

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 8	n. 16	p. 293-480	jul./dez. 2023
------------	------------	------	-------	------------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas.
Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 8, n. 16 – jul./dez. 2023.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 8 Número 16 – jul./dez. 2023

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondi Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lilia Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)
Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)
Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)
Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)
Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)
Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)
Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)
José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)
Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)
Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)
Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)
Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)
Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)
Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)
Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof^a Dr^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa Mônica Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1

A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial

A Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrando(as) e doutores/doutorando(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

segundo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

Declaração de Privacidade e direitos autorais

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Primordium*, Uberlândia, v., n., páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Número 16 – jul./dez. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....305-306

Fernando Galine

Artigos

A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht.....307-336
Alan Duarte

Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas.....337-366
Lais Oliveira Rios

Origem e persistência dos grupos intencionais.....367-392
Adriana Oliveira Alves

A (in)fluência do *Tractatus* de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida.....393-416
Rafael Batista Lopes de Oliveira

O projeto de Martin Heidegger em “Ser e Tempo”: objetivos e método.....	417-446
<i>João Victor Pereira Leão</i>	
Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário.....	447-464
<i>André Silva</i>	
Indexadores.....	465
Normas para submissão.....	467-472
Política antiplágio.....	473-474
Nominata de pareceristas.....	475-476
Sumário do volume.....	477-480



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Issue 16 – Jul./Dec. – 2023

CONTENTS

- Editorial.....305-306
Fernando Galine

Articles

- The poetry of revolution: history and dialectics in Bertolt Brecht's lyric.....307-336
Alan Duarte
- Kant and the non-rational nature: some contemporary interpretations.....337-366
Lais Oliveira Rios
- Origin and persistence of intentional groups.....367-392
Adriana Oliveira Alves
- The (in)fluence of Wittgenstein's *Tractatus* in Hadotian thought of philosophy as a way of life.....393-416
Rafael Batista Lopes de Oliveira

Martin Heidegger's project in “Being and Time”: objectives and method.....	417-446
<i>João Victor Pereira Leão</i>	
Epicurus and Lafargue: for one revolutionary hedonism....	447-464
<i>André Silva</i>	
Indexers.....	465
Submission rules.....	467-472
Antiplagiarism policy.....	473-474
Nomination of referees.....	475-476
Contents Summary.....	477-480



Editorial v. 8 n. 16 jul./dez. 2023

*Fernando Galine**

É com grande satisfação que apresentamos a oitava edição do volume 16 da nossa revista, uma publicação dedicada à reflexão filosófica e aos estudos clássicos. Nesta edição, reunimos artigos que exploram questões fundamentais da filosofia, desde a ética e a política até a ontologia e a história do pensamento, oferecendo uma rica variedade de perspectivas e abordagens.

Abrimos esta edição com o artigo de Alan Duarte Araújo, que nos convida a refletir sobre a poesia de Bertolt Brecht como uma expressão da dialética histórica e da luta revolucionária. O autor explora como a lírica de Brecht, marcada por seu engajamento político, pode ser vista como uma forma de filosofia prática, capaz de iluminar os impasses e as esperanças do século XX, especialmente diante do nazifascismo e da ascensão do comunismo. A análise de Araújo nos lembra que a poesia, assim como a filosofia, não é um discurso fechado em si mesmo, mas uma ferramenta viva de reflexão sobre as condições históricas e políticas.

Em seguida, Laís Oliveira Rios nos oferece uma análise da ética kantiana e sua relação com a natureza não racional, particularmente os animais. O artigo questiona a interpretação tradicional de Kant, que atribui deveres diretos apenas aos seres racionais, e explora as contribuições de pensadoras contemporâneas como Christine Korsgaard e Onora O'Neill. Rios nos convida a repensar os limites da ética kantiana e a considerar como ela pode ser aplicada de forma mais inclusiva, abrangendo também os animais e o meio ambiente.

Adriana Oliveira Alves discute a origem e a persistência dos grupos intencionais, explorando como a consciência coletiva e a crença na razão de existência de um grupo são fundamentais para sua identidade e continuidade

* Editor em Revista Primordium. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: fernandomondigaline@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1481976123408628>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9692-7799>.

ao longo do tempo. O artigo aborda questões de ontologia social e intencionalidade coletiva, oferecendo uma reflexão profunda sobre como os grupos se formam, se mantêm e se transformam, contribuindo para o debate filosófico sobre a natureza das entidades coletivas.

No campo da história da filosofia, Rafael Batista Lopes de Oliveira examina a influência do Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein no pensamento de Pierre Hadot, particularmente na concepção de filosofia como modo de vida. O artigo explora como Hadot reinterpreta Wittgenstein, destacando tanto as convergências quanto as divergências entre os dois pensadores, e como essa relação contribui para a compreensão da filosofia como uma prática transformadora.

João Victor Pereira Leão nos apresenta uma análise do projeto filosófico de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, focando na recolocação da pergunta pelo ser e na necessidade de uma analítica existencial centrada no Dasein. O artigo explora o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger e sua crítica à tradição metafísica, oferecendo uma visão clara dos objetivos e do método que orientam uma das obras mais influentes da filosofia do século XX.

Por fim, André Silva nos convida a refletir sobre a crítica ao capitalismo feita por Paul Lafargue em *O direito à preguiça*, articulando-a com a ética hedonista de Epicuro. O artigo propõe um "hedonismo revolucionário", que desconstrói a moral capitalista do trabalho e reafirma o valor dos prazeres verdadeiros, como a preguiça e a reflexão filosófica, como caminhos para uma vida livre e feliz.

Agradecemos a todos os autores que contribuíram para esta edição, bem como aos leitores que nos acompanham em nossa missão de promover o pensamento crítico e a reflexão filosófica. Esperamos que os artigos aqui apresentados inspirem novas discussões e contribuam para o avanço do conhecimento em nossas áreas de estudo.

Boa leitura!

Equipe editorial Primordium



 **A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht**

*Alan Duarte**

Resumo: Este trabalho almeja demonstrar a atualidade política da lírica de Bertolt Brecht (1898-1956), como também expor, a partir deste recorte temático e literário, as concepções de fundo histórico-filosóficas do autor. Para tanto, parte-se da compreensão de que a Filosofia não é um discurso autorreferencial, ou seja, uma elaboração fechada sobre si e que glosa apenas sobre sua própria tradição, mas um “discurso vazio” e, como tal, reporta-se a condições de existência que lhe são exteriores, com respeito às quais ela deve sua vitalidade. A poesia, com sua estrutura formal, igualmente pode desempenhar esse papel de implicação filosófica, sendo o caso de Brecht duplamente relevante, pois suas poesias se referem, sobremaneira, aos acontecimentos políticos decisivos do século XX, notadamente o ocaso “civilizacional” representado pelo nazifascismo, em oposição à esperança suscitada pelo comunismo. A pertinência filosófica da pesquisa se explica por Brecht ter refletido sobre questões candentes para a filosofia política contemporânea, como os impasses históricos do salto revolucionário em direção à liberdade, além do papel que os sujeitos engajados politicamente podem desempenhar nesse processo. Nesse sentido, a pesquisa se concentrará nos Poemas (1913-1956) do autor, recorrendo, ainda, a certos pensadores da filosofia moderna e contemporânea que refletiram sobre as mútuas implicações entre os homens e a História, o que nos auxiliará no esclarecimento das diretrizes filosóficas do “poeta da revolução”. Ao fim da investigação, espera-se ter apresentado os motivos pelos quais é possível sustentar que Brecht concebe, em linhas gerais e de maneira não articulada sistematicamente, uma Teoria da História, em sentido não idealista.

Palavras-chave: Consciência; História; Revolução.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista em Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: alan.araujo@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6883425576717133>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2326-7934>.

The poetry of Revolution: history and dialectics in Bertolt Brecht's lyric

Abstract: The aim of this work is to demonstrate the political relevance of Bertolt Brecht's (1898-1956) lyrics, as well as to expose, from this thematic and literary point of view, the author's basic historical-philosophical conceptions. In order to do this, we start from the understanding that philosophy is not a self-referential discourse, that is, an elaboration that is closed in on itself and only glances at its own tradition, but an "empty discourse" and, as such, refers to conditions of existence that are external to it, with respect to which it owes its vitality. Poetry, with its formal structure, can also play this role of philosophical implication, and Brecht's case is doubly relevant, since his poems refer, above all, to the decisive political events of the 20th century, notably the "civilizational" decline represented by Nazi-fascism, as opposed to the hope raised by communism. The philosophical relevance of the research is explained by the fact that Brecht reflected on burning issues for contemporary political philosophy, such as the historical impasses of the revolutionary leap towards freedom, as well as the role that politically engaged subjects can play in this process. In this sense, the research will focus on the author's Poems (1913-1956), also drawing on certain thinkers from modern and contemporary philosophy who have reflected on the mutual implications between men and history, which will help us to clarify the philosophical guidelines of the "poet of the revolution". At the end of the research, we hope to have presented the reasons why it is possible to maintain that Brecht conceives, in general terms and in a way that is not systematically articulated, a Theory of History, in a non-idealistic sense.

Keywords: Conscience; History; Revolution.

Introdução

Tecer uma abordagem crítica dos versos de Bertolt Brecht não é uma empreitada fácil e deve assumir, ao menos no caso presente, a alcunha de circunstancial, levando em conta que ele produziu mais de 2250 poemas, reunidos em quatro volumes pela editora alemã Suhrkamp (*Gesammelte Gedichte*), de modo que as editoras brasileiras preferiram publicar somente algumas de suas poesias mais conhecidas. É o que fez,

por exemplo, uma coletânea brasileira recente intitulada *Poemas (1913-1956)* e traduzida por Paulo César de Souza, onde é possível encontrar 260 de suas poesias, dentre as quais algumas serão privilegiadas aqui, segundo o recorte temático proposto, na medida em que transparece, com mais fluidez, as bases histórico-filosóficas do autor, permitindo traçar algo como uma concepção materialista e dialética da História, em atenção, ainda, às formas de engajamento dos sujeitos históricos determinados.

Como se não bastasse a evidente parcialidade, em primeiro lugar, do recorte temático apresentado, e, em segundo lugar, dos poemas selecionados, o leitor brasileiro ainda se depara com um agravante nada desprezível, qual seja, o “abismo” linguístico que nos separa do idioma alemão. Por mais rigorosas e bem-intencionadas que sejam as traduções para a língua portuguesa dos escritos de Brecht, aspecto em que o trabalho de Paulo César não deixa nada a desejar, certas particularidades de sua escrita se esfumaçam, inevitavelmente. Se no primeiro contato com sua obra, a riqueza temática, sob a perspectiva do conteúdo exposto, impacta o leitor, não é descabido supor que a igualmente rica elaboração da forma não é assimilada perfeitamente para os estrangeiros à língua alemã, entendendo aqui as suas surpreendentes inversões na ordem das estrofes, bem como suas rimas e o seu recurso à polissemia das palavras – para não mencionar suas reinterpretações de histórias e cantigas alemãs tradicionais. De todo modo, entende-se não ser em vão o esforço do leitor brasileiro, não versado no alemão, em tentar compreender as ideias de Brecht e, além disso, permitir-se impactar pelo seu estilo de pensamento.

Expostas as possíveis barreiras e entraves que esta pesquisa possa suscitar no leitor, uma palavra deve, contudo, ser dita acerca de sua discreta pertinência. A celebridade de Brecht nos meios intelectuais de meados do século XX não é desconhecida, sobretudo no que diz respeito às suas peças de teatro, mas também às suas poesias. Estas, por um lado, condensam, de maneira mais notória, o cerne do pensamento do autor, ao passo que, por outro lado, igualmente impactaram a tradição marxista de pensamento, suscitando o interesse de autores como Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969) e György Lukács (1885-1971),

ainda que estes dois últimos não manifestassem a seu respeito um juízo sempre favorável.

O fato é que a fascinação suscitada nos leitores preocupados com questões político-sociais é sinal do impacto de outra forma de se relacionar à temática da revolução, diversa da abordagem clássica e, por vezes, “fria”¹ da crítica da economia política. Trata-se, pois, de uma aproximação mais “íntima”, desde os paralelos com as questões do cotidiano e da cidade, até mesmo a atenção dedicada, pelo autor, aos afetos postos em circulação no tecido social, em suas tensões, produtivas ou não, com os projetos de transformação global. Atrelado a isso, o pensador igualmente nos oferece práticas concretas de fomento da consciência de classe social, algo que, como veremos, está intimamente relacionado à sua concepção de História. Neste ponto, e talvez antecipando alguns passos da argumentação que será desdoblada a seguir, Brecht se erige como um autêntico marxista e merece, com razão, estar entre os grandes representantes dessa tradição teórico-prática. Não esqueçamos que já em Vladimir Lênin (1870-1924) (1989, p. 70-71) é possível encontrar o acento dedicado à articulação entre prática revolucionária e o estado afetivo das massas, ao alertar que o Partido comunista deveria, dentre outras coisas, saber canalizar a ira e a desilusão dos sujeitos em luta. À sua maneira, Brecht leva à diante e aprofunda alguns dos ensinamentos mais fundamentais dos clássicos do marxismo.

Filosofia e poesia em seus entrecruzamos com a revolução

Em uma obra escrita no calor do momento, sem por isso perder o mínimo que seja de rigor e sobriedade, Karl Marx (1818-1883) escreveu em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* uma sentença que deveria,

¹ Sobre as abordagens “quentes” e “frias” das temáticas revolucionárias no interior do marxismo, ver o livro de Michael Löwy intitulado *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia* (2012), especificamente as suas discussões sobre Ernst Bloch (1885-1977).

malgrado sua nebulosidade, ser a pedra de toque para todos aqueles que buscam entender melhor a relação entre filosofia, poesia e revolução. Diz ele, a propósito da sublevação social que incendiava as ruelas de Paris: “A revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas apenas do futuro” (Marx, 2015, p. 212).

A hipótese que poderíamos desenvolver ante uma frase tão enigmática, cuja relação ao tempo *futuro*, decerto, não ajuda, é que não se trata de mera força retórica de um autor que procurava se destacar entre os seus pares intelectuais buscando auxílio em um estilo de escrita deveras atrativo. Sustenta-se que ele não se vale de um banal jogo de palavras que traria tons coloridos a uma abordagem bastante sóbria dos acontecimentos em ato, tampouco intenta seduzir os leitores para a sua perspectiva interpretativa. Em realidade, Marx, nesta curta e sucinta sentença, intuiu as tarefas que se impõem a um modo de pensar que se encontra tensionado pela urgência dos desdobramentos revolucionários, o que, não por acaso, termina influenciando, de maneira decisiva, a sua maneira de conceber a filosofia e dar corpo a ela².

Nesta imbricação, ainda enigmática, delineia-se, desde já, uma perspectiva fundamental sobre o sentido mesmo da elaboração filosófica, ainda que não tenha sido esse o objetivo de Marx naquele momento.

² Lembremo-nos que não é somente no interior do marxismo que a filosofia se encontra tensionada pelas temáticas candentes da revolução. Esta relação, mas elaborada em outros termos, já comparecia em I. Kant (1724-1804), quando, próximo do fim de sua vida, tentava pôr à prova a sua filosofia com os acontecimentos revolucionários de 1789, ocorridos na França. O resultado desta empresa foi o seu *O Conflito das Faculdades* (1798), especificamente a seção dedicada à relação entre Filosofia e Direito, quando o autor reconhece a força positiva do “entusiasmo” que as sublevações sociais tendem a despertar nos homens. Ver, aqui: (Kant, 1947, p. 171). Esta aproximação entre Kant e Marx já revela um aspecto crucial do primeiro momento deste trabalho, que é traçar as relações possíveis entre filosofia, poesia e revolução ao mesmo tempo que oferece uma leitura singular da História da Filosofia, no tocante à relação entre o marxismo e a filosofia clássica alemã, insistindo que uma outra leitura é possível, que não somente aquela que destaca os pontos de discordância entre os autores em questão. Fazendo isso, seremos lançados, por necessidade, para fora do marxismo tradicional ou ortodoxo, perspectiva metodológica que ficará evidente quando o leitor, mais à frente, deparar-se-á com o recurso a filósofos contemporâneos franceses.

Podemos, em alguma medida, inferir que a filosofia se encontra tensionada, ao menos em suas instâncias decisivas, por algo que não se localiza, propriamente, em seu interior, mas que ela deve se confrontar com algo que lhe é “exterior” ou “anterior”. Nesta perspectiva, não seria descabido sustentar que sua atividade se concentra no limiar entre o “dentro” e o “fora”, de tal forma que ela se equilibra nos “limites”³.

A este propósito, entende-se que a filosofia é um “discurso vazio”, no sentido de que ela não reivindica para si um objeto predeterminado a priori e de maneira fixa que se situaria no seu interior, de modo que ela seria uma eterna reflexão autorreferencial sobre os seus problemas interiores, compondo, tão somente, uma erudita, mas impotente “história das ideias”. Assinalar seu caráter “vazio”, em contrapartida, não significa imobilizá-la em um pensamento estático. Para permanecermos em um exemplo literário contemporâneo, o leitor de Beckett (1906-1989), ao menos os mais atentos às entrelinhas de suas obras, sabe ou imagina como o *vazio*, representado em suas peças pelas repetidas “pausas” nos diálogos dos personagens, pode ser uma *força produtiva*. Ironicamente, *Esperando Godot*, uma peça que lhe rendeu o Prêmio Nobel, inicia-se com um singelo: “Nada a fazer” (Beckett, 2017, p. 15)⁴.

Enquanto discurso vazio, a filosofia, ao menos em alguns dos seus mais destacados expoentes, configura-se como uma reflexão voltada para as suas “condições”, as quais se situam, como enfatiza Badiou (2022a, p. 5), “fora” dela, antecipando-a, portanto. Lógica que lhe confere um giro epistemológico fulcral, no sentido de que ela não mais se preocupará em

³ Em sentido semelhante, afirma Foucault (1994, p. 574, tradução nossa): “Nós devemos escapar à alternativa do exterior e do interior; é preciso se situar nas fronteiras. A crítica é, de fato, a análise dos limites e a reflexão sobre eles”. “*On doit échapper à l’alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières. La critique, c’est bien l’analyse des limites et la réflexion sur elles*”.

⁴ A lógica produtiva do vazio não passou despercebida por Brecht, quando, em seus últimos anos em vida, escreveu: “Descer cedo para o vazio / Do vazio estou de novo preenchido. / Quando sem nada eu fiquei / Sei novamente o que fazer” “*Going down early to the void / Up from the void I’m filled anew. / When with nothingness I’ve stayed / I again know what to do*” (Brecht, 1976, p. 431, tradução nossa).

erigir e expressar verdades com valor absoluto, mas será tão somente um *lócus* privilegiado e racionalmente articulado para pensar as “situações” ou “acontecimentos” que surgem no corpo social e que possuem a força e a potência de engendrar novos modos de pensamento, sensibilidade e ação, como esclarece Badiou:

Nesse sentido, a única questão da filosofia é mesmo a da verdade, não que ela produza alguma, mas porque ela propõe um modo de acesso à unidade de um momento das verdades, um sítio conceitual onde se refletem como compossíveis os procedimentos genéricos. [...] A filosofia pronuncia não a verdade, mas a *conjuntura* (quer dizer, a conjunção pensável) das verdades (Badiou, 2022b, p. 24).

Não intencionamos, aqui, esclarecer o jargão conceitual deste filósofo contemporâneo francês, mas tão somente demonstrar, de maneira puramente operacional, o sentido e o valor dos seus apontamentos prévios. Entende-se que Badiou consegue sintetizar um modo operante da filosofia presente desde sua origem grega⁵, mas que alcançará notória clareza em Kant. Já no precursor do Idealismo Alemão é possível observar um gênero de deslocamento semelhante, quando, no delineamento de seu método *transcendental*⁶, ele insiste que sua *Crítica da Razão Pura* (1787) não almeja elaborar uma crítica de livros e sistemas, demonstrando, dentre outras coisas, que o filosofar não se esgota com a sua própria tradição intelectual, porém que se direciona para algo de outra ordem. Nesta altura de seu pensamento, a reflexão se encaminha para o próprio entendimento (*Verstand*), no intuito de conhecer sua estrutura transcendental.

⁵ O que justifica a admiração de Baidou por Platão, por exemplo. Ver, neste tocante, o seu *A República de Platão: recontada por Alain Badiou* (2014).

⁶ A este respeito, esclarece Kant (2015, p. 60): “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*. Um sistema de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*”.

Contudo, se seguirmos sua elaboração filosófica futura, veremos, sem contradizer a estrutura geral de seu pensamento, que a filosofia deve, fundamentalmente, inquietar-se com o seu presente histórico, a bem dizer, com a “atualidade” de algo que, na época, convencionou-se denominar de “esclarecimento” (*Aufklärung*). Algo que, certamente, escapa a estrutura lógica formal das filosofias tradicionais, no sentido de suas convencionais questões de interesse. Com Kant, portanto, a filosofia se assume como um “discurso sobre a modernidade”, ou, em sentido análogo, como a “superfície de emergência de uma atualidade”⁷.

Desta feita, enquanto reflexão sobre o seu presente histórico, a filosofia se enraíza no solo alemão e inicia uma tradição que atravessa a obra de G. W. F. Hegel⁸ (1770-1831) e chega, por fim, ao marxismo, o qual, como notamos na citação que serviu de pontapé inicial para a presente reflexão, é, desde sua origem, sensível a tais temáticas, a tal ponto que a vacuidade da filosofia o atravessa e o constitui⁹. Nesse sentido,

⁷ São nestes termos que Michel Foucault (1926-1984) comprehende o projeto kantiano, sobremaneira o escrito de 1784 sobre o Esclarecimento. A este respeito, “[...] vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente. Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele [Kant], já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão do seu pertencimento a um presente, vamos dizer, do seu pertencimento a um certo ‘nós’, a um ‘nós’ que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse ‘nós’ que deve se tomar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão. E, com isso, se afirma a impossibilidade de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a esse ‘nós’. A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade” (Foucault, 2010, p. 14).

⁸ Lembremo-nos, aqui, da célebre definição fornecida por Habermas (1929-) (2000, p. 35-36; p. 48) da obra hegeliana, a saber, como um “diagnóstico de época do Iluminismo”.

