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- WHITE, H. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Aula 20

- BARTHES, R. O discurso da história. In: BARTHES, R. *O rumor da língua*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CALVINO, I. *Se um viajante numa noite de inverno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- CARR, E.H. *Que é História?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- CROCE, B. *Primi Saggi*. Bari: Laterza, 1951.
- _____. Dire la verità. In: CROCE, B. *Frammenti di etica*. Bari: Laterza, 1922.
- _____. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Bari: Laterza, 1902.
- _____. *Il carattere delle filosofia moderna*. Bari: Laterza, 1945.
- _____. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1939.
- _____. *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza, 1909.
- _____. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1945.
- DONDOLI, Luciano. Ancora sulla linguistica di B. Croce. *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, Anno XII, fascicolo 1-2, gennaio/agosto, 1997.
- GADAMER, H. G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998.
- HEIDEGGER, M. *O que é a metafísica?* São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 1.
- HORVAT, P. A estética de Benedetto Croce. *Gávea*, Rio de Janeiro, n. 15, 1997.

_____. A História com arte em Benedetto Croce. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24. 2007, São Leopoldo. *Anais eletrônicos ...* São Leopoldo: Unisinos, 2007.

KELLNER, H. A bedrock or order: Hayden White's linguistic humanism. *History and Theory*, n. 19, 1980.

OUTHWAITE, W. Hans-Georg Gadamer. In: SKINNER, Q. (Org.) *As ciências humanas e os seus grandes pensadores*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

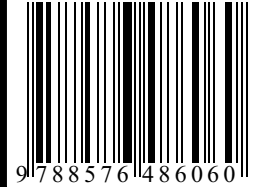
THOMPSON, J. W. *A história da escrita da história*. Lisboa: Gradiva, 1983. v. 1.

WHITE, H. Teoria literária e escrita da história. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1994, v. 13. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/132.pdf>>.

_____. *Meta-história*. São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EDUSP, 1994.

ISBN 978-85-7648-606-0



9 788576 486060



UENF
Universidade Estadual
do Norte Fluminense



Universidade Federal Fluminense



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA



Ministério
da Educação