⁹ O fato de que exista uma continuidade entre certas temáticas ou preocupações de alguns expoentes do Idealismo Alemão e Marx não exclui a existência de rupturas entre seus modos de pensar e seus procedimentos teórico-metodológicos. O cuidado que devemos ter,

enquanto pensamento sobre suas condições que, como tais, não estão definidas a priori e, por isso, guardam sua abertura para toda sorte de acontecimentos presentes e futuros, o marxismo, ao menos na maturidade de Marx, recusa formas de voluntarismo que pretendiam transformar a filosofia em guia e carro-chefe da revolução proletária, como uma suposta instância de iluminação que pressuporia uns poucos sujeitos igualmente iluminados e “escolhidos”. Pelo contrário, a filosofia assume o modesto lugar de dependência de certos acontecimentos prévios e decisivos, mediante os quais um novo modo de pensar se origina, a saber, uma reflexão *crítica* – no jargão marxiano. Nos seus termos, tal condição está atrelada ao surgimento do proletariado organizado em luta, como se desprende a seguir:

Desde 1848, a produção capitalista tem se desenvolvido rapidamente na Alemanha e hoje já se encontra no pleno florescer de suas fraudes. Mas, para nossos especialistas, a sorte continuou adversa como antes. Enquanto podiam praticar a economia política de modo imparcial, faltavam à realidade alemã as relações econômicas modernas. Assim que essas relações surgiram, isso se deu sob circunstâncias que já não permitiam seu estudo imparcial dentro do horizonte burguês. Por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento, a economia política só pode continuar a ser uma ciência

neste tocante, é não hipostasiar as rupturas, de modo que o diálogo entre tais pensadores se tornasse inviável. Evitando a lógica das rupturas absolutas, é possível interpretar a filosofia hegeliana como um aprofundamento da kantiana, como sugere Béatrice Longuenesse, em seu *Hegel et la Critique de la Métaphysique* (2012). Em sentido análogo, podemos lembrar que por mais que existam mudanças significativas entre o pensamento de Marx em sua juventude e na sua maturidade, seria um passo apressado declarar, sem mais, uma *ruptura* entre o jovem e o velho Marx, como esclarece José Paulo Neto (1992, p. 27), aos nos recordar que “Frequentemente, no entanto, a prática das periodizações faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidade; frequentemente, as periodizações tendem à hipostasia de rupturas”. O raciocínio é válido para além das práticas de periodizações no contexto temporal da vida de um único autor.

enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente (Marx, 2013, p. 84-85).

Com o desenvolvimento da luta de classes, o que era uma inconstante e imprecisa, dada sua cortina ideológica, Economia Política (burguesa), torna-se, na pena de Marx, a *crítica* da Economia política praticada até então. “O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã”, prossegue o autor, “excluía, portanto, a possibilidade de todo desenvolvimento original da economia ‘burguesa’, mas não a sua... crítica. Na medida em que tal crítica representa uma classe específica”, qual seja, o proletariado, que, muito antes de firmar terreno no solo alemão, já demonstrava sua força na França e na Inglaterra (Marx, 2013, p. 87). Nesse sentido, em que culmina a reelaboração da filosofia para as suas condições possibilitadoras, no que poderíamos denominar como uma forma de *historicização* do método transcendental kantiano, ou, em outros termos, uma *genealogia*, à filosofia caberia a tarefa, singela, mas imprescindível, do “olhar retrospectivo”¹⁰ aos *acontecimentos excepcionais*, em razão dos quais uma outra lógica de agir e pensar se instaura e passa a vigorar, cabendo ao filósofo estar no mesmo ritmo dessas contradições imanentes¹¹.

¹⁰ Lê-se, então, no *18 Brumário* de Marx (2015, p. 234, grifo nosso): “Antes de terminar com esse período, temos que deitar ainda um *olhar retrospectivo* aos dois poderes, um dos quais anulou o outro em 2 de dezembro de 1851, enquanto desde 20 de dezembro de 1848 até a dissolução da Constituinte viveram em relações conjugais”. Conjetura-se que a expressão “olhar retrospectivo” não é um mero recurso estilístico do autor para se reportar aos acontecimentos passados descritos nessa obra, mas concerne, em verdade, à reelaboração verificada na atividade filosófica, ao menos desde Kant. Não à toa, Hegel (ECF, §573), também tributário deste processo histórico-epistemológico, entendia a filosofia como um movimento ou gesto de olhar para trás.

¹¹ Deve-se reconhecer que, neste ponto da interpretação, já não estamos no terreno do marxismo tradicional, mas sim estamos operando com uma chave de leitura fortemente influenciada por Alain Badiou, como o parágrafo seguinte revela com maior clareza. Recorda-se que o objetivo desta primeira seção é pensar uma noção de filosofia cuja *abertura* para a poesia e para as questões sociais de sua época não seja uma mera contingência, mas que lhe seja, de certa forma, constitutiva.

É neste ponto que se observa uma *afinidade eletiva* entre a filosofia e a poesia, tendo em que mente que esta última, como observa Badiou (2022a, p. 45-46), faz, em certa medida, destes acontecimentos excepcionais o seu território por excelência, não raramente estando em maior sintonia com tais exceções imanentes à história do que a própria filosofia, cuja necessidade formal retrospectiva finda por a relegar ao *post-festum*¹². Na exata medida em que o poeta se esforça por expressar algo que não se inscreve, apropriadamente, na ordem *regular* dos eventos cotidianos e banais da vida comum, e, por essa razão, arrisca dar forma a sentimentos, sensações e ideias que não encontram amparo na gramática representativa ordinária, pode-se sustentar que sua atividade poética se dirige para algo da ordem do “impossível”, isto é, algo não inscrito nos parâmetros regulares usuais. Em suma, “poesia, por sua vez, comprova o poder do espírito de forçar a linguagem a dizer o que é impossível de ser dito”¹³, das irrupções e insurgências que quebram o ritmo do cotidiano e de sua lógica simbólica e social, reordenando-as e as reconfigurando de uma maneira inesperada e radicalmente nova¹⁴.

¹² É em vista deste *post-festum* que Marx caracteriza a filosofia da história de Hegel, sem saber que ele próprio não estava imune ao “atraso” filosófico. A este respeito, escrevem Marx e Engels (2011, p. 103): “Já em Hegel vemos que o *espírito absoluto* da História tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência *posterior*, pois o espírito executa o movimento real *inconscientemente*. O filósofo vem, portanto, *post festum*”.

¹³ Na tradução em inglês: “*Poetry, for its part, attests to the power of the spirit to force language to say what is impossible to say*” (Badiou, 2022a, p. 45).

¹⁴ O que, dentre outras coisas, atesta o equívoco dos discursos que insistem na existência de um período em que as condições, objetivas e subjetivas, para a revolução estariam suficientemente “amadurecidas”. Não seria despropositado recordar, na contramão, que as revoluções prescindem de “hora marcada”, nunca estando no mesmo ritmo de suas, assim chamadas, condições objetivas. A esse respeito, ver o *Reforma ou Revolução?* (2015), de Rosa Luxemburgo.

A poesia de Brecht não escapa dessa lógica do “acontecimento”¹⁵, cuja *contraface* sombria é, justamente na sua época, a ascensão e consolidação do nazifascismo. Não podemos obliterar, a esse respeito, que ele, enquanto um comunista alemão, vivenciou tais misérias de perto, tendo que, em razão de sua condição, refugiar-se em outros países, fato angustiante que também encontra espaço nos seus versos. No seu *Mau Tempo para a Poesia*, título deveras significativo, Brecht assinala como o “horror” era um motivo fundamental de sua produção poética. Diz ele: “Em mim lutam / O entusiasmo pela macieira que floresce / E o horror pelos discursos do pintor (A. Hitler). / Mas apenas o segundo / Me conduz à escrivaninha” (Brecht, 2012, p. 226).

Se, por um aspecto, na lírica de Brecht é possível observar, com razoável clareza, a gênese da criação poética com as insurreições sociais e as crises históricas, por outro, percebemos que não se trata apenas de um exercício “masoquista” de fiar-se ao horror e à barbárie, extraíndo daí tudo que seria intelectualmente viável para a escrita. Na verdade, o autor entende que a poesia não somente reflete seu fundamento histórico, como também atua positivamente neste fundamento, sob múltiplos aspectos, abrindo, talvez, novos horizontes de pensamento e ação. É o que se nota em *Os Medos do Regime*, quando ele insiste na força decisiva que a “palavra clara”, veiculada na sua poesia, possui. Assim, comentando sobre o nazismo alemão, Brecht (2012, p. 199) assinala: “Mas esse Terceiro Reich lembra / A construção do assírio Tar, aquela fortaleza poderosa / Que, diz a lenda, não podia ser tomada por nenhum exército, mas que / Através de uma única palavra clara, pronunciada no interior / Desfez-se em pó”. Desde já observamos, portanto, que a poesia brechtiana pretendia possuir uma função ativa nas lutas históricas de sua época. Escrita que, com certa cautela, poderíamos denominar *engajada*.

¹⁵ Termo que, como já mencionado, faz parte do jargão filosófico de Badiou, cujo termo no original em francês seria *événemmentiel* ou *événemmentielle*.

A poesia brechtiana no fundo sangrento da história¹⁶

Com bastante precisão, Walter Benjamin indicou o contrassenso que é a pretensão de separar, mesmo nas poesias juvenis de Brecht, suas relações, ora mais explícitas, ora menos, com a política. Motivo pelo qual Benjamin (2017, p. 41) insiste que seus comentários visam “Iluminar conteúdos políticos em partes puramente líricas”. Na mesma linha, não pretendemos abstrair conteúdos políticos de sua obra lírica, mas, tão somente, apontar que se há uma espécie de “anticapitalismo romântico”¹⁷ na sua obra juvenil, ele rapidamente “amadurece” e a sua revolta, anteriormente distribuída sem uma exata precisão, mas perpassada por uma inegável intuição das injustiças sociais, assume um caráter cada vez mais consciente e densamente teórico – algo que não deveria causar estranhamento, uma vez que ele era um intelectual que lia vorazmente filosofia política e literatura.

São nestes termos que Marx descreve o amadurecimento teórico e consciente dos trabalhadores da Silésia em seus movimentos de contestação social, cujo alvo de insatisfação não mais eram apenas o “inimigo visível”, qual seja, o “industrial”, mas também o “inimigo oculto”: o banqueiro. E isto porque, nessas revoltas, não eram destruídas apenas as máquinas, como também os “livros contábeis” e os “títulos de propriedade” (Marx; Engels, 2010, p. 44). Analogamente, é este gênero de amadurecimento e conteúdo, propriamente, *social* que se observa na lírica de Brecht, já a partir de 1926. De maneira muito semelhante ao descrito por Marx, a propósito das lutas de classes alemãs, especificamente, dos tecelões da Silésia, Brecht também direciona sua atenção para o “inimigo

¹⁶ Como, doravante, abordaremos com maiores detalhes as poesias de Brecht, as referências a Marx se tornarão mais frequentes, em razão da perspectiva político-filosófica do poeta.

¹⁷ A este propósito, comenta Ronald Gray: “Na verdade, Brecht era um anarquista até aquela época, um anarquista não tanto politicamente, mas moral e emocionalmente, que não aceitava nenhuma ordem convencional em nenhuma esfera” “If anything, Brecht was an anarchist up to that time, an anarchist not so much politically as morally and emotionally, accepting no conventional order in any sphere” (Gray, 1961, p. 7, tradução nossa).

oculto”, demonstrando uma inequívoca consciência crítica acerca da gênese social das mazelas vivenciadas nas cidades. Com efeito, em *Canção de fundação do National Deposit Bank*, ele escreve:

Sim, fundar um banco
Todos devem achar correto
Não podendo herdar fortuna
É preciso juntá-la de algum jeito.
Para isso as ações são melhores
Do que faca ou revólver.
Mas uma coisa é fatal
É preciso capital inicial.
Onde obter, senão roubando?
Ah, sobre isso não vamos discutir
Onde o obtiveram os outros bancos?
De algum lugar ele veio
De alguém ele foi tirado
(Brecht, 2012, p. 72).

Em uma descrição que recorda, fortemente, as páginas de Marx dedicadas, n’*O capital*, à Acumulação primitiva do próprio capital, Brecht delineia, à sua maneira, uma crítica contundente das relações sociais de sua época, desmistificando-as do seu véu ideológico de naturalização e de aparente imutabilidade. Com efeito, ao recusar toda tentação de explicar os fenômenos sociais de maneira “associal” ou, na mesma linha reflexiva, ahistoricamente, ele igualmente recusa as leituras superficialmente históricas, que reconhecem certo movimento temporal, contudo o enquadram em um esquema rigidamente linear e progressista, em que a ação humana viria reduzida à mero joguete de uma necessidade de ordem maior. “Toda grande / Proeza da razão, invenção ou descoberta / Levará somente a uma miséria ainda maior”, comenta Brecht (2012, p. 134) em *Anos Atrás*, demonstrando, com isso, que toda ilusão com as supostas maravilhas do avanço técnico da razão lhe era, decididamente, algo estranho.

Seja a imobilidade, refratária à história, dos ideólogos capitalistas que acreditam, *avant la lettre*¹⁸, em um “fim da história” no reino capitalista, enquanto suposta pacificação dos conflitos sociais; seja a imobilidade conceitual de uma ideologia progressista que opera com conceitos acriticamente, a começar pela própria noção de *tempo* ou de *técnica*: ambas posturas denotam uma inclinação para se acomodar ao estado de coisas atual e a perdurar, como resultado, a situação de exploração dos despossuídos. Contudo, se ele se empenhava em combater tais gêneros de mistificações ideológicas, era porque, do seu modo, ele entendia que os *reflexos ideológicos* da tessitura econômico-social de uma sociedade não é um mero acessório de menor valor, no contexto das ricas relações que se verificam no interior do corpo social. Não há, aqui, qualquer forma de inclinação ao “economicismo”, no sentido da recusa ou desmerecimento da investigação dos aspectos culturais e ideológicos de determinado contexto histórico em detrimento dos fatores puramente econômicos, ainda que estes últimos sejam decisivos.

Neste contexto, o autor pôde afirmar que “Dinheiro é verdade”, expondo, com isso, o aspecto singular das sociedades burguesas modernas, espaço no qual a religião perde seu antigo estatuto de primazia, tão somente para reaparecer em uma faceta deformada e a serviço dos detentores dos meios de produção, lógica não muito distante do que expunha Benjamin em seu célebre *O Capitalismo como Religião* (1921).

Trata-se, pois, de compreender como as ideologias, miticamente elaboradas, adquirem força o suficiente para reorientar os modos de ação e percepção dos homens, a ponto de tudo o mais que não se enquadra nessas balizas ideológicas sucumbirem no abismo da invisibilidade e no concomitante silêncio. Naturalização de um modo de relação social, em que as tensões e contradições que o atravessam não são reconhecidas como tais, porém como meros “inconvenientes” de uma forma de vida que não cansa de tecer louvores a si mesma. Por isso que, diz ele em *Quando o*

¹⁸ Referência à obra de Francis Fukuyama (1952-): *O Fim da História e o Último Homem* (1992).

crime acontece como a chuva que cai, “Quando as maldades se multiplicam, tornam-se invisíveis. / Quando os sofrimentos se tornam insuportáveis, não se ouvem mais os gritos. / Também os gritos caem como a chuva de verão”, de modo que “o silêncio tomou conta de tudo” (Brecht, 2012, p. 128).

Neste rico e complexo entrelaçamento entre fundamento econômico-social e expressões ideológicas, o autor, no decorrer de suas poesias, adquire uma compreensão cada vez mais profunda não somente do que poderíamos denominar de gênese social das mazelas cotidianas, mas também de suas consequências sobre a constituição da subjetividade dos homens. Em virtude disso, há, em sua lírica, um significativo espaço dedicado a uma analítica dos afetos dos homens mutilados pelas abstrações sociais da forma de vida capitalista. O imobilismo prático e o enrijecimento da imaginação política dos homens, mesmo diante de tantas misérias, explica-se por uma configuração da sociedade que transforma a “resignação” com o presente como seu afeto predominante, o que se nota em seu *A esperança do mundo*, como se lê a seguir:

Seria a opressão tão antiga quanto o musgo dos lagos?
Não se pode evitar o musgo dos lagos.
Seria tudo o que vejo natural, e estaria eu doente, ao
desejar remover o irremovível?
Li canções dos egípcios, dos homens que construíram
pirâmides. Queixavam-se do seu fardo e perguntavam
quando terminaria a opressão. Isto há quatro mil anos.
A opressão é talvez como o musgo, inevitável
(Brecht, 2012, p. 222).

Tal trecho não deve ser entendido como uma possível capitulação do autor ante um contexto que não apresentava saídas inequívocas. Veremos, na próxima seção, como ele pretendia se valer de suas forças intelectuais para superar, antes de tudo, a paralisia afetiva e prática reinante em sua época. Trata-se, por enquanto, de expor como Brecht compunha o grande quadro social de seu tempo, desde suas minúcias aparentemente insignificantes.

Nesta analítica da ação e das emoções dos homens, o teatro, desde sempre, desempenhou um papel de destaque. Mesmo em suas poesias, Brecht detém o cuidado de expor os usos politicamente comprometedores dessa arte, no sentido mesmo de aprofundar a resignação do seu público. Descrevendo tal gênero de teatro como uma *Casa dos sonhos*, ele compara os atores desta “casa” a vendedores de drogas, por oferecerem ao público uma mera “distração” das dificuldades do dia a dia, afastando-o da “vida real”. Desta forma, o teatro torna-se uma “casa onde se aprende a suportar / A vida mesquinha e uniforme, e a renunciar / Aos grandes atos e mesmo à compaixão / Por si mesmo”. Em suma, os atores, nesse contexto, seriam simples “enganadores”, que ensinariam aos homens tão somente como se portarem de acordo com sua época, ensinando-lhes como renunciar cada vez melhor (Brecht, 2012, p. 240)¹⁹.

Renúncia que não se atenua com perspectivas individuais para mitigar o problema da miséria, como o recurso à assistência social e à beneficência. Tais tratamentos temporários obliteram a dimensão propriamente social da desigualdade econômica, valendo-se de simulacros de ações que, em realidade, estendem ao infinito a paralisia e a resignação dos homens. Ao aceitarem que o mundo e as relações humanas não poderão mais ser substancialmente transformados, cabem a eles tão somente medidas paliativas para contornar as disparidades mais gritantes, muito embora, como é característico dessa situação enrijecida, mesmo a sensibilidade social tende a se arrefecer na sua generalização abrangente.

Tudo se passa como se Brecht houvesse assimilado perfeitamente a lição hegeliana²⁰, segundo a qual, “no seu excesso de riqueza, a

¹⁹ Para Gray (1961, p. 22, tradução nossa), Brecht “Atacou em particular a concepção do teatro como um lugar onde o público pode se livrar das emoções que, de outra forma, o levariam a exigir que o mundo fosse mudado”. “Attacked in particular the conception of the theatre as a place where the public might rid itself of those emotions which would otherwise lead it to demand that the world be changed”. Concepção de teatro essa que poderíamos denominar, para todos os efeitos, burguesa.

²⁰ Que neste ponto da argumentação, isto é, em um momento de crítica aguda da sociedade burguesa moderna, possamos fazer referência a Hegel, e não somente a Marx, demonstra que a relação entre as duas perspectivas teóricas em questão é mais complexa do que

sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (Hegel, FD, §245). Por essa razão, o poeta pode concluir que, malgrado a existência de certos “abrigos noturnos”, “o mundo não vai mudar com isso / As relações entre os homens não vão melhorar / A era da exploração não vai durar menos” (Brecht, 2012, p. 81). Conclusão que comprova, dentre outras coisas, que a lírica não é refratária a perspectivas suficientemente sóbrias sobre o caráter irredutível das contradições na sociedade burguesa, ao menos sob os seus paradigmas atuais.

Dialética e forças motrizes da história mundana

A sobriedade da analítica brechitiana condensada em suas poesias não se contenta com a descrição correta das dinâmicas capitalista de produção e reprodução de formas de vida e de seus reflexos ideológicos, porém o autor se arrisca, ainda, a se indagar sobre as soluções para os impasses confrontados. Trata-se, antes de mais nada, de se questionar sobre as formas concretas de escapar ao imobilismo hegemônico na sociedade, fincado, como observamos nos trechos supracitados, na preponderância, programática, de *afetos tristes*.

Para tanto, é fundamental compreender que a pedra de toque do seu pensamento, exposta com maior ou menor clareza, é o seu radical *antideterminismo histórico*²¹. Entende-se, com isso, que a História não é predeterminada, nem por fora, mediante uma providêncialidade divina, algo que notamos nos discursos teológicos sobre o curso humano da vida; tampouco ela é determinada imanentemente, por uma suposta teleologia interna,

aparenta, de sorte que não possamos nos remeter, sem mais, à noção da “ruptura”. Sobre as continuidades entre os dois filósofos, no que toca às problemáticas políticas e sociais, conferir *Hegel, Marx e a tradição liberal*, de Domenico Losurdo.

²¹ Nesse sentido, esclarece Konder (1996, p. 50-51): “A apaixonada disposição com que Brecht mobilizava sua criação poética para pô-la a serviço da ação política, da intervenção nos acontecimentos, excluía a ‘segurança psicológica’ proporcionada por uma concepção rigidamente determinista da história”.

portadora, em virtude disso, de um “fio condutor a priori” passível de ser conhecido e exposto filosoficamente, em uma espécie de Filosofia da História Universal (*Weltgeschichte*), tal como aparece em Kant (1947, p. 26-45).

Se há um paralelo com as concepções clássicas da Filosofia da História, este reside no recurso, por Brecht, à célebre metáfora do “edifício” para se reportar ao fio histórico-material que conecta as diferentes gerações de homens entre si. Contudo, diferente de Kant, por exemplo, que se reporta à noção de “edifício” para delinear o fato de que não basta o tempo de duração de uma vida humana para realizar todos os desígnios da natureza, os quais estariam inscritos imanentemente na natureza humana e se valeriam de suas inclinações, mesmo as mais antissociais, para alcançar o pleno desenvolvimento das capacidades humanas em um estado governado por uma perfeita constituição política, interna e externa; em Brecht, por sua vez, não há resquícios deste otimismo de fundo metafísico, que se acertaria, a priori, da vitória final luminosa da humanidade²².

Quando o poeta menciona o “edifício”, a este propósito, é, antes, para destacar sua *inelutável* “incompletude”, refratária, pois, a todo *fim da história*, quer seja um fim estupendo ou catastrófico. Mais do que isso, somente em atenção à patente incompletude do edifício humano é que esta obra pode subsistir e ser duradoura. Declara, Brecht (2012, p. 85), em *Sobre as maneiras de construir obras duradouras*: “As (obras) duradouras / Estão sempre para ruir / As planejadas com grandeza / São incompletas”.

²² Seria demasiado simplista avaliar o escrito kantiano de 1784 sobre a História nesses termos. Não podemos obliterar que nesse curto ensaio, o filósofo alemão apresenta uma série de condicionantes históricas e racionais para que possamos alcançar os fins da natureza, sem as quais a possibilidade da recaída na “barbárie” está presente, ainda que, em algum grau, velada no texto. Poderíamos destacar a insistência, e mesmo a ambiguidade, do tema da “guerra” neste ensaio, a qual, com o avanço técnico, não mais seria uma “astúcia” natural para nos conduzir, mediante a “insociável sociabilidade”, ao estado civil ideal, contudo nos relegaria a um renovado e problemático estado de natureza. Ver, a este respeito, o *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (versão francesa: *Idée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique* [1947]), de I. Kant.

E isto, veremos, na exata medida em que elas mantêm uma relação constante e profícua com a ação humana. Vale a pena, neste tocante, expor um de seus poemas completos, em que constataremos como o argumento de feições meramente conectadas à intimidade ao autor, aos seus gostos particulares, ganha uma outra tonalidade, sumamente política, quando lidas no contexto da totalidade de suas ideias. Remete-se, aqui, ao seu *De Todas as Obras*, onde lê-se:

De todas as obras humanas, as que mais amo
São as que foram usadas.
Os recipientes de cobre com as bordas achatadas e
com mossas
Os garfos e facas cujos cabos de madeira
Foram gastos por muitas mãos: tais formas
São para mim as mais nobres. Assim também as lajes
Em volta das velhas casas, pisadas e
Polidas por muitos pés, e entre as quais
Crescem tufo de grama: estas
São obras felizes.

Admitidas no hábito de muitos
Com frequência mudadas, aperfeiçoaram seu formato
e tornam-se
valiosas
Porque delas tantos se valeram.
Mesmo as esculturas quebradas
Com suas mãos decepadas, me são queridas. Também
elas
São vivas para mim. Deixaram-nas cair, mas foram
carregadas.
Embora acidentadas, jamais estiveram altas demais.
As construções quase em ruínas
Têm de novo a aparência de incompletas
Planejadas generosamente: suas belas proporções
Já podem ser adivinhadas; ainda necessitam porém
De nossa compreensão. Por outro lado
Elas já serviram, sim, já foram superadas. Tudo isso
Me contenta
(Brecht, 2012, p. 84).

A vida que as obras incompletas e usadas detêm se justifica pela atividade humana que as formou e as reformou, em um processo contínuo que se segue gerações a fio. Mais do que sinal da preferência pessoal do escritor, o que se configura, em linhas tortas, é uma concepção sobre o edifício da própria História, cuja força motriz e de sustentação se encontra, justamente, na ação humana, e não em um gênero de fundamento metafísico natural ou teológico. “Quanto tempo / Duram as obras”, indaga-se Brecht (2012, p. 85), para logo em seguida responder: “Tanto quanto / Ainda não estão completas. Pois enquanto exigem trabalho / Não entram em decadência”. Enquanto os homens trabalham para sustentar, materialmente, as suas vidas, eles constroem, inadvertidamente na maioria das vezes, um campo de forças universal que podemos, retrospectivamente, denominar História²³. Nesse sentido, ele conclui, não deixando margens para dúvidas acerca de sua concepção, propriamente, *materialista* da História²⁴: “Quem dará duração às obras? / Os que viverão no tempo delas. / Quem escolher como construtores? / Os ainda não nascidos” (Brecht, 2012, p. 87).

Justamente por sua compreensão de que são os homens que elaboram a história, ainda que em condições já anteriormente presentes, que Brecht direciona uma parte significativa de sua preocupação com o estado “psicológico” e afetivo dos trabalhadores em luta, além da firmeza da consciência destes, no sentido da clareza da finalidade de seus esforços,

²³ Não podemos deixar de observar, aqui, como Brecht se vale de uma intuição dialética fundamental, concernente à relação concreta entre a particularidade e a universalidade, eco da tradição filosófica hegeliana, como se lê nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiro dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo, sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social” (Hegel, FD, §192 A).

²⁴ O plano de fundo marxiano é evidente, sobretudo quando Marx (2011, p. 25) assinala que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”.

malgrado os percalços no caminho. “Exatamente porque as circunstâncias eram, de fato, desanimadoras, era preciso reanimar os combatentes e esse esforço de reanimação passava pelo empenho político da arte”, comenta, a este propósito, Leandro Konder (1996, p. 48).

Retornamos, portanto, para o tema da analítica brechtiana dos afetos revolucionários. Os primeiros dos afetos mobilizados por sua poesia engajada, e que valem a pena mencionar, são aqueles do *descontentamento* e da *revolta*. Contra qualquer tendência à acomodação e resignação dos oprimidos, algo que, como vimos, é programático, ele os exorta à ação disruptiva baseada em afetos não-conciliatórios, declarando: “Eu, que nada mais amo / Do que a insatisfação com o que se pode mudar” (Brecht, 2012, p. 82), e arremata, por fim:

Vocês se contentarão com o céu luminoso?
Não mais sairão da água morna?
Ficarão retidos na floresta?
Estarão sendo iludidos? Sendo consolados?
O mundo espera por suas exigências. Precisa do seu
descontentamento, suas sugestões (Brecht, 2012, p.
79).

Entretanto, não basta irrigar os sentimentos revoltosos dos oprimidos, uma vez que tal postura poderia incorrer no vício diametralmente oposto ao determinismo, mas não, por isso, menos problemático, que é sustentar uma leitura *voluntarista* da atividade humana. Brecht toma o cuidado de não transmitir a noção errônea de que bastaria o proletariado afinar suas consciências com o papel histórico objetivo que lhes cabe e, em virtude disso, far-se-ia o reino dos céus na terra, desconsiderando uma série de mediações concretas que, por vezes, não se apresentam de imediato aos insurretos conscientes. Logo, sua poesia, em um dado momento, também se destina a *educar* a massa a respeito do que poderíamos denominar uma refinada dialética entre a *paciência* e a *impaciência* no palco histórico.

A insistência em tal dialética, ou, caso queiramos, nas mediações dialética entre tais posturas, explica-se em razão de sua compreensão da

singularidade do momento histórico por ele vivenciado. Este período é marcado por uma tormentosa resistência de nascimento de condições radicalmente “novas”, no sentido mesmo de “acontecimento”, mencionado na primeira seção deste estudo. Para o poeta, o seu “Tempo / E o tempo de nossos filhos / É o tempo das lutas do Novo com o Velho”, luta essa que ocorre “também dentro de cada um”. O que, por sua vez, estabelece o fundamento histórico da tão requerida paciência revolucionária, pois, “Como diz o povo: na mudança de lua / A lua nova segura a lua velha / Uma noite inteira nos braços. A hesitação dos receosos / Anuncia o novo tempo. Sempre determinem o Já e o Ainda!” (Brecht, 2012, p. 253).

Determinar o “já” e o “ainda” é a sua maneira de recordar que, ainda que nem sempre as condições históricas sejam favoráveis ao tão almejado “salto” revolucionário em direção a um novo horizonte histórico, nada está de antemão perdido, de modo que certa dose de “impaciência” com o “ainda” (não) é imprescindível para o aceleramento deste processo. “As novas eras não começam de uma vez”, assinala Brecht (2012, p. 294), “Meu avô já vivia no novo tempo / Meu neto viverá talvez ainda no velho”. A história não prossegue em um circuito linear, onde saberíamos a priori os seus pontos de inflexão, nem o momento exato do esperado “assalto à bastilha”, o que não é motivo para sucumbir à apatia e à resignação paralisadora. A sua época, apesar de toda dificuldade de nascimento do novo, também forneceu indícios de que a *esperança* não é um sentimento desarrazoados, porém, que deve ser cultivada, na exata medida em que prepara *afetivamente* os homens para a luta vindoura.

Esta esperança, por sua vez, não reside, reitera-se, em alguma providência divina ou doutrina teleológica da natureza, mas se sustenta na atividade dos homens em luta, em sua incansável reivindicação do direito de se indignar e de se descontentar. Ele se reporta, enquanto teórico comunista, à Revolução de Outubro de 1917. “Desde então”, complementa Brecht (2012, p. 184), “O mundo tem sua esperança. / [...] todos / Sabem, existe / Um Outubro”.

Delineia-se, com isso, um pouco mais a relação dialética entre os sujeitos e a história, no pensamento brechtiano. Convidados a impulsionar

o movimento histórico em direção a uma meta conscientemente planejada, esses homens não podem se valer, para isso, de uma esperança ingênua. Nota-se, portanto, que a preocupação de Brecht com o desenvolvimento de uma clara consciência de classe nos trabalhadores, além de um estado afetivo que sustente uma verdadeira dinâmica de insurreição, justifica-se em virtude da força que ele comprehende estar presente na ideologia dominante, a qual impõe *limites* à ação e à imaginação dos homens, alegando que “a luta terminou”, “a verdade está liquidada”, ou ainda: “Mesmo que ainda se conheça a verdade / Ela não pode mais ser divulgada” (Brecht, 2012, p. 106).

Dentre as maneiras astutas da ideologia reinante de limitar radicalmente as perspectivas concretas de emancipação, encontram-se, ainda, a destruição efetiva, não somente dos corpos, “mas também das obras” dos poetas e pensadores, queimando-as à luz do dia (Brecht, 2012, p. 170); além de distorcer “Muitas de nossas palavras / Até ficarem irreconhecidas”, conclui Brecht (2012, p. 186), alertando para a amplitude do projeto ideológico de sustentação das dinâmicas tradicionais de exploração, amplitude, esta, que chega até mesmo a colonizar a *gramática* hegemônica, a tal ponto que mesmo a elaboração de perspectivas emancipatórias se encontram fortemente comprometidas.

Na contramão da distribuição dos *limites* do que se pode ou não dizer e pensar, o poeta insiste na urgência de resgatar a, assim chamada, *potência do não*, mesmo que ele não o formule nestes termos precisos. Uma vez mais, a veia dialética do autor se faz notar em seus escritos, na exata medida em que a *negatividade* é posta a serviço de projetos concretos de transformação radical. Em virtude disto, somos como que convidados a *arriscar o impossível*. “Com cuidado examino / Meu plano: ele é / Grande, ele é / Irrealizável”, assinala Brecht (2012, p. 75).

Neste projeto, sua poesia, bem como o seu teatro, assumem um papel *educativo* fundamental, perspectiva que só é possível, enquanto arma essencial de luta, na medida em que os homens são os agentes motores da história, e quanto antes eles assimilarem seu papel ativo de transformação, mais rapidamente um horizonte revolucionário se delineará. Por isso que

em um de suas mais famosas poesias, *Perguntas de um trabalhador que lê*, insiste-se que não há grandes homens que, sozinhos, poderiam mudar o curso da história, mas que há, aí, uma astuta ideologia para desmerecer o papel das massas nesse processo histórico. Assinala ele:

Quem construiu a Tebas de sete portas?
Nos livros estão nomes de reis.
Arrastaram eles os blocos de pedra?
E a babilônica várias vezes destruída -
Quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas
Da Lima dourada moravam os construtores?
Para onde foram os pedreiros, na noite em que a
Muralha da China
ficou pronta?
A grande Roma está cheia de arcos do triunfo.
Quem os ergueu? Sobre quem
Triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio
Tinha somente palácios para seus habitantes? Mesmo
na lendária
Atlântida
Os que se afogaram gritaram por seus escravos
Na noite em que o mar a tragou.

O jovem Alexandre conquistou a Índia.
Sozinho?
César bateu os gauleses.
Não levava sequer um cozinheiro?
Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada
Naufragou. Ninguém mais chorou?
Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos.
Quem venceu além dele?

Cada página uma vitória.
Quem cozinhava o banquete?
A cada dez anos um grande homem.
Quem pagava a conta?

Tantas histórias.
Tantas questões (Brecht, 2012, p. 166).

Se a história não é a epopeia dos grandes homens, cada “pequeno” indivíduo é chamado para contribuir neste processo de reelaboração do modo de vida hegemônico. Uma vez mais, o papel da *formação*, no sentido *pedagógico* do termo, adquire um tom especial, em concordância com as diretrizes gerais do seu pensamento. “Você que tem fome, agarre o livro: é uma arma”, insiste Brecht (2012, p. 114), no seu *Elogio do Aprendizado*. É nesse sentido que, igualmente, encaminha-se suas poesias acerca do teatro. Como observamos na seção passada, as peças teatrais podem desempenhar um papel regressivo, do ponto de vista do desenvolvimento da consciência do trabalhador, sobretudo quando a peça se pretende uma mera imitação da realidade, hipostasiando o “agora” e o “presente” com seus elementos mais problemáticos, ou quando fomenta alienação da realidade, enquanto simples refúgio ou evasão para um reino onírico, carente de concretude, mera distração.

A sua concepção de teatro, em contrapartida, está intimamente relacionada com o cotidiano dos homens, sem com isso pretender hipostasiar o presente, pois a peça e os atores “não devem fazer esquecer / Através do Agora, o Antes e o Depois / Nem tudo aquilo que agora mesmo acontece / Fora do teatro, que é da mesma espécie / Tampouco o que nada tem a ver / Devem deixar inteiramente esquecer”. Suas peças, portanto, tentam dar corpo a tais diretrizes, permitindo “ao espectador / Vivenciar esse Agora de muitas maneiras, como vindo do Antes e se / Estendendo no Depois e tendo agora / Outras coisas mais do lado. Ele não está apenas / Em seu teatro, mas também / No mundo”, conclui Brecht (2012, p. 233).

Enquanto trampolim para a história do mundo, o teatro brechtiano, ao menos no que aparece em sua lírica, ensinam aos homens a fiar-se ao *possível*, ao que *poderia ter sido*, mas que se perdeu, ainda que não completamente, em um outro teatro, aquele sangrento da história universal. Exercício máximo da imaginação revolucionária e, como tal, por excelência não-conformista, inclusive no sentido de recusar toda temporalidade que beneficia certa história, parcial e problemática, dos opressores, Brecht (2012, p. 234) declara que os atores “Devem representar o que é; mas também insinuar / O que poderia ser e não é e

seria bom que fosse / Ao representar o que é". Trata-se, em última instância, de ensinar os homens a se fiarem à "Irresistível sedução do Possível", mediante a qual eles aprenderiam, com todo o seu ser, que malgrado existam "tantas / Questões humanas não solucionadas", elas "Não (são) insolúveis, porém" (Brecht, 2012, p. 90; p. 296).

Considerações finais

A produção intelectual de Brecht é vastíssima, o que implica que, forçosamente, fomos obrigados a pincelar tão somente um aspecto de seu pensamento, segundo o recorte temático proposto, relativo à sua lírica. Não obstante tal abstração, sua poesia, na medida em que foi escrita ao longo de sua vida, condensa, ao que parece, suas principais inquietações e, mais do que isso, apresenta, ora com maior clareza, ora com menor, suas diretrizes intelectuais centrais, sobretudo as relativas à questão que nos concerne, qual seja, a elaboração de uma Teoria da História pautada em uma concepção dialética acerca da relação dos homens entre si e com o curso histórico-concreto da vida em sociedade.

Salta aos olhos, desde início, a sua incansável luta pela consciência, uma vez que, como percebemos ao longo de suas poesias, os homens são os agentes do processo histórico e, por essa razão, suas disposições intelectuais e afetivas são fundamentais para uma correta condução do circuito histórico. Recusando toda perspectiva que se assemelhe a um determinismo, independente do gênero, ele igualmente se propõe uma dura oposição a toda ideologia hegemônica que disporia, a seu bel prazer, *limites* para a ação e a imaginação dos homens em sociedade, restringindo, com isso, as possibilidades de superação das relações sociais predominantes, no contexto da divisão de classes e inequívoca exploração de uma massa significativa de despossuídos.

Desta forma, sua concepção dialética se fundamenta na compreensão de que o tecido social não é um corpo homogêneo, porém, marcado por intensas contradições, tanto objetivas quanto subjetivas, o que

justifica suas preocupações com o papel que a cultura desempenha neste corpo social, isto é, a influência que ela possui sobre a consciência e os afetos do homem. Sua poesia, portanto, é o paradigma ideal do uso político e consciente da arte para um projeto de transformação universal da sociedade, de modo que, em contextos de crise aguda, toda palavra com pretensões de inocência ou de parcialidade se revela um contrassenso, cuja única função seria a de aprofundar as fissuras sociais e o estado de miséria na qual se encontram parcela significativa dos homens.

Referências

- BADIOU, Alain. *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BADIOU, Alain. *Badiou by Badiou*. Trad. Bruno Bosteels. Califórnia: Standford University Press, 2022a.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia*. Trad. Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2022b.
- BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaios sobre Brecht*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélia Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BRECHT, Bertolt. *Plays, poetry and prose*. Trad. Jonh Willet e Ralph Manheim. London: Eyre Methuen, 1976.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo César de Souza. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BRECHT, Bertolt. *Poesia*. Trad. André Vallias. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François (Orgs.). *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 562-577.

- FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the last man*. New York: The free press, 1992.
- GRAY, Ronald D. *Bertolt Brecht*. New York: Grove, 1961.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Trad. Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947. p. 26-45.
- KANT, Immanuel. Le conflit des Facultés. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Trad. Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947. p. 163-179.
- KONDER, Leandro. *A poesia de Brecht e a história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. Trad. Luiz Fernando. 6. ed. Rio de Janeiro: Global editora, 1989.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto. São Paulo: Unesp, 2001.
- LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* 3. ed. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução*. Trad. José Barata Moura e Eduardo Chitas. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 199-338.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital.* Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.* Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha.* Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NETTO, José Paulo (Org.). *Lukács: tempo e modo.* São Paulo: Ática, 1992.

Data de registro: 17/05/2023

Data de aceite: 26/04/2024



Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas

*Laís Oliveira Rios**

Resumo: O objetivo deste artigo é situar os animais dentro da teoria ética kantiana e expor a interpretação de Christine Korsgaard e Onora O'Neill fazem desse tema no filósofo. Kant considera que temos deveres diretos apenas para com seres racionais; isto é, seres humanos são fins em si mesmos, não podendo ser utilizados como meios para que fins de outros possam ser alcançados. Para com todos os demais seres, como animais, plantas e ecossistemas, Kant considera que temos deveres indiretos e que, portanto, podemos utilizá-los como meios para nossos fins, sendo estes considerados como coisas, em oposição ao conceito de “fim em si mesmo”. O debate se faz necessário, pois a interpretação destes conceitos acima descrita, a saber, a mais tradicional, nos dirige a conclusões consideradas antropocêntricas e a ações que não consideram moralmente nada além da vida racional, o que, em geral, vai contra as intuições de que a interação com a natureza não racional tem um significado moral mais amplo. Apesar de essa ser a interpretação mais tradicional da ética kantiana, o texto de Kant, nomeado “Lições de Ética”, e os debates contemporâneos realizados por outros autores, como Christine Korsgaard e Onora O'Neill, nos oferecem diferentes propostas de utilização da ética kantiana para refletir sobre a ética animal. A partir disso, nos propomos neste artigo também a pensar se de fato o conceito de deveres indiretos, tal como Kant nos apresentou, consegue responder aos dilemas da ética animal.

Palavras-chave: Ética Animal; Ética dos Deveres; Ética Ambiental.

Kant and the non-rational nature: some contemporary interpretations

Abstract: The aim of this paper is to locate animals within Kant's ethical framework and to expose the interpretation that Christine Korsgaard and Onora

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: laisoliveirarios@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8417493010360257>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1473-473X>.

O'Neill have about this theme on the philosopher. Kant considers that we have direct duties only to rational beings; in other words, human beings are ends in themselves and cannot be used as means to others' ends may be achieved. Regarding other beings, like animals, plants and ecosystems, Kant states that, to them, we only have indirect duties, and therefore we can use them as means to our ends; they are considered things, in opposition to the concept of the "end in itself". The debate is necessary, because the interpretation of these concepts described above, namely the most traditional, guide us to conclusions seem as anthropocentric and to actions that don't consider morally nothing but the rational life. This view is against the intuitions that the interaction with the non-rational nature has a wider moral meaning. Although this is the most traditional interpretation of Kantian ethics, the Kant's text Lectures on Ethics, and the contemporaries debates made by other authors like Christine Korsgaard and Onora O'Neill offer us different suggestions about how to think about animal ethics through Kantian ethics. From that, in this paper we propose ourselves to think if the concept of indirect duties, as Kant presented it to us can in deed answer animal ethics dilemmas.

Keywords: Animal Ethics; Ethics of Duties; Environmental Ethics.

Introdução

Neste artigo nosso objetivo é compreender a leitura que Kant, O'Neill e Korsgaard fazem acerca de como devemos tratar a natureza não racional. Por natureza não racional, entendo o conjunto dos animais não humanos, que, a partir de agora, serão tratados pela palavra "animais", e também a natureza inanimada que pode ser compreendida como características não vivas do mundo (como geleiras ou vulcões) ou características abstratas e dispersas do mundo (espécies, biodiversidade, características genéticas ou a camada de ozônio). Apesar do tema já ter sido previamente abordado por alguns filósofos ao longo da história da filosofia, o tema ganha ainda mais relevância a partir dos anos 70 com as descobertas da neurociência e a ampliação dos processos de exploração

dos animais na agroindústria e as consequências disso para os animais, para o meio ambiente e para o próprio ser humano.

Para extrair e expor a compreensão de Kant e Korsgaard sobre os animais, trabalharemos com conceitos específicos, sem nos fixarmos no quadro teórico peculiar de cada autor. Em Kant, trabalharemos com os conceitos de pessoa, de fim em si mesmo e, principalmente, com o conceito de dever e sua distinção entre deveres diretos ou perfeitos e deveres indiretos ou imperfeitos. Destaco aqui que os conceitos de deveres diretos ou perfeitos e deveres indiretos ou imperfeitos são essenciais para a leitura e interpretações feitas por O'Neill. Em Korsgaard, analisaremos o conceito proposto pela autora de fim em si mesmo. Nosso objetivo, portanto, será o de refletir sobre um problema, e não o de fazer a exegese de determinados escritos de determinados autores.

Utilizaremos na primeira seção do artigo, ao abordar Kant, textos originais do filósofo, sendo esses a seção 2 da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e trechos das *Lições de Ética e da Metafísica dos Costumes*. Nessas obras, Kant considera que em seu sistema moral os animais são considerados coisas, diferente dos seres racionais que são considerados fins em si mesmos. O filósofo condena a crueldade desnecessária em ações para com os animais, mas considera que estes podem ser usados para fins de seres racionais.

Korsgaard considera insuficiente o conceito de deveres imperfeitos para a consideração dos animais. Para compreender sua posição e como ela diverge da proposta de Kant, utilizaremos o capítulo 6 do livro *Fellow Creatures*. E, para construção do argumento presente na proposta da autora para os animais, trabalharemos com sua interpretação do conceito de fim em si mesmo, presente em partes dos capítulos 2 e 8 do mesmo livro.

Entre Kant e Korsgaard há, de fato, discordâncias. E é nesse sentido que na segunda seção do artigo trabalharemos também com Onora O'Neill, filósofa responsável por fazer uma defesa propriamente kantiana da ética dos deveres. O'Neill aponta algumas vantagens de se pensar a ética animal e a ética ambiental e, para esse estudo, utilizaremos os artigos

Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism e Kant on duties regarding nonrational nature.

O estudo dos conceitos kantianos e apropriação deles feita pela filósofa na contemporaneidade podem trazer uma compreensão sobre como temos tratado os animais e, talvez, como deveríamos nos relacionar com eles. Esse percurso teórico foi escolhido para responder questionamentos como os seguintes: se a teoria de Kant foi apropriada de modo coerente e bem embasado por Korsgaard, e se a teoria da filósofa responde às necessidades e características atuais da nossa relação com os animais.

Destacamos também que, mediante a pesquisa em ética animal em língua portuguesa ocorrer majoritariamente pela via do utilitarismo, o presente se propõe a abordar o tema pela via da ética dos deveres de Kant. A imoralidade do massacre dos animais e do descaso com o meio ambiente, causadores de consequências nefastas como a aceleração das mudanças climáticas, o aumento das pandemias e tudo o que mais disso se acarreta impõe *urgência* na análise filosófica destas questões. Portanto, devemos usar todo aparato conceitual possível desenvolvido ao longo da história da filosofia para pensar novas formas de bem viver não só entre nós, seres racionais, mas também entre toda natureza não racional.

Há uma ética animal em Kant?

O objetivo da seção é investigar especificamente a posição de Kant sobre como devemos nos relacionar com os animais. Examinaremos conceitos mobilizados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para distinguir a consideração moral que o filósofo pelo que considera como pessoas da que tem pelos animais e demais seres racionais. Devido à extensão da formulação da ética kantiana, nosso trabalho será realizado com o objetivo de destacar os pontos que consideramos mais decisivos para situar os animais dentro do quadro teórico kantiano, sem almejar a pretensão de fazer propriamente um artigo sobre a ética kantiana.

Em suma, é importante pensar a ética animal através de Kant pois a obra do autor é um pilar do modo como o Ocidente pensa a moralidade. Logo, as considerações de Kant sobre os animais, direta ou indiretamente, reforçaram teoricamente a maneira como sempre tratamos os animais na história da humanidade, pois o filósofo não incluiu os animais em sua esfera da moralidade. Além disso, diversos autores utilizam Kant para tecerem seus próprios posicionamentos em relação aos animais, tanto para fortalecerem¹, transmutarem² ou transporem³ as propostas do autor quanto para negá-las em absoluto, considerando-as como especistas.

Logo, se faz necessário ir ao filósofo em busca do que de fato pode ser investigado e analisado. E, ainda mais importante, é identificar o que dele podemos extrair e nos apropriar para nos conduzir a melhor compreender os debates atuais sobre ética animal e ética kantiana.

Pessoas e coisas

Kant, ao longo da Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dedica-se a distinguir o que é uma ação moralmente boa, buscando o princípio supremo da moralidade através da análise da consciência moral que está presente na comum razão humana (Klein, 2022, p. 54). Primeiramente, é dito que a razão nos foi

¹ A primeira abordagem é considerada imanente à teoria de Kant, pois mantém os pilares da ética kantiana aliados à ideia de considerar os animais moralmente e julga que isso pode ser feito dentro do arcabouço teórico proposto pelo autor.

² Essa abordagem é propriamente considerada como kantiana. Nesta proposta, a teoria de Kant é considerada como suficientemente protetora dos animais e, mais ainda, nela se entende que historicamente a proposta de Kant para os animais pode ser considerada como progressista por ser contra as práticas da época, como, por exemplo, a viviseção sem necessidade, a caça esportiva e o abate de animais infringindo-lhes dor ou crueldade desnecessários.

³ A terceira abordagem é considerada como transcendente à teoria kantiana, pois propõe grandes modificações na teoria, como, por exemplo, em conceitos chave como o conceito de dever.

proporcionada como razão prática, isto é, como algo que se destina ter influência sobre as inclinações da vontade, produzindo uma vontade verdadeiramente boa. Uma vontade verdadeiramente boa não é meio em vista de outra coisa, mas deve ser considerada em si mesma; apenas a boa vontade pode ser considerada como algo irrestritamente bom e, como afirma Korsgaard, fonte do valor moral (Korsgaard, 1996a, p. 239).

Iniciaremos com a exposição do conceito de pessoa em oposição ao conceito de coisas. O conceito de pessoa é muito importante para Kant, pois a ética kantiana gira em torno da ideia de pessoas enquanto seres racionais, pois se “[...] assume que existe um senso moral intrínseco na razão humana comum e a questão filosófica que se coloca é identificar e isolar os seus elementos característicos” (Klein, 2022, p. 55), isto é, pessoa, como pode ser compreendido em Kant, são seres dotados de razão prática. Em Kant, os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos (Kant, 2009, p. 241), ou seja, por seres racionais podemos entender os únicos seres que possuem uma razão capaz de comandar a vontade. É necessário explicitar aqui que mesmo aquele que não segue a boa vontade, mas tem a capacidade de pensar sobre suas ações utilizando a razão prática também é considerado como pessoa, pois o que concebe a pessoalidade é a natureza autônoma do ser. A nível prático, isso se traduz pelo fato de que pessoas são seres dotados de boa vontade, e segundo Kant:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. [...] ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo (Kant, 2009, p. 105).

Os seres humanos são os únicos que possuem a capacidade de submeter suas inclinações à vontade comandada pela razão. Essa modalidade de vontade, para Kant, é boa em si mesma e, por isso, possui um fim em si mesma. Uma pessoa é um fim em si mesmo porque ela não deve ser considerada como um meio para outra coisa. Seres humanos são um fim em si mesmo e na prática isso significa que estes não podem ser usados como fins de outros seres racionais:

Supondo, porém, que haveria algo cuja existência tenha em si mesma um valor absoluto – o que, enquanto fim em si mesmo, poderia ser um fundamento de leis determinadas –, então encontrarse-ia nele e tão-somente nele o fundamento de um possível imperativo categórico, isto é, uma lei prática. Ora, eu digo, o homem – e de modo geral todo ser racional – *existe* como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim*" (Kant, 2009, p. 239-241).

E também é compreendido do ponto de vista da representação que uma pessoa consegue ter de si mesma ao conseguir se representar como eu:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade [...] (Kant, 2006, p. 27).

Tais características garantem que o homem, como ser humano, como um fim em si mesmo e sujeito de dignidade, é posto acima de todas as coisas, sendo assim o ser humano é insubstituível, não há preço ou

qualquer outra coisa que possa ser colocado em seu lugar, nada é equivalente ao ser humano. Isto é colocado no princípio da humanidade ou fórmula do fim em si mesmo: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (Kant, 2009, p. 243-245).

Logo, as pessoas não devem ser tratadas como mero objeto, mas devem ser reconhecidas como sujeitos que possuem seus próprios fins, fim em si mesmo é algo que não existe para outro fim, não está à disposição da mera vontade⁴, ou seja, é em si mesmo um fim. Kant considera que

[...] o homem – e de modo geral todo ser racional – existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim* (Kant, 2009, p. 239-341).

Os homens não podem ser considerados como seres de fins relativos, porque são “Seres racionais [e] denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos” (Kant, 2009, p. 241). O homem como dotado de valor absoluto precisa ter respeito por todos os outros homens, pois na *Fundamentação* o respeito pelo ser humano corresponde ao respeito pela lei moral. Além disso, são seres racionais dotados de razão prática e que podem fazer exigências uns para com os outros. Entretanto, não precisam ter a mesma consideração pelos animais ou por qualquer parte da natureza não racional, pois não é um desrespeito à lei moral e a falta da racionalidade impede que estes possam julgar nossas ações para com eles e fazer demandas morais sobre o homem.

⁴ Para Kant, a vontade ou razão prática é a capacidade de querer por dever, apesar de toda e qualquer inclinação. Cito Kant: “A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (Kant, 2009, p. 237).

Toda a natureza não racional, em Kant, é considerada como coisa que possui não o valor intrínseco que o homem possui, mas sim valor relativo. Valor relativo pode ser entendido como o valor que algo tem na medida que serve ao interesse de outro. Basicamente, podemos entender que a comunidade dos homens é diferente da comunidade dos animais e demais seres da natureza não racional, pois a primeira é composta por seres racionais que legislam entre si e possuem valor intrínseco e a segunda não cumpre com essas demandas da comunidade moral.

Retornando ao objetivo de pensar uma ética animal em Kant, na obra *Metafísica dos Costumes*, uma obra de maturidade do autor, a posição sobre os animais reitera o que havia sido posto previamente também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Em aplicação ao dito na *Fundamentação*, Kant considera os animais como coisas a serem utilizadas como meio para o proveito humano, podendo ser transformadas em alimentos ou trocadas através do comércio. Kant explicita essa visão ao expor sua compreensão sobre temas como as trocas efetuadas através do dinheiro. Exemplo disso é a passagem abaixo:

Um alqueire de trigo tem o maior valor directo como meio de satisfação de necessidades humanas. Pode com isso alimentar-se animais que servem para alimentação, locomoção e trabalhar em nossa vez, com o que também os homens se engrandecem e mantêm, não se limitando a reproduzir sempre aqueles produtos naturais, mas podendo vir também a acudir a todas as necessidades com produtos artificiais; para a construção da nossa habitação, a confecção do nosso vestuário, os prazeres selectos e todas as comodidades em geral, que constituem os bens da indústria (Kant, 2017, p. 135-136).

Ou, por exemplo, em sua análise dos direitos do estado:

Portanto, tal como pode dizer-se das plantas (por exemplo, das batatas) e dos animais domésticos que podem ser utilizados, consumidos ou destruídos (fazê-

los abater), uma vez que, em relação à quantidade, são produtos do homem, parece também que pode dizer-se do poder supremo do Estado, do soberano, que tem o direito de mandar os seus súbditos, súbditos que são em grande medida produto seu, para a guerra, tal como se fosse para uma caçada, ou mandá-los para um campo de batalha, tal como se fosse para uma viagem de recreio (Kant, 2017, p. 230).

Se houver um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, um princípio objetivo da vontade que pode, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si* (Kant, 2009, p. 243).

Pessoas são fins em si mesmas, não podem ser usadas como coisas, e os homens como fins em si mesmo têm deveres diretos uns para com os outros. Enquanto para com os animais, como também para com a natureza não racional, temos apenas deveres indiretos. É exatamente aqui, quando Kant se dedica a destrinchar e distinguir quais deveres temos, que temos boas aberturas para pensar se de fato poderíamos considerar a teoria de Kant como simplesmente especista e antropocêntrica. Iremos investigar tal distinção no tópico a seguir.

Deveres diretos e deveres indiretos

Kant, ao longo da Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumesle*, dedica-se a distinguir o que é uma ação moralmente boa, buscando o princípio supremo da moralidade através da análise da consciência moral que está presente na comum razão humana (Klein, 2022, p. 54). Primeiramente, é dito que a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que se destina ter influência sobre as inclinações da vontade, produzindo uma vontade

verdadeiramente boa. Uma vontade verdadeiramente boa não é meio em vista de outra coisa, mas deve ser em vista em si mesma; ela tem de ser o sumo bem e a condição para todo bem. Para Kant:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer; isto é, em si, e, se considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. [...] ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo (Kant, 2009, p. 105).

Kant indica que no conceito de dever está contido o de boa vontade, mas que existem restrições e obstáculos subjetivos aos deveres. Por outro lado, apesar desses obstáculos se oporem ao dever, fazem com que este se destaque por contraste. Qualquer tipo de dever, seja ele direto ou indireto, tem origem no princípio da universalização expresso pelo imperativo categórico: “Age apenas segundo a máxima⁵ pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (Kant, 2009, p. 215). Para Kant, desse imperativo único podemos derivar todos os imperativos do dever, sejam eles diretos ou indiretos.

Como exemplo de deveres diretos, Kant nos traz o dever direto interno de não cometer suicídio e o dever direto externo de não fazer promessas falsas. Kant considera que deveres diretos são aqueles que não temos alternativa para não os cumprir, isto é, demandam uma única possibilidade de ação para que sejam cumpridos, sem admitir desvios ou a incompletude daquilo que foi ordenado pela razão prática. Ou seja, “Dever

⁵ Segundo Kant, máxima é uma regra de comportamento em geral. Ele distinguiu a máxima como “princípio subjetivo da vontade”, da lei, que é o princípio objetivo, universal de conduta (Abagnano, 2012, p. 755).

perfeito [é] aquele que não dá vênia a qualquer exceção em proveito da inclinação” (Kant, 2009, p. 217).

Além de podermos compreender que os deveres diretos não podem sofrer qualquer influência das inclinações, sendo deveres mais rigorosos ou estritos, considerados irremissíveis, os deveres diretos também compreendem ações “Tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa” (Kant, 2009, p. 225). Por contradição, Kant preferia exprimi-la através da fórmula “Aquilo cujo oposto é falso é verdadeiro” (Kant, *apud* Abbagnano, 2012, p. 237).

Exemplos de deveres indiretos são o dever indireto interior de desenvolver nossos talentos e o dever indireto externo de auxiliar a outros. São considerados indiretos, pois são “Aqueles [nos quais] não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que a sua máxima seja erguida à universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma” (Kant, 2002, p. 225).

Kant não explicita exatamente a diferença entre deveres perfeitos (estritos) e deveres imperfeitos (latos), mas Guido Antônio de Almeida, em uma nota à tradução do texto kantiano, nos dá a entender o que Kant pretendia com essa formulação, ou seja: “Os primeiros resultam da impossibilidade de sequer se pensar uma máxima como uma lei universal e os segundos da impossibilidade, não de pensar, mas de querer a máxima como lei universal” (Kant, 2009, p. 322).

Mas como e por que as interpretações tradicionais dos deveres nos levam a conclusões antropocêntricas? Muitas dessas interpretações baseiam-se na seguinte passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meio, e por isso chamam-se coisas; ao contrário, os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser

usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito) (Kant, 2009, p. 241).

Contra a ideia de que a racionalidade apenas pudesse fundamentar o valor moral, temos alguns filósofos que, de alguma forma, seguem essa linha de argumento. Exemplo clássico é o utilitarista Jeremy Bentham que, contemporaneamente à Kant, concluiu seu posicionamento sobre os animais, expressando-o com a célebre frase: “A questão não é [a de se] ‘Eles são capazes de *raciocinar*?’, nem [a de se] ‘São capazes de *falar*?’, mas sim: ‘Eles são capazes de *sofrer*?’” (Benthan, *apud* Singer, 2010, p. 12).

Vários seguiram a esteira da crítica proposta por Bentham e aqui podemos citar Peter Singer e Tom Regan. Podemos citar até mesmo filósofos kantianos, como Allen Wood, Christine Korsgaard e Onora O’Neill. Utilizando diferentes estratégias entre si, os filósofos kantianos partiram não só do quadro conceitual presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas também de outras obras de filosofia prática de Kant, e concluíram que seria possível para nós termos obrigações de fato com a natureza não racional, ainda que seja apenas a parte senciente dela.

A leitura mais atualizada que se tem de uma possível ética ambiental e animal em Kant não pode deixar de lado o texto que hoje conhecemos como *Lições de Ética*, com publicação de tradução para a língua portuguesa em 2018 pela editora da Unesp. Um tanto distante das demais obras práticas do autor como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Metafísica dos Costumes* ou a *Crítica da Razão Pura Prática*, o texto das *Lições de Ética* é composto por notas de alunos de Kant acerca das aulas de Ética lecionadas pelo filósofo na Universidade de Königsberg. Nesta obra encontramos considerações do filósofo sobre quais tipos de deveres temos para com os a natureza não racional e qual tratamento devemos empregar em relação a ela.

No tocante aos animais não humanos, Kant reforça a posição de que estes, diferente dos homens, que são fins em si mesmos, são meios.

Desse modo, por não serem pessoas, ou seja, seres racionais conscientes de si mesmos, sua existência não gera em nós nenhum dever direto para com eles. Kant afirma:

Mas, uma vez que os animais existem apenas como meio, posto que não são conscientes de si mesmos, enquanto o homem existe como um fim - de tal maneira que não posso mais perguntar: “por que o homem existe?” como pode acontecer em relação aos animais -, segue-se que não temos nenhum dever imediato diante dos animais, mas os deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade (Kant, 2018, p. 484).

Entretanto, o filósofo concebe os animais como um análogo da humanidade, pois percebe que os animais têm comportamentos semelhantes, análogos aos comportamentos humanos. Kant, ao afirmar essa relação de analogia entre animais e humanos, tem em vista a origem da ação de animais e homens. Ele considera que as “[...] ações dos animais emergem do mesmo *principium* a partir das quais emergem as ações humanas e as ações animais são um análogo disso” (Kant, 2018, p. 484).

Então, tendo em vista os deveres para com a humanidade, Kant condena as ações que considera cruéis com os animais, pois estas podem refletir em nossas ações com outros seres humanos, suscitando, consequentemente, mais ações cruéis.

Essa perspectiva encontra base em diversos exemplos que Kant oferta para reforçar seu posicionamento. Se, por exemplo, alguém manda sacrificar o seu cachorro porque não pode mais sustentá-lo, ele não age de modo algum contra o dever diante do cão, já que este não é capaz de julgar, mas lesa, dessa maneira, a afabilidade e a humanidade em si que ele deve exercitar em consideração aos deveres para com a humanidade (Kant, 2018, p. 485). Tal tratamento promoveria o comportamento de deslealdade entre os seres humanos e feriria nosso dever para com a humanidade⁶.

⁶ Tal correlação entre crueldade para com os animais e crueldade para com seres humanos, já apontada por Kant no século XVIII, é tratada em inúmeros estudos de áreas como a

Um ponto tratado por Kant que é muito interessante, tendo em vista as discussões contemporâneas, é o exemplo que o filósofo dá acerca da experimentação científicas que utiliza a prática da vivissecção de animais. Coerentemente, o autor afirma tanto a crueldade daquela ação como a condição dos animais enquanto meios para a obtenção das finalidades humanas como, nesse caso, o progresso nas descobertas científicas. É interessante ainda a distinção que o autor emprega para distinguir o uso de animais com um bom propósito e o uso de animais por esporte, o qual Kant condena:

Então, mesmo sendo utilizado para um bom propósito, quando anatomistas pegam animais vivos para experimentos, trata-se, sem dúvida de crueldade. Mas uma vez que os animais são considerados como instrumentos do homem, isso é aceitável, embora de forma alguma como um esporte (Kant, 2018, p. 486).

Um ponto importante na leitura desse texto é que Kant inclui os deveres indiretos para com os animais junto aos deveres indiretos para com as coisas inanimadas, como todo o resto da natureza não senciente. Tais deveres têm o mesmo princípio de serem deveres para com a humanidade. São deveres indiretos tanto para com a natureza como para com os animais, pois tais coisas não são fins em si mesmas, como os seres racionais são. As restrições à crueldade, já indicadas por Kant nas *Lições de Ética*, são corroboradas pela seguinte passagem dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*:

A respeito do belo na natureza, ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo, decerto, apenas por si só, moral, pelo menos predispõe para aquela

antropologia e a criminologia sob a ótica do que hoje conhecemos como o conceito da Teoria do Link ou Teoria do Elo. Para mais informações em língua portuguesa, ver Nassaaro (2013).

disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).

A respeito da parte viva, se bem que não racional, da criação, o trato violento e cruel para com os animais opõe-se muito mais intimamente ao dever do homem para consigo próprio, porque com esse trato embota-se no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens (Kant, 2017, p. 381-382).

Em suma, na obra nas *Lições de Ética*, Kant defende que temos deveres para com os animais e para com a natureza não racional, mas estes deveres são deveres indiretos da humanidade, para a promoção de valores universais que devem ser praticados nas ações entre seres humanos. Nesse ponto, como citamos anteriormente, abre-se margem para discussão entre autores como Wood, Korsgaard, Onora O'Neill e outros que exploram de diferentes modos a possibilidade da ampliação das nossas obrigações para animais e/ou para toda natureza não racional, o que não é previsto, por exemplo, nos escritos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Como pensar uma ética para a vida não racional? Posicionamentos a partir de Korsgaard e O'Neill

Apesar de ser amplamente considerado um filósofo especista que não considerou moralmente os animais e nem o restante da natureza não racional, Kant têm, na contemporaneidade, uma série de releituras acerca destes temas. Iremos investigar duas delas no texto a seguir, sendo a primeira abordagem transcendente à teoria de Kant e a segunda como propriamente kantiana.

Animais e a possibilidade de existência de valor: a abordagem de Korsgaard

Moralidade é apenas o modo humano de ser um animal
(Korsgaard, 2018).

Ao longo da produção intelectual de Christine Korsgaard, uma das questões que a autora aborda é a origem do valor e, em *Fellow Creatures*, o capítulo 2⁷ é dedicado para tratar desse tópico. A autora considera que para algo ter valor, ele tem de ser bom para alguém que será afetado por tal coisa e considera que os únicos organismos capazes de terem a experiência de serem influenciados são os animais sencientes. Para sustentar sua argumentação nesse sentido, Christine Korsgaard apela a uma noção muito particular de animal, a saber:

Um animal é um organismo que funciona, ao menos em parte, ao representar seu ambiente para si mesmo, através dos seus sentidos e então ao agir à luz dessas representações. Ele é guiado por suas representações para conseguir coisas que são boas para ele e para evitar as coisas que são ruins para ele, no sentido funcional de bom-para e ruim-para. [...] Então ele tem de perceber o mundo valorativamente, como um lugar cheio de coisas que se apresentam como atrativas ou a serem buscadas, e coisas que apresentam a si mesmas como aversivas ou a serem evitadas (Korsgaard, 2018, p. 20).

Korsgaard comprehende o conceito de animal a partir de um viés aristotélico e, por isso, considera que os animais possuem um fim de ação que, a saber, é manter sua forma, seu bom funcionamento ao buscar o que é bom para ele e evitar o que é ruim. Animais que funcionam bem gostam de comer quando sentem fome, sentem necessidade de acasalar, alimentam

⁷ Parte desse capítulo apareceu previamente em *On Having a Good* e *Animal Selves and the Good*, ambos de autoria de Korsgaard.

e cuidam de sua prole, trabalham assiduamente para se manterem limpos e saudáveis, temem inimigos e evitam fontes de danos e tudo isso é realizado em relação a eles mesmos e sua própria condição.

Mais ainda, é com os animais que o bem final veio ao mundo, porque um “Animal é, muito por definição, o tipo de coisa que tem um bem final – um bem no sentido que pode importar moralmente” (Korsgaard, 2018, p. 21). Apesar de ser um consenso que animais sencientes experienciam sensações boas e sensações ruins, resta pensar o que diferencia os animais não humanos dos animais humanos dentro da teoria de Korsgaard.

Muito das discussões em torno da questão da diferença entre humanos e animais têm acontecido tendo em vista conceitos como o da autoconsciência, no entanto, Korsgaard considera que a resposta não passa por esta seara. Ao invés disso, a diferença apontada pela autora é que os humanos desempenham um papel particularmente ativo e responsável na constituição de nossos “eus”, nossas mentes e nossas identidades. Os outros animais, apesar de não serem racionais, buscam seu bem, ainda que funcional, através da ação e guiados pela senciência⁸, e, exemplo disso, é a sua locomoção e a sua capacidade de resposta aos estímulos que acontecem ao seu redor (Korsgaard, 2018, p. 33).

Essa diferenciação é essencial para a construção do argumento da autora que será exposto abaixo, onde exploraremos os sentidos possíveis do que é ser um fim em si mesmo. Porém antes de apresentar a proposta de Korsgaard, é necessário entender os principais pontos de desacordo entre a visão da filósofa e as considerações de Kant sobre como devemos tratar os animais, em suma, o que foi apresentado na seção 1 do artigo.

Antes de apresentar propriamente sua teoria, Korsgaard dedica dois capítulos do *Fellow Creatures* para expor e analisar como Kant considera que devemos tratar os animais não humanos a partir da perspectiva do conceito de deveres imperfeitos. No capítulo 6, Korsgaard

⁸ Senciência, segundo Peter Singer, é “Uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer” (Singer, 2010, p. 14).

se dedica a pensar como pode ser insuficiente que tratemos os animais com gentileza, mas não como um dever direto aos animais e sim como um dever para com nós mesmos, seres racionais. Kant pensa que devemos cultivar os sentimentos de bondade para com os animais, pois isso conduz a uma boa conduta moral.

É interessante que nessa mesma categoria, junto aos animais, estão as plantas e as belas pinturas (Korsgaard, 2018, p. 100) pois estas inspiram o amor pela beleza o que conduz ao ato moral, isto é, o amor que se tem por algo sem intenções de usá-lo como meio para um fim. Além disso, Kant, como já foi dito previamente, considera os animais como análogos da humanidade, desse modo, tratá-los com crueldade e violência vai contra os deveres que a humanidade tem para consigo mesma, e tratá-los com bondade é uma forma de cultivar nossos deveres para com a humanidade.

Korsgaard defende que tais deveres indiretos para com os animais são insuficientes pela própria experiência prática que deles deriva. Em geral, os seres humanos tratam os animais com muita instabilidade. Quando tratamos dos animais domesticados para nossa companhia dentro de casa, o tratamento envolve amor e gentileza e tal tratamento piora à medida que estes se distanciam do nosso lar e da nossa domesticação, exemplo disso são mamíferos como ratos e vacas. Mais ainda, os deveres indiretos, como Kant nos apresenta, não buscam proporcionar estados de felicidade e prazer, estados que comprovadamente estes podem experimentar.

É importante levar em consideração também, a partir da experiência, que quando, em geral, alguém alega ter sido “tratado com um animal”, segundo Korsgaard, tem presente consigo o seguinte:

pessoas cujos direitos são violados, pessoas cujos interesses são ignorados ou ultrapassados, pessoas que são usadas, prejudicadas, negligenciadas, deixadas famintas ou injustamente aprisionadas, comumente reclamam de serem tratadas como animais e protestam que afinal elas não são meros animais (Korsgaard, 2018, p. 112).

Como não considera adequada a posição que Kant nos oferece sobre como devemos nos relacionar com os animais e haja vista a relevância da fórmula da humanidade para os debates envolvendo a temática proposta, Korsgaard nos brinda com argumentação sobre sentidos possíveis do que é ser um fim em si mesmo mostrando a sua interpretação da fórmula da humanidade ou fórmula do fim em si mesmo.

A tese central defendida pela autora desde o prefácio de *Fellow Creatures* é uma significação da fórmula da humanidade que inclui a ideia de que devemos tratar os animais, desde que sejam sencientes, como seres que importam moralmente (Korsgaard, 2018, p. xi) ainda que estes seres não sejam racionais, isto é, pessoas dotadas de razão prática, como exige a fórmula da humanidade enquanto Kant a concebeu. De acordo com a filósofa, nós conseguimos valorar as criaturas como fins em si mesmas ao percebermos que elas necessariamente também valoram sua própria vida, e esse é o modo como animais, pelo menos na perspectiva de Korsgaard, funcionam. Para definir que as criaturas valoram sua própria vida, antes, a autora considera que há um bem para elas, pois existem criaturas no mundo para as quais as coisas podem ser boas ou ruins e, entre essas criaturas, estão os animais não humanos. Apesar de não serem racionais, esses animais buscam seu bem, ainda que funcional, através da ação e guiados pelas senciência, e, exemplo disso, é a sua locomoção e a sua capacidade de resposta aos estímulos que acontecem ao seu redor (Korsgaard, 2018, p. 33).

Tais capacidades descritas acima demonstram claramente que as criaturas que têm esse tipo de comportamento cuidam de si mesmas. Desse modo, são dotadas de uma natureza em que se evidencia o propósito de se valorizarem a si mesmas, ao seu bem e às coisas que contribuem para tais fins de suas ações. Em outras palavras, para conseguir atribuir à criatura, de modo correto, o valor que ela própria atribui a si mesma é necessário o uso da empatia, pois essa capacidade permite que o valor e o bem da criatura sejam valorados por si mesmos e não apenas pelo valor do prazer e da ausência de dor isoladamente (Korsgaard, 2018, p. 136-137).

Para apoiar essa tese, Korsgaard propõe que tal consideração moral deve ser feita como Kant concebe o que é ser um “fim em si mesmo”, pelo menos no sentido passivo do conceito exposto acima na Fórmula da Humanidade. Isto é, somos obrigados a tratar os fins de outros ou, pelo menos, as coisas que são boas para você como boas de modo absoluto. Korsgaard faz uma distinção entre o sentido passivo do sentido ativo, sendo esse último aquele em que vemos uns aos outros em reciprocidade na capacidade de legislar uns sob os outros. Por conseguinte, somos obrigados a respeitar as escolhas uns dos outros e limitar nossas escolhas para que essas sejam compatíveis com nossos valores como fins em nós mesmos (Korsgaard, 2018, p. 143).

Em suma, o argumento de filósofa, em suas próprias palavras, pode ser compreendido da seguinte forma:

Este é então o ponto de início do qual nós construímos nosso sistema de valores – nós tomamos coisas como sendo absolutamente boas ou más [...]. Mas nós não somos os únicos seres para quem as coisas podem ser boas ou más; os outros animais não são diferentes de nós a respeito disso. Então nós estamos comprometidos a considerar todos os animais como fins em si mesmos (Korsgaard, 2018, p. 145).

A teoria de Korsgaard é reconhecidamente, inclusive pela própria filósofa, como possivelmente controversa e aberta a diversas críticas e desafios. Entretanto, ela se mostra muito valiosa ao utilizar a partir de uma argumentação coerente e bem fundamentada a potente ética de Kant em benefício dos animais, não concebendo-os apenas como sujeitos que possuem interesses, mas reconhecendo os como seres que devem ter seus interesses considerados tendo em vista o seu próprio bem como um fim em si mesmo.

A sua manutenção e a sua procriação é o que pode ser representado como um fim em si mesmo para homens e animais, pois este, para Korsgaard, é propriamente o que define um animal e é o seu bem final. É importante ressaltar que manutenção é a manutenção de uma boa

vida, livre de dor e sofrimento como é demonstrado a partir da ação de qualquer animal senciente que se afasta do que o coloca em sofrimento ou perigo. A partir dessa compreensão fundamental, Korsgaard agrupa outros valores à filosofia moral kantiana e defende que os animais sencientes têm fim em si mesmo.

Apesar de Korsgaard abertamente não se propor a trabalhar com o restante da natureza não racional considerada não senciente, é inevitável nos questionar como sua teoria lida com certos problemas de ética animal. Por exemplo, como definir a correção de uma ação levando em conta que a senciência depende totalmente de dados de outras ciências que trabalham diretamente com os animais como as neurociências e a etologia.

E, para além da senciência, como não cair no risco de não formular algo que diga respeito aos demais seres não sencientes que compõe a natureza a natureza não racional. É necessário lidar com a realidade de que estes seres estão cada vez mais sendo considerados como moralmente relevantes e, ainda que Korsgaard faça um bom trabalho em relação aos animais, ela considera que simplesmente eles não são fins em si mesmos e não se propõe a incluí-los em sua teoria ética.

O'Neill: uma abordagem propriamente kantiana

Agora, refletiremos sobre o trabalho de Onora O'Neill, filósofa representante de uma vertente de abordagem que é propriamente considerada como kantiana. Nesta proposta, a teoria de Kant é considerada como suficientemente protetora dos animais e, mais ainda, nela se entende que historicamente a proposta de Kant para os animais pode ser considerada como progressista. Como dito anteriormente, isso se dá por meio de escritos em que Kant se posicionou contra as práticas da época, como, por exemplo, a vivissecção sem necessidade, a caça esportiva e o abate de animais infringindo-lhes dor ou crueldade desnecessários.

À nível teórico e em relação à ética kantiana, tal como posta por Kant, Onora O'Neill não faz considera que os deveres classificados como

imperfeitos são um seguimento dos nossos deveres diretos de promover nossa própria perfeição moral ao cultivar uma boa disposição em nós. É importante relembrar, como foi afirmado na primeira parte desse artigo, que “[...] não são imperfeitos no sentido de admitirem exceção ou de serem menos obrigantes que os deveres perfeitos, mas no sentido de permitirem uma margem na escolha da ação” (Altmann, 2022, p. 235).

Como fizemos com Korsgaard, faremos aqui um destaque da importância da fórmula da humanidade para a interpretação que O’Neill faz da obra de Kant ao pensar a questão da natureza não racional. A fórmula da humanidade tem um papel especial em O’Neill pois ela fundamenta um dos argumentos mais relevantes de O’Neill que é a definição que a autora faz do papel do agente moral. Entende-se aqui o ser racional enquanto agente moral capaz de se autodeterminar pela razão prática e, mais adiante, entenderemos melhor a função desse agente no esquema de moralidade na relação entre seres racionais e a natureza não racional.

Mas qual poderia ser a vantagem de pensar questões de ética ambiental e ética animal através da ética dos deveres quando já temos respostas bem desenvolvidas pelo raciocínio ético utilitarista ou pelo raciocínio ético ecocêntrico? Qual poderia ser a vantagem de pensar as questões de ética ambiental e de ética animal através da ética dos deveres quando já conseguimos até mesmo conceber que os animais e alguns aspectos da natureza não racional podem ser portadores de direitos? Para responder tais questões no presente artigo, escolhi tratar de algumas das vantagens que a filósofa Onora O’Neill considera que a ética dos deveres nos oferece para refletirmos sobre tais questões.

Todas as vantagens que O’Neill expõe nos artigos *Environmental Values*, *Anthropocentrism and Speciesism* e *Kant on duties regarding nonrational nature* partem do pressuposto de que todas as teorias éticas partem de pressupostos inevitavelmente antropocêntricos. Isso se dá porque apenas seres racionais são capazes de ter um raciocínio ético, logo, qualquer teoria ética tem como ponto de partida o raciocínio de um ser racional, ou seja, de um ser humano. Reconhecer esse antropocentrismo

necessário em sentido forte para O’Neill é significar apropriadamente o papel que o agente moral tem.

Em geral, as teorias éticas têm dificuldades em estabelecer quais elementos da natureza não racional têm status moral ou direitos. Vejamos os problemas apontados por O’Neill em relação à perspectiva utilitarista, à perspectiva dos direitos e à perspectiva ecocêntrica.

A abordagem utilitarista, apesar de levar em conta o prazer e a dor dos animais não humanos, enfrenta problemas ao considerar o posicionamento moral de tudo o que não é senciente, como, por exemplo, os ecossistemas, os *habitats*, a biodiversidade etc. Entende-se, segundo o utilitarismo, que a parte não senciente da natureza deve ser preservada apenas se tiver um efeito positivo na vida senciente. Ou, como o próprio Peter Singer exemplificou, “[a] Inundação de uma floresta, a perda de uma espécie ou a destruição de um ecossistema são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes” (Singer, 2018, p. 366).

Embora seja o modelo mais popular para se tratar de justiça, O’Neill trás duas ressalvas em relação ao modelo ético baseado em direitos. Por mais que seja fácil proclamar direitos para seres humanos ou para outros seres, como animais ou florestas e ecossistemas, se não há clareza sobre quem deve cumprir com as obrigações decorrentes de um direito, estes não são levados à sério e certamente serão ignorados. Além disso, “O discurso dos direitos é demasiado antropocentrista e pode não promover o raciocínio prático, pois parte do pensamento de que os humanos são seres que só podem fazer exigências e que não são agentes que precisam assumir obrigações” (Tonetto, 2022, p. 82).

A perspectiva da ética ecocêntrica considera que os próprios sistemas ecológicos têm valor intrínseco objetivamente presente no mundo real, valor este acima e além das partes individuais. Essa posição tem suas dificuldades pela complexidade ética em estabelecer quais valores são esses. Na prática, a teoria também não distingue a consideração moral para indivíduos como os animais sencientes, o que é problemático pois tais

seres têm necessidades diferentes dos sistemas ecológicos, como, por exemplo, a necessidade de serem protegidos da dor e da angústia.

A primeira vantagem apresentada pela filósofa é a possibilidade de significar apropriadamente o papel que um agente moral tem, pois sem que se tenha um agente livre e racional capaz de reconhecer suas obrigações, nenhum direito pode ser pensado para a natureza não racional. Mesmo que alguns direitos não sejam direitos humanos, todas as obrigações são obrigações humanas. Segundo O'Neill:

[...] sem agentes não há moralidade. Pontos de partida antropocêntricos são necessários não apenas para Kant, mas para outras formas de ética kantiana, por utilitaristas, por teóricos dos direitos, por éticas da virtude (...). Kant difere neste ponto não porque supõe que a moralidade requer agentes, mas porque ele tem uma noção forte e complexa do que é ser livre e racional e, portanto, de agente. [...] a moralidade requer agentes e deixa em aberto quem ou o que pode estar na extremidade receptora da ação que deve ser moralmente regulada, e se as maneiras pelas quais eles devem ser tratados variam de acordo com sua espécie (O'Neill, 1998, p. 217).

Quando se reconhece adequadamente o lócus e papel do agente moral e se estabelece quais são suas obrigações,

[...] a tarefa central daqueles que as possuem é determinar se existem titulares de direitos. Uma segunda tarefa será construir instituições para fomentar práticas que tornem realidade o cumprimento das obrigações e o respeito aos direitos de contrapartida, [pois] a ética centrada na ação procura estabelecer certos princípios de obrigação, ou certos direitos, que devem restringir não apenas a ação individual, mas as instituições e práticas (Tonetto, 2022, p. 88-89).

Entretanto, é necessário saber quais obrigações temos de fato para com a vida não racional.

O'Neill nos oferece a ideia da rejeição do dano que, *grosso modo*, é uma questão de “[...] abster-se de um dano sistemático ou gratuito [...] em vez de uma questão de compromisso geral e indiscriminado com a não lesão” (O'Neill, 2007, p. 136). Isso não quer dizer que o ser humano não possa interagir com a natureza não racional, mas quer dizer que há uma obrigação de pensar tal interação de modo a não causar danos desnecessários.

Em relação aos animais, temos hoje o reconhecimento de que estes podem sofrer dor e angústia como os animais humanos, logo, O'Neill reconhece que é mais fácil defender para eles a restrição à lesão corporal e também direitos positivos que asseguram o direito a um *habitat* adequado ou à alimentação. Em relação ao restante da vida não senciente, como ecossistemas e até mesmo aspectos abstratos como a camada de ozônio e as características genéticas, O'Neill comprehende que o princípio de rejeição ao dano, ao passar pelo princípio de universalização kantiano, indica que “É errado destruir ou comprometer os poderes reprodutivos e regenerativos subjacentes do mundo natural porque isso pode infligir danos sistemáticos ou gratuitos [...] em muitos agentes” (O'Neill, 1997, p. 137).

Ou seja, mesmo que seja uma obrigação antropocêntrica, a saber, a preservação dos agentes, a consciência dessas obrigações pode fazer com que estas sejam institucionalizadas. Ou seja, por meio delas a obrigação fundamental de rejeição ao dano pode ser cumprida. Tonetto, em seu artigo “Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais”, considera que a partir da obrigação de rejeição ao dano sistemático e gratuito:

[...] se seguiria a obrigação de não prejudicar o poder de renovação e regeneração do mundo natural, a saber, não degradar a biodiversidade, rejeitar políticas de energia e transporte que prejudiquem irreversivelmente a camada de ozônio etc. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes (Tonetto, 2022, p. 93).

Na prática, isso implica ser errado cultivar a terra, irrigar uma área etc. se o custo de o fazer for a

destruição permanente de habitats, de espécies e da biodiversidade, o que pode levar à destruição sistemática e gratuita de agentes sencientes. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes, por exemplo, a camada de ozônio ou o nível de CO₂. Ao agir em desrespeito a tais considerações, corremos o risco de prejudicar os agentes gratuitamente e sistematicamente (Tonetto, 2022, p. 91).

Em conclusão ao argumento exposto, consideramos que, por mais que o conceito de deveres indiretos de Kant não responda completamente aos dilemas da ética animal e da ética ambiental, temos nessa teoria um forte subsídio teórico para pensar toda a complexidade de formas de vida não racionais que encontramos no planeta, inclusive encontramos nela a possibilidade de sempre repensar a consideração que temos com cada forma de vida de acordo com o desenvolvimento da ciência que conseguimos produzir acerca dela.

De qualquer forma, independente do que se encontra no polo receptor da ação, a ética dos deveres nos coloca, enquanto seres racionais, no nosso lugar apropriado de agentes morais responsáveis pelo cumprimento de nossas obrigações, tanto por meio da ação individual quanto por meio da criação e fiscalização das instituições. E isso deve ser feito, não apenas para que se promulguem direitos, mas para que igualmente se preparem e incentivem agentes de tal modo que venham a cumprir as obrigações que se seguem dos direitos.

Entretanto, é necessário apontar que a teoria precisa ser desdobrada em termos de compreender melhor se há e como é a hierarquia presente entre tudo o que pode estar no polo receptor da ação. O'Neill chega a admitir que a senciência de certos animais faz com que a defesa de certos direitos positivos para ele seja de fato menos problemática, mas como fica todo o resto da natureza não racional como insetos, fungos, árvores, rios e ecossistemas? Admitir que temos deveres para com estes não trás imediatamente a resposta de como devem ser considerados.

Mais ainda, é mandatório também estabelecer o que pode ser considerado um dano desnecessário ou não. É fato que ainda há muito a

ser entendido sobre a natureza não racional e, devido a essa ignorância, um dano considerado necessário do ponto de vista agente pode ser muito prejudicial ao ser que está no polo receptor da ação. Exemplo disso é o conceito de senciência que teve seu reconhecimento adequado apenas nos anos de 1970 quando se intensificaram os debates sobre o que hoje chamamos de ética animal.

Conclusão

A primeira seção do presente artigo foi destinada a posicionar os animais dentro da literatura da ética kantiana, criando vias para compreender as interpretações contemporâneas do que podemos chamar de ética animal em Kant. A partir desse esforço, extraímos algumas conclusões bem distintas entre si. A primeira conclusão é que de fato Kant não considera que tenhamos deveres diretos para com a natureza não racional. Porém, Kant também se posiciona contra o tratamento cruel empregado contra a natureza não racional animada, isto é, os animais. Essa posição é importante, pois encontra no próprio autor um argumento contra a tendência em posicionar Kant como um chauvinista que despreza qualquer natureza que não seja racional.

Na segunda seção apresentamos duas abordagens que buscam, a partir de Kant, pensar questões de ética animal e ética ambiental. A primeira abordagem é a de Korsgaard, e nela temos a senciência como a base para a consideração moral e, a partir dessa compreensão de valor moral, a filósofa defende que animais sencientes são fins em si mesmos, ainda que passivamente, podendo estar apenas no polo receptor da ação. Já no segundo momento da seção, temos um retorno à Kant pelos escritos de Onora O'Neill. Ao privilegiar em seu argumento o papel do agente moral, que é necessariamente um ser racional, O'Neill oferece defesas para a abordagem da ética dos deveres para lidar não só com os animais sencientes, mas também outros aspectos da natureza não racional.

De modo geral, é inegável que os conceitos acerca da moralidade pensados por Kant podem oferecer um forte fundamento teórico para assegurar que aqueles que venham a ser considerados um fim em si mesmo possam ser respeitados em sua dignidade. Korsgaard acerta em fazer uma leitura mais apurada do que é ser um animal e das demandas que estes possuem de acordo com sua senciência, porém a filósofa peca ao não pensar demais aspectos da natureza não racional. O'Neill, ainda que não se posicione de modo completo e explícito sobre quem deveria estar no polo receptor da ação, nos fornece uma visão mais ampliada e profunda do que é ser um agente livre e autônomo, visão esta que é essencial para pensar qualquer tipo de relação ética, mas que aqui abre portas à consideração moral de inúmeros seres que comumente não integram o escopo moral da maioria das correntes éticas.

Ainda há muito a ser desenvolvido dentro de uma ética animal dentro da tradição kantiana. É necessário desdobrar melhor como lidar com conflito de interesses entre seres racionais e seres não racionais e entre seres não racionais e não racionais. Concorda-se que seres racionais tem deveres para com os seres racionais, mas ainda não sabemos a extensão de tais deveres. Apesar desses questionamentos, é um ganho inegável colocar em diálogo a ética kantiana e o debate sobre a natureza não racional.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- ALTMANN, Sílvia. As fórmulas do imperativo categórico. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant: fundamentação da Metafísica dos costumes*. Florianópolis: NétipOnline, 2022. p. 213-288.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. 3. ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

KANT, Immanuel. *Lições de ética*. Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KLEIN, Joel Thiago. Boa vontade e dever moral: o giro copernicano da ética teleológica para a ética deontológica. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant* [recurso eletrônico]: fundamentação da Metafísica dos costumes. Florianópolis: NétipOnline, 2022, p. 49-121.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>.

KORSGAARD, Christine. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>.

O'NEILL, Onora. Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism. *Environmental Values*, v. 6, n. 2, p. 127-142, 1997. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327197776679121>.

O'NEILL, Onora. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature II. Necessary Anthropocentrism and Contingent Speciesism. *Aristotelian Society, Supplementary Volumes*; The Aristotelian Society: London, UK, v. 72, p. 211-228, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00043>.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SINGER, Peter. *Libertação Animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TONETTO, Milene Consenso. Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 10, n. 2, p. 81-96, 2022. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p81>.

TONETTO, Milene Consenso. Deveres perfeitos e imperfeitos. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant*: fundamentação da Metafísica dos costumes. Florianópolis: NétipOnline, 2022. p. 289-318.

Data de registro: 18/07/2023

Data de aceite: 26/04/2024



Origem e persistência dos grupos intencionais

*Adriana Oliveira Alves**

Resumo: Neste artigo, discuto a origem e persistência dos grupos intencionais ao longo do tempo, defendendo que os grupos intencionais são uma consciência coletiva que possui como critério de identidade uma crença na razão de sua existência, e que persistem no tempo à medida que essa crença se faz contínua. Para isso, em ontologia social, discuto a estrutura de grupos e aplico a teoria dos estágios para tratar da persistência no contexto coletivo. Já em intencionalidade coletiva, defendo que os grupos possuem seus próprios estados mentais e aplico a teoria da continuidade psicológica para tratar da identidade de grupos. Argumento que o critério de identidade do grupo enquanto uma crença está intrinsecamente relacionada à sua origem e é o elemento que deve permanecer fixo, mesmo que o grupo sofra outras mudanças. O meu propósito é expandir as discussões filosóficas e aprimorar a nossa compreensão acerca de grupos intencionais.

Palavras-chave: Grupo Intencional; Persistência; Identidade; Ontologia Social; Intencionalidade Coletiva.

Origin and persistence of intentional groups

Abstract: In this article, I discuss the origin and persistence of intentional groups over time, arguing that intentional groups are a collective consciousness that has as an identity criterion a belief in the reason for their existence, and that they persist over time as this belief becomes continuous. To do this, in social ontology, I discuss the structure of groups and apply the stage theory to address persistence in the collective context. In collective intentionality, I argue that groups have their own mental states and apply the theory of psychological continuity to deal with

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: oliveiraadr0299@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3547865584332704>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-5754-7291>.

group identity. I argue that the group's identity criterion as a belief is intrinsically related to its origin and is the element that must remain fixed, even if the group undergoes other changes. My purpose is to expand philosophical discussions and improve our understanding of intentional groups.

Keywords: Intentional Group; Persistence; Identity; Social Ontology; Collective Intentionality.

Introdução

Neste artigo tratarei sobre a origem e persistência de grupos sociais intencionais¹ de pessoas ao longo do tempo, considerando as discussões que recentemente vêm se expandindo em Intencionalidade Coletiva e Ontologia Social acerca da natureza e estados mentais de grupos. Primeiro, partirei da proposta de Katherine Ritchie (2013) sobre os grupos enquanto a realização de uma estrutura, fazendo uma objeção à sua teoria e integrando-a em seguida à proposta de August Faller (2021), a qual trata sobre a persistência dos grupos ao longo do tempo através de contrapartes temporais.

Para compreender um fenômeno devemos olhar para a sua origem, por isso é importante pensarmos na origem dos grupos sociais intencionais, para que possamos, assim, visualizar com mais clareza quais propriedades podem derivar-se a partir daí e como podem se comportar; além de considerar como essas propriedades nos permitem identificar critérios para

¹ Segundo Jankovic e Ludwig, “As intenções são um tipo particular de atitude proposicional dirigida a ações. A intencionalidade abrange todas as atitudes proposicionais – acreditar, desejar, temer, esperar, desejar, duvidar e assim por diante – bem como perceber (por exemplo, ver um dólar na areia na praia), imaginar (por exemplo, o rugido de um leão) e emoções dirigidas a objetos ou eventos (por exemplo, estar com raiva de um desrespeito percebido). [...] Inclui centralmente a intencionalidade dos coletivos e os fenômenos intencionais envolvendo grupos de agentes em contextos em que estão atuando ou orientados para a ação como um grupo” (Jankovic; Ludwig, 2017, p. 2, tradução nossa). Para maiores esclarecimentos sobre o conceito de intencionalidade, ver Leclerc (2015) e Crane (1998).

a persistência desses grupos, considerando que eles existem situados no tempo.

Para isso, deve-se considerar, na origem, que esses grupos são formados por indivíduos conscientes², e não basta apenas a união ou a simples intenção para o surgimento de um grupo, é preciso que os membros tenham uma crença em comum (por exemplo, os diferentes membros de um grupo de estudos sobre metafísica têm em comum a crença na importância de estudar a metafísica) a partir de suas experiências conscientes para demandarem os esforços de ações necessárias tanto para seu surgimento como, posteriormente, para que façam o grupo intencional persistir no tempo. Defenderei, assim, essa Crença³ em comum como sendo a base da sustentação de um sentido para a existência do grupo, sendo necessário que os membros acreditem haver um sentido para a atividade que pretendem realizar, tornando a identidade de cada grupo uma função do foco que este possui.

Assim, é necessário, a partir de uma análise, considerar as particularidades sociais e temporais dos indivíduos e suas consciências que projetam-se na existência e na persistência dos próprios grupos, uma vez que o coletivo é formado por uma união de particulares. Por exemplo, os valores morais de um grupo refletem os valores morais de seus membros individualmente, assim como a intenção de um grupo em realizar algo é resultado da intenção individual de seus membros.

Origem dos grupos

Para discutir a criação de grupos e como eles podem persistir no tempo, manterei o foco nos grupos sociais criados por processos

² Refiro-me a *indivíduos conscientes* como indivíduos que possuem uma mente e são conscientes das próprias experiências no mundo.

³ Para facilitar a distinção entre outros tipos de crenças e a crença básica que origina e fundamenta o grupo, ao longo do texto adoto para esta segunda a inicial maiúscula, referindo-me como a Crença.

intencionais. Visto que estes tendem a ter algum objetivo específico e uma forma organizada, isso revela a necessidade de uma extensão temporal: para que os membros possam manter a coerência do grupo em diferentes tempos a fim de alcançar o objetivo enquanto ele seja necessário.

Considerando a distinção que August Faller (2021) faz, os grupos sociais, sendo algo formado por pessoas, podem ser definidos por características comuns aos seus membros (por exemplo, pessoas ruivas), por processos intencionais (como os comitês) ou resultarem de estruturas sociais (como grupos de raça e gênero) (Faller, 2021, p. 2). Os grupos caracterizados pelos processos intencionais serão o objeto de análise do presente artigo, pois outros tipos de grupos exigiriam outras análises mais detalhadas que fugiriam ao escopo do aqui debatido. A instanciação desses grupos intencionais é exemplificada por Ritchie:

Os membros de uma equipe pretendem formar uma equipe. Um clube é formado quando indivíduos se associam com a intenção de formar um clube. Mesmo grupos criados por decreto envolvem intenção (Ritchie, 2013, p. 4, tradução nossa).

Katherine Ritchie (2013) define os grupos sociais intencionais como sendo uma entidade com uma estrutura, existindo apenas quando tal estrutura é realizada. Assim, ela argumenta que as estruturas são representadas por aquilo que ela chama de nós (*node*), que são posições a serem ocupados pelos membros do grupo, possuindo, cada um, funções específicas. Esses nós, segundo a autora, se conectam uns aos outros através das arestas (*edges*) que são a relação funcional entre os nós e o mais importante para a realização da estrutura do grupo, pois é o que possibilita o seu funcionamento. Dessa forma, a estrutura de um grupo seria realizada apenas quando essas posições estiverem devidamente ocupadas e conectadas entre si pelas arestas, possibilitando a relação funcional entre os nós e a realização da estrutura. Como exemplo, podemos pensar em uma universidade que possui professores, servidores técnicos e alunos, onde cada um possui uma posição e uma função que se

relacionam entre si, permitindo que a universidade funcione adequadamente.

Concordo parcialmente com Ritchie (2013) quanto à importância da realização da estrutura, mas, como uma consequência ao invés de como condição para a existência de grupos. Pode ser um fator necessário para a persistência no tempo, mas não para a existência em si do grupo. A estrutura é gerada por algo anterior, pois não pode criar a si mesma. Embora a autora considere os membros de um grupo como essenciais para a realização dessa estrutura e, consequentemente, para o grupo existir (Ritchie, 2013, p. 14), teríamos de considerar também o que gera essa estrutura que deve ser realizada. Similarmente, Ritchie (2013) considera as intenções dos membros como necessárias, uma vez que é uma das características que distingue os grupos sociais de outros objetos (Ritchie, 2013, p. 4). Entretanto, é importante enfatizar o aspecto coletivo dessa intenção.

Os grupos intencionais, como um clube ou uma universidade, não são formados de forma independente ou imediatamente material. Mas precisam antes de uma consciência, considerando que se comportam como uma consciência coletiva⁴ (isto é, uma consciência de grupo) e são formados por indivíduos possuindo uma consciência. Dessa forma, vários sujeitos com uma consciência individual que possuem um objetivo em

⁴ Por *consciência coletiva*, me refiro à realidade de uma consciência de grupo. Isto é, a consciência do grupo não é redutível aos seus membros, embora seja mediada por eles, mas o grupo possui a sua própria consciência e suas próprias intenções, que difere da consciência e intenções individuais de cada membro. Um autor em Intencionalidade Coletiva que defende a realidade da mente de grupos é Helm (2008). Para ele, grupos são agentes plurais legítimos que possuem seus próprios estados mentais (crenças, desejos, emoções) na medida em que exibem um padrão de comportamentos em relação a um objetivo. Para Helm (2008), o que distingue os grupos intencionais de outros sistemas intencionais é a capacidade dos grupos atribuírem importância, exibindo emoções e comportamentos que são próprios do grupo. Para maiores esclarecimentos sobre como atribuição de importância caracteriza um agente, ver Helm (2008; 2000). Para mais teorias que defendem a realidade de estados mentais de grupo, ver List e Pettit (2011).

comum, reunidos, geram uma nova consciência coletiva,⁵ formada pela união da consciência individual de seus membros. As funções e estruturas de um grupo, bem como sua forma material, só podem ser definidos uma vez que a consciência coletiva do grupo já exista.

A nível individual, somos uma consciência com a capacidade de formar crenças. Mas, uma vez que o grupo é o desdobramento de um conjunto de consciências individuais, ele já nasce, em um primeiro instante, como a própria Crença: uma Crença básica e essencial que fundamenta o grupo. A consciência coletiva do grupo, dessa forma, poderíamos dizer que é imediatamente posterior ao surgimento da Crença, pois dependerá das particularidades dos membros que o compõem e tomará forma baseando-se na Crença que seus membros possuem na razão de seu fundamento. A Crença origina-se antes em cada indivíduo particular, para então, a partir dessa união que é constituída pela intenção particular de cada sujeito, culminar em uma consciência coletiva.

Embora tanto a Crença como a consciência do grupo dependam dos seus membros em alguma medida (pois são grupos sociais intencionais, formados por pessoas), a Crença possui maior estabilidade que seus membros: ainda que os membros sejam diferentes entre si e possam ter diferentes motivações particulares, a Crença em comum é o elo que faz com que se mantenha um fundamento e possibilita a persistência do grupo, pois é o que motiva a cooperação entre os membros para atingir o objetivo do grupo. A consciência coletiva do grupo, por sua vez, poderá operar de diferentes maneiras, gerando diferentes resultados, e construindo diferentes estruturas. A consciência do grupo poderia ser vista, assim,

⁵ Neste trabalho, eu considero uma inter-relação entre intencionalidade e consciência. Porém, na literatura sobre o tema nem sempre esse será o caso. O foco de discussão em ontologia social comumente é na intencionalidade (por exemplo, uma colônia de abelhas enquanto um sistema intencional), podendo ou não abranger uma consciência coletiva. Entretanto, neste trabalho eu me aproximo da caracterização tradicional de Brentano (1874), da intencionalidade enquanto a marca do mental, e aplico essa noção no contexto coletivo. Portanto, assim como individualmente nós possuímos uma mente e estamos conscientes das nossas experiências no mundo, defendo que grupos também possuem uma mente coletiva.

como uma consciência secundária, pois depende da consciência individual de cada um de seus membros unidos. Assim como as crenças posteriores que podem se derivar do grupo, podem ser consideradas como crenças secundárias, mas derivam da Crença básica, a qual é o fundamento do grupo.

Assim, proponho que a formação de uma estrutura da maneira como descreve Ritchie (2013), poderia ser vista como uma consequência, um mecanismo para agir de acordo com a Crença básica e obter resultados, mas não a própria condição da existência do grupo. Segundo a autora, “Uma vez que uma estrutura de grupo é realizada, um grupo, G, existe. A persistência de G requer a continuidade da realização de S.” (Ritchie, 2013, p. 14, tradução nossa). Essa definição como a condição para a existência de um grupo, nos leva, porém, a questionar como origina-se a estrutura a ser realizada, pois ela não pode criar a si mesma. Para a estrutura do grupo existir, o grupo precisa existir previamente. Mesmo para que os membros pensem em qual estrutura criar, é preciso que se tenha em mente o *porquê*, a razão, e esta razão é essencialmente a Crença básica. Somente com a razão e objetivo definidos se pode pensar em formas de alcançá-los, o que coloca a estrutura de Ritchie como importante enquanto uma ferramenta, mas como posterior à existência do grupo.

Teríamos ainda de considerar a mutabilidade dessa estrutura, pois embora a autora considere que os grupos podem possuir diferentes membros ocupando os mesmos nós da estrutura em diferentes tempos, ela não considera a possibilidade de diferentes estruturas de um mesmo grupo. Assim, argumento que diferentes relações funcionais podem ser estabelecidas, bem como novos nós também podem ser originados, alterando a estrutura do grupo que ainda permanecerá o mesmo, desde que seu núcleo permaneça fixo, isto é, continue sustentando a mesma Crença. Por exemplo, uma universidade pode passar a oferecer um novo curso ou abrir um novo departamento, o que irá gerar novos nós e uma nova estrutura, mas permanecerá sendo a mesma universidade.

Existência, Crença e fundamento

Para rastrear o fundamento de um grupo, devemos guiarmo-nos inicialmente por uma simples pergunta: *Por quê?* Para compreender *o que* é um grupo, não basta compreendermos *como* é um grupo, mas, antes, *por que* é (*existe*) *o grupo*? Se o grupo realiza uma determinada atividade, *por que* essa atividade é realizada? Se seus membros comprometem-se conjuntamente, como bem colocado por Gilbert (2013), *por que* há esse comprometimento conjunto? *Por que* o grupo possui determinadas crenças e valores? *Por que* o grupo existe? E *por que* o grupo surgiu? Esse *porquê* é a Crença básica do grupo.

Apenas encontrando o *porquê*, podemos, então, ocuparmo-nos do *como*. Os autores geralmente parecem ocupar-se diretamente do *como*, esquecendo-se do *porquê*. Uma proposta que se aproximou desse aspecto central foi Raimo Tuomela (2007) com sua definição de ethos:

[...] conjunto de objetivos constitutivos, valores, crenças, padrões, normas, práticas e/ou tradições que dão ao grupo razões motivadoras para a ação. A noção de ethos pode ser entendida no sentido amplo em que cada grupo pode ser considerado como tendo um ethos, que nos casos mais fracos pode consistir apenas em alguns fins ou crenças básicas compartilhadas que são possivelmente irrefletidas e não claramente articuladas e compreendidas. [...] O ethos forma um subconjunto do horizonte intencional do grupo. O ethos constitui o aspecto do conteúdo da identidade do grupo (e, no caso do multi-ethos, uma identidade parcial de cada subgrupo do grupo). Para dar um exemplo simples, o grupo pode ter como objetivo constitutivo (ethos) tornar sua aldeia rica e bonita (Tuomela, 2007, p. 16, tradução nossa).

Porém, considero o fundamento do grupo ainda anterior a isso, pois é o que define e guia cada crença, padrão, norma, prática ou tradição do grupo. Anterior e mais relevante que o próprio objetivo constitutivo (por exemplo, tornar a aldeia rica e bonita), deve haver alguma razão: *por*

que tornar a aldeia rica e bonita? Os membros que empenham-se em realizar ações para tal objetivo⁶ devem acreditar haver alguma necessidade ou importância, para somente assim pensarem as melhores maneiras de se atingir o objetivo (além disso, tornar a aldeia rica e bonita só possuirá algum sentido e valor se houver indivíduos que acreditam nisso a partir de suas experiências conscientes). Se, por exemplo, todos os membros do grupo em algum momento deixarem de acreditar que há razões, benefícios ou utilidade para tornar a aldeia rica e bonita, já não haverá razões para continuar agindo, e o próprio objetivo deixará de existir e, por conseguinte, o grupo.

Para Margaret Gilbert (2013), os grupos se definem a partir de um comprometimento conjunto, caracterizado pela autora da seguinte forma:

[...] cada uma das partes deve expressar - em condições de conhecimento comum - sua prontidão para se comprometer conjuntamente com as outras de forma pertinente (Gilbert, 2013, p. 139, tradução minha).

Porém, isso só nos diz respeito à forma como o grupo opera quando já existe, e não sobre sua identidade, a qual defenderei que é a Crença básica. Ainda que para Gilbert o grupo possa surgir a partir do comprometimento conjunto, isso não é o suficiente, pois os sujeitos precisam de algo anterior que motive e fundamente um possível comprometimento conjunto, onde cada membro se compromete a cooperar com os outros para promover um objetivo; além da intenção individual de cada membro em formar o grupo, a qual deve ser espontânea. O comprometimento conjunto pode ser necessário apenas para ações de

⁶ A caracterização que ofereço aqui da Crença adquire aspectos menos cognitivos, identificando a centralidade das emoções, em especial a noção de *caring together* (Schmid, 2017, p. 159-160) como elemento fundamental de atribuição de significado, necessidade e importância para a existência do grupo.

manutenção do grupo, como a formação de uma estrutura, formação de novas crenças e intenções, mas não para a sua origem e fundamento.

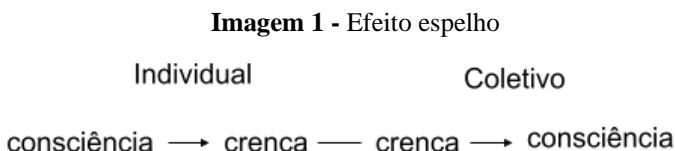
Em um grupo social intencional, há a consciência coletiva. Mas, uma vez que esta já é derivada de consciências individuais, há ainda um elemento anterior, que é o elemento residual em comum de todos os seus membros, que torna-se o fundamento do grupo. Por exemplo, nós individualmente, somos uma consciência, mas para essa consciência estar no mundo precisamos do corpo físico formado, o qual é constituído de outros elementos como cálcio e carbono. O fundamento do grupo, sendo este a Crença que o identifica, é formada por resíduos do fundamento da consciência individual de cada membro, isto é, da consciência e experiências subjetivas de cada um. Cada indivíduo possui suas próprias crenças e razões de existência, seu próprio fundamento, sua própria individualidade, e uma parte desse fundamento em comum com outros indivíduos, unidos, originam o grupo. A intenção dos indivíduos é o que possibilitará que essa Crença em comum resulte em um grupo, evidenciando porque deveríamos chamá-los de grupos intencionais.

Comparando a relevância da Crença no âmbito individual e no surgimento do grupo, podemos pensar que individualmente, realizamos nossas ações porque acreditamos haver algum motivo para tal, e mesmo nossas ações mais cotidianas fazem parte da manutenção de nossa existência. Se o indivíduo não acredita que haja um motivo para a sua existência, direta ou indiretamente, pode conduzir-se ao fim de sua própria existência. O mesmo ocorre com os grupos, no âmbito coletivo: os membros do grupo possuem em comum uma Crença sobre a importância ou necessidade de uma determinada ação a ser desempenhada; se seus membros não acreditarem que haja um motivo para a existência do grupo, a consequência é a extinção do grupo.

Para Gilbert, “[...] uma crença coletiva de que p requer um compromisso conjunto de acreditar que p como um corpo” (Gilbert, 2013, p. 141, tradução nossa), mas para os sujeitos se comprometerem conjuntamente com relação à *p*, é necessário que já exista uma consciência coletiva e um fundamento em torno do qual irão se comprometer, uma vez

que a Crença e a intenção devem se originar antes individualmente em cada sujeito a partir de suas próprias experiências. Sendo assim, essa consideração revela-se já no sentido prático, sendo uma ferramenta para as demais ações e crenças secundárias, uma vez que o grupo já existe. Antes do comprometimento conjunto, o membro deve ter individualmente uma crença que se conecte ao fundamento do grupo, caso contrário não haveria algo que sustentasse e fundamentasse o comprometimento conjunto de Gilbert. A Crença deve necessariamente existir previamente em seus membros, pois se fosse reduzida a um comprometimento conjunto ou aceitação conjunta, sem a Crença, o grupo ainda não teria uma identidade e não poderia surgir, visto que, a nível individual, não temos como escolher ter a capacidade de formar crenças, apenas podemos agir de acordo as crenças que formamos ou buscar boas razões para fundamentá-las, e, para agir de acordo com a Crença básica do grupo, ele já deverá existir. O grupo nasce de uma parte que constitui cada indivíduo. Algo em comum que essas consciências individuais possuem e, ao unirem-se, desdobram-se em uma nova consciência. O coletivo potencializa, assim, o que há a nível individual: o que individualmente era apenas mais um traço, torna-se agora o fundamento do grupo.

O fundamento do grupo é uma Crença; uma crença na razão (motivo, necessidade) de sua existência e objetivo específico (o objetivo só existe e é relevante se alguém acredita que assim o seja). O grupo nasce a partir da própria Crença, mantendo seus membros unidos. Esse processo ocorre como o que chamarei de um *efeito espelho*, ilustrado abaixo:



Fonte: Elaborada pelo autor

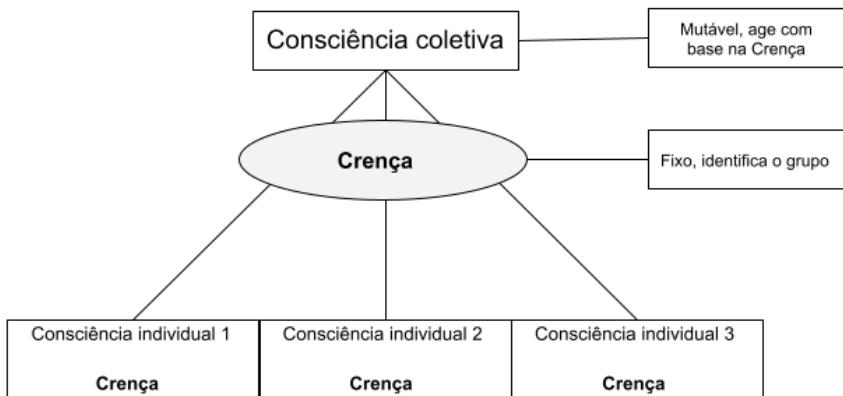
Na imagem, observa-se o efeito espelho no trânsito da Crença entre o nível individual e o surgimento do grupo intencional.

Individualmente, a consciência é prévia e possui a capacidade de gerar uma crença, enquanto no nível coletivo o processo é inverso: a crença que se originou no nível individual, é o que oferece a condição para a existência da consciência coletiva do grupo

A partir de cada consciência individual com uma crença formada, a identidade do grupo origina-se enquanto uma Crença básica fundamental, possibilitando a formação de uma consciência coletiva. Individualmente, embora nossa consciência seja prévia à crença na razão de nossa existência, esta também é essencial. Encontrarmos o nosso próprio *porquê* e realizá-lo é o que mantém-nos existindo, pois permite que tenhamos ações para preservar e prolongar a nossa vida. Já no nível coletivo, a Crença origina-se antes da consciência, pois é o momento de surgimento do grupo, como ilustrado na imagem 1. Assim, uma vez que o grupo surja, a justificação da Crença básica do grupo, de sua importância, irá ocorrer à medida de sua própria existência, enquanto esta se mostre relevante para que seus membros continuem realizando sua manutenção através de ações que promovam a Crença, que é o objetivo com o qual se importam.

Crença básica

Considerando a Crença básica como o fundamento e sustentação do grupo, sendo a condição para a consciência coletiva do grupo, a Crença deve existir previamente em cada consciência individual, como ilustra-se na imagem abaixo. Ainda antes de que o grupo possa ter uma estrutura a ser realizada, essa Crença é a parte fixa, a qual identifica o grupo e fundamenta as funções que esse grupo terá. A consciência coletiva, por sua vez, é a união das consciências individuais, onde cada uma dessas consciências individuais age com suas particularidades e oferece uma contribuição ao grupo baseando-se na Crença. Daí derivam-se outras crenças, mas que são contingentes e adequam-se conforme as necessidades práticas e os membros.

Imagen 2 - Crença

Fonte: Elaborada pelo autor

Na Imagem 2 ilustra-se a existência da Crença em diferentes consciências individuais, que ao se unirem, culminará na Crença básica do grupo, e em seguida, na consciência coletiva do grupo. A Crença, portanto, é fixa, pois é o que fundamenta e identifica o grupo, enquanto a consciência coletiva que se baseia na Crença pode variar de acordo com os membros do grupo. Sendo assim, a Crença básica do grupo deve ser fixa, mas os mecanismos e as formas pelas quais o grupo irá agir de acordo com essa Crença básica, possuem caráter mutável e podem variar junto com seus membros, uma vez que estes possuem suas particularidades e são diferentes entre si. Tendo a Crença como a parte fixa e a consciência coletiva, o grupo desenvolverá agora seu próprio ethos, que também pode ter graus de variação de acordo com a organização dos membros. Cada membro pode, ainda, ter uma razão ou objetivo particular para ter a Crença e agir com base nisso. A consciência coletiva, a qual é fundamentada pela Crença básica, conecta-se às consciências individuais, interagindo com as crenças individuais. O ethos de Tuomela (2007) apresenta aqui sua importância, pois torna-se mediador dessa conexão.

Por exemplo, se pensarmos em um grupo de estudos, podemos considerar que seus membros, por algum interesse em comum, decidiram

se reunir para debater e aprofundar-se em um determinado tópico. Além do interesse e curiosidade sobre o tema, deve haver essencialmente a Crença básica de que o tema é suficientemente relevante para que possa demandar esforço e disponibilidade de seus membros em mantê-lo. Dessa maneira, poderíamos definir o grupo G como sendo a Crença de que o tema x é suficientemente relevante e, por isso, deve ser estudado. Os métodos de estudo, cronograma e opiniões acerca do tema dependerão de seus membros conjuntamente e como entrarão em consenso para fazer o grupo funcionar de uma determinada maneira ou de outra, mas mantendo em vista o propósito norteado pela Crença básica: estudar x porque acredita-se que x é suficientemente relevante. Fundamentalmente, acreditam que há uma razão para isso e agem conjuntamente de acordo com essa razão. Enquanto as ações do grupo o beneficiem, justificando sua existência, seus membros manterão a Crença básica e continuarão agindo para a manutenção do grupo.

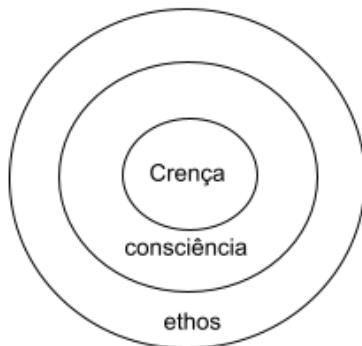
Gilbert (2013) define como “condição distributiva” todos ou a maioria dos membros do grupo acreditarem que p , defendendo que tal condição não é necessária nem suficiente para a constituição dos grupos. Defendo, porém, que para a origem do grupo essa condição seja necessária, pois os membros devem compartilhar previamente a mesma Crença básica que, junto com a intenção de cada um, irá culminar no grupo.

Ritchie pontua a importância da intenção dos indivíduos para formar um grupo (Ritchie, 2013, p. 4), contudo ela não nos diz sobre a *crença* atrelada à essa intenção. Quando alguém pretende algo, pretende algo por alguma razão. Quando se pretende formar um grupo com a intenção de realizar uma atividade, seus membros, em algum nível, devem acreditar que essa formação é importante e/ou é necessária por alguma razão. Dessa forma, toda função de um grupo pressupõe uma Crença básica; toda função social pressupõe uma crença de que tal função é necessária ou trará algum benefício, embora cada indivíduo possa ter razões distintas para adotarem a Crença.

Embora, individualmente possamos pensar no desejo e intenção dos indivíduos para realizar determinadas ações, é necessário, para a formação de um grupo intencional, que haja uma Crença básica que fundamente as ações do grupo. Caso contrário, tornar-se-ia apenas um conjunto de ações irrefletidas (imediatas, sem reflexão), o que dificultaria manter alguma coerência na organização e realização de atividades. Os indivíduos precisam, assim, acreditar que haja um motivo coerente para o grupo; um sentido para o desejo e para a intenção. Caso contrário o grupo não seria capaz de surgir ou persistir, pois sua origem e persistência depende de que alguém acredite nessa necessidade para então encontrar meios de atingi-la. Por exemplo, individualmente, perguntamo-nos: “*Por que eu existo?*” O sentido de nossa vida somos nós mesmos que construímos à medida de nossa própria existência; construímo-lo e acreditamos nele. Com base nisso, fazemos nossas escolhas e atividades, reforçando assim o sentido, o fundamento de nossa própria existência à medida que somos guiados por ele. A resposta do “*por que existo?*” é individual e singular a cada um, tanto como a própria consciência; só podemos encontrar tal resposta se acreditarmos nela. O sentido de nossa própria vida só pode existir se acreditarmos nele, dado a sua singularidade (não há um sentido universal, pois cada pessoa tem suas próprias experiências, percepções, motivos e objetivos de vida). Uma vez que temos a resposta, será através de nossas ações, crenças e valores que agiremos de acordo com esse sentido, que junto à consciência, constituirá nossa identidade pessoal, sustentando também a nossa própria existência. Dessa forma, a função da resposta à questão “*por que eu existo?*” cumpre o mesmo papel na consciência coletiva, havendo a necessidade da pergunta: “*por que o grupo existe?*”.

No âmbito dos grupos, para Tuomela, “o ethos direciona os pensamentos e ações dos membros do grupo para o que é importante para o grupo e geralmente se espera que o ‘beneficie’” (Tuomela, 2007, p. 16, tradução nossa). O ethos, assim, podemos dizer que reforça o núcleo do grupo ao mesmo tempo em que é definido por este. Abaixo, ilustro como se organiza essa relação:

Imagen 3 - Núcleo do Grupo



Fonte: Elaborada pelo autor

Na Imagem 3, podemos ver no círculo central, a Crença que atua como o núcleo do grupo, sendo o seu fundamento. Em seguida, ao seu redor, a consciência do grupo que se baseia e depende da Crença, e então, o ethos, que se forma e depende da consciência, a qual depende e age de acordo com a Crença. Sem a Crença em um motivo, os membros do grupo não seriam capazes de guiar as intenções ou de demandar esforços para manter o grupo em atividade. O ethos do grupo não poderia existir, pois não teria uma base que o sustentasse e originasse. A Crença permite, assim, fundamentar o grupo, e que seus membros racionalmente pensem sobre a intenção de originar o grupo (uma vez que a Crença já deve existir previamente em cada indivíduo), formas de realizá-la conjuntamente e os possíveis resultados. Por exemplo, embora um grupo de estudos tenha uma estrutura e objetivos distintos de um grupo de futebol, ambos existem porque seus membros acreditam haver algum motivo para a sua existência e para as suas ações. A partir da Crença básica, surge a consciência coletiva do grupo e esta, por sua vez, define o seu ethos. O ethos torna-se importante também para manter a relação cooperativa entre os membros do grupo. Como Tuomela aponta, há uma solidariedade entre os membros no sentido de cooperarem uns com os outros em outros assuntos do grupo a fim de promover o ethos, além do sentido também estrutural do grupo,

onde cada atividade realizada pelos membros se relaciona (Tuomela, 2007, p. 16).

Assim, cada membro possui um motivo e um impulso particular para acreditar que há alguma coerência nessa formação e nesse objetivo, mas, juntos, a partir de cada consciência individual, pensam e agem como uma consciência coletiva, isto é, como um grupo. Cada consciência individual, com uma crença em comum com outras consciências individuais, unidas à intenção particular de cada indivíduo, culmina no grupo que possui como identidade a Crença, a qual fundamenta a própria consciência do grupo. Com base nisso, o grupo poderá desenvolver um ethos e formar uma estrutura, bem como determinar as funções e atividades que realizem a manutenção da Crença básica.

Existência e persistência dos grupos

Voltando à proposta de Ritchie sobre os grupos serem uma estrutura realizada, uma nova objeção diz respeito à compreensão que poderíamos ter da persistência dos grupos. Se considerarmos apenas a estrutura do grupo e sua realização sem olhar para a persistência desse grupo no tempo, a tendência é prender-se em um *loop* infinito de realização presente; o grupo seria existente apenas no momento em que suas funções estão sendo realizadas. Isso pode ser problemático porque, embora a Crença básica, que é o fundamento do grupo e norteadora das ações, possa ser fixa e imutável, sua consciência não o é, visto que depende dos membros que constituem o grupo naquele momento, podendo sofrer alterações. As funções e a estrutura que um grupo terá para realizar, só podem ser definidas uma vez que o grupo já existe enquanto uma Crença básica que será o norte para todas as demais ações e crenças secundárias. Por exemplo, se o grupo de estudos citado anteriormente, possui a Crença de que o tema *x* deve ser estudado, cada membro pode ter uma razão individual para acreditar que esse tema é relevante; em diferentes tempos, os membros podem utilizar-se de diferentes métodos de estudo ou organizar-se em diferentes posições (pode ter um líder, ou cada um pode responsabilizar-se por uma atividade específica da organização) da maneira como julguem mais produtivo e adequado a cada momento; os membros como

uma consciência coletiva do grupo, podem ter valores e crenças secundárias que os auxiliem a conduzirem as atividades e a manterem uma relação harmônica entre si, permitindo o funcionamento do grupo; em diferentes tempos, os membros do grupo podem variar, aumentando, diminuindo ou alterando sua formação. Porém, diante de todas essas contingências, um elemento permanece fixo e imutável: A Crença básica na importância de estudar X, a qual norteia toda a estrutura, formação e atividades do grupo.

Embora a Crença básica também dependa dos membros, esta dependência se dá principalmente em sua origem e continuidade (há alguém que acredita em algo), mas seu conteúdo não é variável como a consciência. A consciência pode se estruturar de uma determinada maneira ou de outra, desde que sustentada pelo núcleo do grupo, que é sua Crença básica. Por isso, a Crença precisa de uma forma de persistir no tempo, visto que, individualmente, não podemos evitar o nosso próprio fim. Por isso, manter o grupo em uma dependência da constante realização presente de seus membros é um risco para o próprio grupo de extinguir-se mais facilmente.

Assim, tendo em vista a variabilidade de seus membros, métodos e ferramentas, é pertinente pensar também em como os grupos podem sobreviver ao tempo e às mudanças, já que os próprios indivíduos que o originam e compõem são temporários. Para tratar da persistência de grupos sociais intencionais no tempo poderíamos, portanto, partir inicialmente da proposta de Ritchie de que os grupos sejam estruturas realizadas, mas deveríamos incorporar a ela sua mutabilidade e adaptação das funções da estrutura ao longo do tempo, assim como a transitoriedade de seus membros, os quais são passageiros e ao mesmo tempo partes fundamentais destes grupos, uma vez que são seus criadores e necessários também para sua manutenção. Caso contrário, poderíamos acabar caindo em uma visão endurantista que, como bem comentada por Faller, é uma visão que defende que os objetos existem completamente em cada momento presente, geralmente associada também ao presentismo sobre o tempo, que defende que apenas o presente existe; assim, os objetos permaneceria numericamente idênticos a si mesmos ao longo do tempo (Faller, 2021, p. 4). No entanto, para tratarmos da persistência dos grupos no tempo, embora seja importante a noção de identidade, devemos ter em mente as relações entre passado, presente e futuro, pois é a partir dessas dimensões que se pode de fato analisar quais os critérios para a persistência. Como aponta a teoria dos estágios, o objeto não existe

inteiramente em cada momento presente, mas sim suas diferentes partes, sendo o que permite sua persistência no tempo. Defendo que o que permanece em cada parte de cada tempo diferente, permitindo que o grupo seja identificado, é a Crença básica.

Dessa forma, para que os grupos persistam no tempo, é necessário que tenham também partes temporais, como sustenta Faller (2021), que argumenta sobre a teoria dos estágios (*stage theory*) explicar mais adequadamente a persistência dos grupos no tempo. Nessa visão, “As objetos estão localizados em um único momento e persistem por terem contrapartes temporais em outros momentos” (Faller, 2021, p. 6, tradução nossa). De acordo com a teoria dos estágios, podemos dizer que os objetos estão completos em cada momento da sua existência, porém, esses objetos são estágios momentâneos ligados a outros objetos de outros tempos via relação de contraparte temporal (análoga à relação de contraparte modal de Lewis [1986]) (Ponti, 2020, p. 323) .

Tal como ocorre em todas as variantes do tetradiensionalismo, assim como objetos de forma geral possuem uma extensão no espaço, aqui, os grupos sociais intencionais (bem como outros organismos vivos, entidades mais usuais de aplicação da teoria) possuem também uma extensão no tempo⁷. Dessa forma, Faller defende os grupos sociais como estágios momentâneos com contrapartes temporais, o que permitiria a persistência desses grupos no tempo (Faller, 2021, p. 14). Por exemplo, se o grupo G é fundado e existe no ano 2000, com uma formação e uma estrutura específica, e em 2005 um novo membro incorpora-se à G, podemos dizer que o indivíduo faz parte agora de uma contraparte temporal de G, uma formação e uma estrutura que está sendo realizada naquele momento, mas não é o mesmo estágio de G de 2000, visto que são tempos diferentes. Acrescento a isso que o que permite identificar G através dos diferentes tempos é a permanência da Crença básica, a qual permite que outras mudanças ocorram desde que sejam fundamentadas por

⁷ Tiago Ponti (2020) esclarece que “O debate acerca da persistência é travado entre duas posições filosóficas: o perdurantismo e o endurantismo. De acordo com o perdurantismo, os objetos ordinários são agregados tetradiensionais de partes temporais. Já o endurantismo defende que os objetos não possuem partes temporais e estão completamente presentes em cada instante de sua existência. Além disso, é comum dizer que os objetos do endurantismo estão multilocalizados no tempo, enquanto que os do perdurantismo ocupam, estaticamente, uma região tetradiensional do espaço-tempo” (Ponti, 2020, p. 310).

ela. Na próxima seção, explicarei de forma mais detalhada como a Crença se fundamenta enquanto identidade do grupo.

Para Faller, a teoria dos estágios⁸ é preferível à teoria das minhocas (*worm theory*) porque, como ele coloca, a teoria das minhocas considera os objetos como sendo literalmente estendidos no espaço-tempo (por isso “minhocas” do espaço-tempo) e só existiriam na medida em que possuam uma parte em determinada época (Faller, 2021, p. 5). Enquanto na teoria das minhocas os grupos existem inteiramente ao longo do tempo, formando uma minhoca espaço-temporal, na teoria dos estágios, os grupos existem em um momento específico e o que existe em diferentes épocas são suas partes, que permitem assim a explicação da persistência do grupo no tempo. Faller argumenta que o maior problema enfrentado pelos teóricos da minhoca, na questão dos grupos sociais, é o caso da fissão e fusão de grupos ao longo do tempo, isto é, no caso de um grupo dividir-se em duas formações distintas ou de duas formações unirem-se, uma vez que para ele precisamos considerar que os grupos podem persistir à mudança, se dividir ou combinar (Faller, 2021, p. 3). Por exemplo, o grupo de estudos G dedicado a estudar metafísica, pode, a princípio, manter-se como um único grupo para estudar de forma geral este tópico, ou pode dividir-se em subgrupos, onde A mantém o foco na metafísica contemporânea e B concentra-se mais diretamente nos antigos filósofos gregos. Ambos os focos se complementam, mas, mais que isso, possuem fundamentalmente a Crença básica de que a metafísica é importante e deve ser estudada. Dessa forma, embora haja uma fissão dos grupos em subgrupos, ambos ainda são partes do grupo G, pois possuem a mesma Crença básica e, enquanto ao menos um dos dois grupos persistam no tempo, podemos dizer que G persiste, mesmo que haja alguma mudança nas estruturas e formações. A e B podem, ainda, se unirem novamente unicamente como G.

Como Faller observa, inicialmente, a partir da própria teoria das minhocas poderíamos pensar na estrutura de Ritchie como sendo realizada através de um conjunto de pessoas (Faller, 2021, p. 11). Mas ainda não explicaria adequadamente a relação dessa realização ao longo do tempo, isto é,

⁸ A teoria dos estágios, como pontua o autor, é análoga à teoria da contraparte modal, que “Diz que ‘eu poderia ter sido um advogado’ é verdade apenas no caso de eu ter uma contraparte em outro mundo possível que seja um advogado” (Faller, 2021, p. 6, tradução nossa). (Para uma melhor compreensão sobre a teoria dos estágios, ver Sider [1996] e Ponti [2020]).

a persistência dos grupos ao longo do tempo, tampouco acomodaria a mutabilidade da estrutura. Assim, em uma aproximação com a teoria dos estágios, essa estrutura pode ser alterada, seja com novas posições acrescentadas, subtraídas, dividindo-se em subgrupos ou unindo-se a alguma outra estrutura, formando uma maior, sem que a identidade do grupo se perca. Essas formações passadas seguirão sendo consideradas como partes temporais do grupo, mantendo, assim, sua extensão temporal necessária e explicando sua persistência.

Dessa forma, aplicando a teoria dos estágios ao exemplo do grupo G: se contássemos cada estágio de G existente no passado, estariamos contando suas minhocas espaço-temporais, uma vez que esses estágios fazem parte do passado e já constituem parte da existência de G. Contudo, o grupo G só pode persistir por seus estágios momentâneos que continuam se realizando em cada tempo diferente, com a possibilidade de diferentes estruturas que se unem ou se dividem. Considerando essas fusões tetradiimensionais, poderíamos englobar as mudanças de estrutura na proposta de Ritchie, visto que é o ponto que sua teoria, assim como a teoria das minhocas, não alcança por não considerar a mutabilidade da estrutura de um grupo.

Para Faller, a teoria dos estágios considera de forma mais adequada a extensão temporal dos grupos, pois essas diferentes combinações das formações (ou de estruturas) ao longo do tempo não irão modificar a identidade do grupo, mas seguirão sendo partes temporais deste, enquanto para os teóricos da minhoca as fissões e fusões gerariam novos grupos numericamente diferentes. Considera-se, portanto, os estágios; a fusão entre as diferentes formações do grupo ao longo do tempo. Essas fusões em si não são grupos distintos, mas sim os determinados estágios, os quais são partes de um único e mesmo grupo e possuem uma relação entre si, e isso não altera a identidade ou o fundamento do grupo. Cada formação do grupo em cada tempo diferente é uma parte sua, ainda que as formações sejam compostas por diferentes membros e mesmo com possíveis diferentes estruturas. Segundo Faller (2021, p. 5) essas partes temporais podem ter sua continuidade por uma relação de primeira pessoa do singular (*I-relation*), que no caso da identidade pessoal pode ser uma continuidade psicológica, mas, para o autor, essa “relação de primeira pessoa do singular” nos grupos intencionais podem

variar. Assim, aplicarei a teoria de continuidade psicológica⁹ para os grupos intencionais, defendendo uma simetria entre o critério de continuidade psicológica para a identidade pessoal e a identidade de grupo. Aplicando essa visão aos grupos, uma vez que a Crença básica origina-se antes da consciência propriamente, a Crença é a que se torna seu critério de identidade.

Identidade e persistência

Para que o grupo possa persistir no tempo, é necessária uma estabilidade de sua identidade, isto é, de sua Crença, a qual torna-se a identidade do grupo. Segundo Conee e Sider, apresentando a posição da continuidade psicológica que adotarei para a questão da identidade pessoal, “você é numericamente a mesma pessoa que era quando era bebê, embora seja qualitativamente muito diferente” (Conee & Sider, 2005, p. 8, tradução minha). A nível individual, nós somos a nossa consciência, possuindo a capacidade de desenvolver crenças (mesmo a crença sobre o próprio sentido de nossa existência); a mulher que sou hoje é numericamente a mesma criança que fui, porque sou a mesma consciência. Assim, de forma similar à posição de continuidade psicológica para a identidade pessoal, acredito que em um grupo, a identidade numérica mantém-se contida em seu núcleo, que é a Crença, pois é o que fundamenta sua própria consciência. As demais, características podem variar sem que o grupo perca sua identidade, desde que essa Crença mantenha-se fixa. Considero aqui a noção de consciência a partir da colocação de Maslin (2009):

[...] os tipos de estado ou de acontecimentos que compõem uma mente - pensamentos, crenças,

⁹ As teorias clássicas de continuidade psicológica defendem que a identidade numérica de uma pessoa é constituída pela continuidade de elementos da memória entre a pessoa do futuro e a pessoa do passado (Conee; Sider, 2005, p. 15), penso, porém, que não são os elementos da memória em si que contém a identidade numérica, mas a própria singularidade da consciência.

emoções, sensações, intenções, desejos, percepções, propósitos que auxiliam abarcá-la (Maslin, 2009, p. 12).

Nesse caso, independente de qual ou como seja qualquer base material que o grupo possa possuir, sua identidade e persistência depende do conteúdo mental que o fundamenta, isto é, da consciência, da Crença que o origina (Para uma maior compreensão sobre continuidade física e psicológica, ver Maslin, 2009).

Como esclarece Maslin (2009) sobre a teoria da continuidade psicológica, é necessário que haja uma suficiente continuidade entre as experiências e os aspectos psicológicos, constituindo a manutenção da identidade, que nesse caso, considero que é a Crença básica do grupo. Se considerarmos um grupo como sendo uma Crença básica, que é fixa, e uma consciência coletiva, a qual varia de acordo com seus membros (que são transitórios e podem organizar-se em diversas formas), temos o grupo como uma identidade fixa, mas com várias partes temporais que podem se dispor de várias maneiras, sendo necessárias para que ele persista ao longo do tempo.

As funções de cada membro relacionam-se entre si, atuando como uma espécie de engrenagem que permite o movimento do grupo de forma organizada ao longo do tempo, possibilitando sua persistência. Portanto, podemos perceber que as estruturas dos grupos, tal como propõe Ritchie, são importantes, porém não são estáticas e imutáveis, mas podem ser alteradas de acordo com as necessidades de cada época ou de seus membros. Assim, em um diálogo com a teoria dos estágios, poderíamos considerar a estrutura de Ritchie como uma ferramenta para a persistência do grupo ao longo do tempo, mas não necessariamente como condição para a sua existência.

A cada diferente estágio do grupo, além da alteração dos próprios membros, também é possível a alteração da estrutura do grupo, com a possibilidade de alteração na formação, funções e atividades, desde que sejam guiadas pela Crença básica, que é o critério que evidencia sua identidade ao longo desses processos de mudança, isto é, dos diferentes estágios. Além disso, os próprios indivíduos que irão ocupar cada posição,

também serão diferentes, e para a realização da função do grupo, cada um pode utilizar-se de diferentes métodos. Embora a estrutura e os próprios membros possam variar, é importante que essas mudanças se baseiem na Crença para que haja nelas alguma coerência. Caso contrário, o grupo sofreria conflitos internos, podendo resultar na sua extinção.

Poderíamos, dessa forma, classificar os indivíduos que ocupam os nós dessa estrutura como partes das contrapartes temporais de um grupo, pois são eles quem criam, compõem e realizam a estrutura e as formações em cada um dos momentos de existência do grupo; são quem fundamentam a consciência do grupo. Os membros do grupo estão localizados em diferentes tempos, formando uma espécie de corrente que permite o grupo se realizar ao longo do tempo (os estágios, como Faller descreve). Dessa maneira, os sujeitos, por serem temporais e passageiros, precisam de uma maneira de criar alguma extensão que sobreviva ao tempo, de forma a atingir algum objetivo ou função coletiva, sendo a forma mais eficaz para isso a organização em grupos, visto que permite um maior alcance de suas atividades.

Embora, cada sujeito individual tenha uma existência breve, as relações sociais, e, neste caso mais específico, as relações sociais entre os membros de um grupo intencional, permitem que se forme uma ponte entre esses indivíduos, conectando-os através do tempo, permitindo a continuidade da Crença que é originada em cada membro e gerando as diferentes formações de um mesmo grupo ao longo do tempo, tal como apresentado na teoria dos estágios.

Considerações Finais

Argumentei que os grupos intencionais são uma consciência coletiva que possui como critério de identidade uma Crença na necessidade de uma determinada atividade, que, coletivamente, poderá gerar novas ações e novas crenças, sendo estas secundárias e contingentes. Essa é a Crença básica que origina, sustenta e identifica o grupo.

Para a questão da persistência no tempo dos grupos intencionais, aplico a teoria da continuidade psicológica para a identidade, argumentando que a identidade do grupo é a Crença básica que o sustenta e origina, necessitando da continuidade dessa Crença para que o grupo possa, assim, persistir no tempo. A continuidade da Crença ocorre a partir das consciências individuais de cada membro, unidos. O grupo pode, portanto, ter diferentes estruturas, posições, membros ou atividades, desde que essa Crença se mantenha fixa e contínua.

A partir da proposta de Ritchie, podemos ter um elemento inicial para tratar da persistência de grupos sociais intencionais ao longo do tempo (e não para a sua existência em si). Porém, para isso, faz-se necessário integrarmos a possibilidade de mudança na estrutura proposta pela autora (pois ela não considera a mutabilidade da estrutura), e, ainda, pensar como os grupos surgem para, em seguida, pensar como a partir desse grupo existente pode, então, surgir uma estrutura. Conectando, assim, à proposta de Faller sobre a persistência dos grupos a partir da teoria dos estágios, acredito complementar a proposta de Ritchie, acrescentando a ela a possibilidade de mudança na estrutura para a persistência dos grupos intencionais.

Referências

- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge, 1995.
- CONEE, Earl; SIDER, Theodore. *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CRANE, Tim. Intentionality as the Mark of the Mental. In: O'HEAR, Anthony (Ed.). *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FALLER, August. How groups persist. *Synthese*, v. 198, p. 7.149-7.163, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02514-0>.
- GILBERT, Margaret. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.001.0001>.

HELM, Bennett W. Emotional Reason: How to Deliberate about Value. *American Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 1, p. 1-22, 2000.

HELM, Bennett W. Plural Agents. *Noûs*, v. 42, n. 1, p. 17-49, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00672.x>.

JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk. Introduction. In: JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk (Eds.). *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*. Abingdon: Routledge. 2017. p. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315768571-1>.

LECLERC, André. Intencionalidade. In: SANTOS, Ricardo; YATES, David (Ee.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. p. 1-23.

LEWIS, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

LIST, Christian; PETTIT, Philip. *Group agency*: the possibility, design, and status of corporate agents. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2. ed. Porto Alegre, Artmed, 2009.

PONTI, Tiago de Carvalho. O Problema da Persistência. In: IMAGUIRE, Guido; CID, Rodrigo (Orgs.). *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: Editora UFPel, 2020. p. 310-346.

RITCHIE, Katherine. What are groups? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 166, n. 2, p. 257-272, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-012-0030-5>.

SCHMID, Hans Bernhard. Collective Emotions, In: JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk (Eds.). *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*. Abingdon: Routledge, 2017. p. 152-161. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315768571-15>.

SIDER, Theodore; All the World's a Stage. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 74, n. 3, p. 433-453, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1080/00048409612347421>.

TUOMELA, Raimo. *The Philosophy of Sociality*: The Shared Point of View. Oxford: Oxford University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195313390.001.0001>.

Data de registro: 19/07/2023

Data de aceite: 26/04/2024



 **A (in)fluência do *Tractatus*, de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida**

*Rafael Batista Lopes de Oliveira**

Resumo: Pierre Hadot apresenta Wittgenstein como um dos filósofos que o ajudou na sua concepção de filosofia como modo de vida e como um exemplo da persistência dela para além da filosofia antiga. Assim, neste artigo, apresentamos o teor dessa (in)fluência pela obra Tractatus Logico-Philosophicus - obra situada na primeira fase do pensamento do austríaco. Para isso, esperamos mostrar, no primeiro capítulo, a leitura hadotiana da obra e, no segundo, suas recusas e aceitações a ela. Com isso, oferecemos uma ampliação do debate acerca do que é o escrito tractatiano e alguns pormenores daquele conceito do francês que marca o debate sobre o que consiste a filosofia e sua história.

Palavras-chave: Pierre Hadot; Filosofia como Modo de Vida; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

The (in)fluence of Wittgenstein's Tractatus in Hadotian thought of philosophy as a way of life

Abstract: Pierre Hadot presents Wittgenstein as one of the philosophers who helped him in his conception of philosophy as a way of life and as an example of its persistence beyond ancient philosophy. Therefore, in this article, we present the content of this (in)fluence on the work Tractatus Logico-Philosophicus - a work located in the first phase of the Austrian's thought. To this end, we hope to show, in the first chapter, the Hadotian reading of the work and, in the second, his refusals and acceptances of it. With this, we offer an expansion of the debate about

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: rblopesoliveira1001@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0387443670171322>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9386-3902>.

what tractatian writing is and some details of that French concept that marks the debate about what philosophy and its history consist of.

Keywords: Pierre Hadot; Philosophy as a Way of Life; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Introdução

Pierre Hadot se coloca no debate filosófico principalmente mediante a concepção de filosofia como modo de vida. Por meio dela, ele se insere tanto como historiador da filosofia – ao analisar a pertinência do modo de vida filosófico como fio condutor da leitura histórica do pensamento – quanto como filósofo – ao sustentar o vazio existencial contido em obras e interpretações que possuem como pretensão o mero discurso. Não obstante, há algumas décadas, muito se tem estudado sobre a influência hadotiana nos anos finais do pensamento de Michel Foucault, uma vez que essa relação é fecunda para a discussão da filosofia vivida: sejam convergências, sejam divergências deles.

Nessa perspectiva, em sua obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*, Hadot expõe a influência wittgensteiniana em seu pensamento a partir de uma série de estudos dedicados à disseminação das ideias do filósofo austríaco na França e na língua francesa. Além disso, apresenta também como a célebre obra da primeira fase do pensamento do austríaco¹ é um *exercício espiritual*. Assim, pretendemos investigar como a leitura hadotiana se insere no debate acerca das correntes interpretativas do *Tractatus* e em que as reflexões de Wittgenstein – com a obra *Tractatus*

¹ Para Hadot, o *Tractatus* é a obra que finaliza a primeira fase da filosofia wittgensteiniana, visto que, de acordo com o prefácio tractatiano, ela é inatacável, definitiva e põe fim aos problemas filosóficos. Exatamente por isso, após publicar o texto, o austríaco renuncia por uma dezena de anos a produção de discursos filosóficos e se dedica a pôr em prática as conclusões da obra - uma maneira de viver. Nesses termos, é somente em 1929, quando Wittgenstein decide voltar para Cambridge por abandonar a posição do *Tractatus*, que se inicia a segunda fase de seu pensamento. O francês não faz menção a uma terceira etapa do austríaco. Cf. Hadot, 2014b, p.23-24.

lógico-philosophicus – encantaram e desafiaram as concepções de Hadot. Para isso, faz-se necessário reconstruir a especificidade da leitura hadotiana e, com ela, estabelecer as recusas e aprovações sobre a primeira fase do filósofo austríaco.

Esperamos apresentar um panorama, do ponto de vista da linguagem, da maneira pela qual o *Tractatus* fez com que o francês encontrasse caminhos para a resolução ou, ao menos, reorganizasse impasses que se colocavam a ele em seu trabalho historiográfico e filológico da filosofia. Mais do que isso, se o filósofo austríaco possibilitou ao pensamento hadotiano, em meio à dominação da noção do discurso teórico como fim em si mesmo, conceber pulsões subalternizadas de discurso filosófico – que se relacionam com um modo de vida. Em outras palavras, se é possível constatar em Wittgenstein um fazer filosófico com vistas à transformação da existência enquanto o viver há de ser a principal tarefa interpessoal de reflexão e inquietude.

O *Tractatus*

A obra *Tractatus Logico-Philosophicus* ampliou o interesse hadotiano sobre o *místico*, para o qual sua adolescência devotamente religiosa e seus estudos neoplatônicos o despertaram. A obra o fez refletir sobre a relação entre *místico* e *lógica* endossada pela maneira de escrita aforística, especialmente em suas proposições finais. Ora, para o primeiro Wittgenstein, os seres humanos representam a realidade pelo pensamento que só é possível pela correspondência (*forma lógica*) entre a estrutura cognitiva e a realidade. Isso significa que há um isomorfismo entre linguagem e o real: os nomes correspondem a objetos e as proposições elementares correspondem a situações do mundo. De modo isolado, o nome nada significa, seu significado se dá no contexto de uma proposição elementar que esteja de acordo com um estado de coisas. Tem-se, portanto,

um fato possível quando se tem a forma lógica². Eis o critério empírico-positivista proposto pelo *Tractatus*, cujo brilho causou maravilhamento ao Círculo de Viena³.

No entanto, para Hadot, esse campo da linguagem lógica é tão somente a óbvia ponta do *iceberg* da proposta tractatiana, uma vez que é juntamente com o *místico* que se pode entendê-la por completo. Nesses termos, o francês escreve:

Quando Wittgenstein identifica “indizível” e “místico”, não se trata nem de teologia negativa, nem de êxtase, mas de “sentimento”, e penso que para ele o “místico” é caracterizado precisamente por ser um sentimento, uma emoção, uma experiência afetiva (*Erlebnis* e não *Erfahrung*) que não se pode exprimir, porque se trata de algo estranho à descrição científica dos fatos, algo que se situa então na ordem existencial ou ética ou estética. Pode-se pensar, aliás, que quando Wittgenstein fala de místico, ele pensa na sua própria experiência (Hadot, 2014b, p. 14).

Dessa maneira, não se deve, segundo Hadot, conceber os conceitos wittgensteinianos de *místico* e *indizível* como impossibilidade de se oferecer uma definição positiva para o *Ser* - somente acessível pela negação de toda sua criação e, portanto, de todos predicados (teologia negativa) – nem por um estado de desprendimento linguístico de si e do mundo (êxtase). Trata-se da tentativa de exprimir pela linguagem um sentimento que é *inefável*. Há, nesse sentido, uma dualidade linguística:

² “Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a ‘lei’ estruturante do real e da linguagem” (Spica, 2005, p. 39).

³ Segundo Hadot, a obra influencia tal sociedade científica no que tange às proposições lógicas essenciais. Ao passo que os representantes desse movimento - Schlick, Waismann, Carnap, Neurath – rejeitam o misticismo e a criptometafísica presentes no livro. Cf. Hadot, 2014b, 24.

aquilo que é exprimível – tal como a descrição científica dos fatos – e aquilo que é inexprimível – tal como um tipo de experiência afetiva. Essa diferenciação embasa a concepção tractatiana sobre filosofia anterior como um mau uso da linguagem, a saber: os filósofos tentavam exprimir aquilo que é inexprimível. Isso faz com que Wittgenstein constate que os problemas filosóficos não sejam falsos, mas nada mais do que a incompreensão daquilo que a linguagem exprimível é⁴. Assim, a maioria das proposições filosóficas carecem daquele critério científico, pois se compõem de elementos dos quais os significados se encontram no indizível. Por consequência, não se consegue representar, como é feita a descrição científica dos fatos, as proposições filosóficas, visto que são compostas por determinada experiência afetiva – cujo significado é místico. Os filósofos fazem, então, um mau uso da linguagem por tratar como exprimível o que se encontra no inexprimível.

Nesse contexto, há desconforto com o *Tractatus*, visto que o filósofo austríaco postula a *forma lógica* mesmo afirmando a impossibilidade de representá-la por ela ser noção meramente relacional e necessariamente possibilitadora da linguagem exprimível⁵. Ademais, o filósofo austríaco postula também outras noções possibilitadoras da linguagem lógica, tais como: proposição, sentido, verdade e mundo. Relativamente a isso, sendo tais noções necessárias para conferir lógica à linguagem, um questionamento se coloca: como concebê-las pela

⁴ “A maior parte das proposições ou das questões que foram escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas contrassensos. Não podemos absolutamente responder a questões desse gênero, podemos somente estabelecer o fato de que são contrassensos. A maior parte das proposições e das questões da filosofia assentam-se nisto: não compreendemos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo: o Bem é mais ou menos idêntico ao Belo?) Nada há de surpreendente nos mais profundos problemas não serem propriamente problemas (4.003)” (Hadot, 2014b, p. 27).

⁵ “A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter de comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo” (TLP, 4.12).

linguagem lógica?⁶ Não obstante, ao final da obra, Wittgenstein reconhece suas proposições como absurdas⁷. Ao fazer isso, a obra se vale conscientemente de absurdos que, como supracitado, os classificam como imersos em determinadas experiências afetivas e para os quais a própria expressa uma postura combativa. Outra indagação pulsa: estaria Wittgenstein propondo um combate leviano à filosofia anterior, pois estaria ele exprimindo o inexprimível? Essa “autocontradição” é pensada por Hadot como mera aparência, visto que essa obra não deveria se resumir a uma teorização da linguagem clara, mas é a estrutura de um modo de vida místico e silencioso, ela é sobretudo vivência filosófica⁸. A argumentação tractatiana suscita, segundo Hadot, uma doutrina da insuperabilidade da linguagem que leva à vivência da mística.

⁶ “O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela” (TLP, 4.121).

Respondendo-se em Colombo, Hadot coloca o problema a partir da forma lógica:

“[...] a forma lógica não é nem um fato, nem um objeto, ela não pode então ser expressa por uma proposição ou um nome; ela é somente modo de relação e só pode se mostrar na maneira pela qual a proposição é articulada. Por outro lado, a identidade de forma lógica entre proposição e fato é pressuposta por toda proposição: para exprimi-la, seria necessário ainda pressupô-la” (Hadot, 2014b, p. 28).

⁷ “Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela)” (TLP, 6.54).

⁸ Hadot comprehende a característica ética do *Tractatus* não como apenas um manual de preceitos que regulamentam a boa conduta, mas sobretudo um conjunto de reflexões que tem por finalidade causar uma experiência afetiva transformadora do indivíduo, sendo também estético. Em outras palavras, trata-se do que, segundo Hadot, a figura de Sócrates conseguiu transmitir comumente à filosofia antiga: “[...] o conceito, a ideia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso” (Hadot, 2014c, p. 49). Nesse sentido, sobre a herança socrática: “Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver” (Hadot, 2014c, p. 62). Por isso, quando o francês se refere ao *Tractatus* como um modo de vida é no sentido da filosofia antiga com Sócrates. Isso não tem relação, ao menos no primeiro Wittgenstein, com o conceito de *Lebensform* que é analisado por Hadot somente em *Investigações Filosóficas*.

Para resolver tal desconforto, Hadot pensa haver 4 tipos de usos possíveis da linguagem no escopo do *Tractatus*: um que está no interior do campo da linguagem lógica – no exprimível –, um que está no interior do campo da linguagem ilógica – no inexprimível – e outros dois que se encontram no limite desses campos – no limite do exprimível e do inexprimível. O primeiro é o uso exprimível: *representativo*⁹. O segundo é o uso inexprimível: *contrassensual* que expressa o combate à filosofia anterior, visto que “[...] a maioria das proposições filosóficas peca contra as leis da gramática e sintaxe lógica; elas contêm signos que não têm significado; elas então não têm forma lógica, nem sentido” (Hadot, 2014b, p. 33).

Por fim e essenciais para se compreender a completude da proposta tractatiana, o terceiro uso é o *tautológico*¹⁰ e o quarto uso é o *indicativo*¹¹. Para Hadot, a diferença do indicativo e tautológico com os demais se dá por *mostrarem* o irrepresentável. O filósofo francês se vale fundamentalmente, além da distinção entre exprimível e inexprimível, da distinção wittgensteiniana entre *dizer* - que consiste em representar um

⁹ “[...] trata-se de proposições que têm forma lógica, isto é, sentido possível, porque são formados por signos que têm todos um significado: sua estrutura pode corresponder àquela do fato que elas representam” (Hadot, 2014b, p. 32).

¹⁰ “[...] desprovida de um conteúdo de sentido [...] Elas são privadas de todo conteúdo de conhecimento. Não são contrassensos, são proposições, mas como o zero faz parte do simbolismo matemático” (Hadot, 2014b, p. 32). Em outras palavras: “[...] nada diz, não tem conteúdo representativo, não afirma a possibilidade de um estado de coisas (Hadot, 2014b, p. 53).

No entanto, é o uso tautológico que mostra mais claramente a lógica do mundo por não ter pretensão de *dizer* algo. Nesse sentido, segundo Spica: “As tautologias são as ‘proposições’ lógicas por exceléncia. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estado de coisas [...] Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições transcendentais da linguagem” (Spica, 2005, p. 46-47). Portanto, “As proposições da lógica são tautologias; isto *mostra* as propriedades (lógicas) formais da linguagem, do mundo” (TLP, 6.12).

¹¹ “Todas essas proposições com que o *Tratado* termina pertencem ao quarto gênero de uso da linguagem: elas buscam mostrar o inexprimível através de sua incorreção. Mas, na medida em que tentam mostrar o inexprimível, elas aparecem como contrassensos. É, poder-se-ia dizer, na medida em que elas têm um tipo de sentido e de verdade que aparecem como contrassenso” (Hadot, 2014b, p. 38).

fato objetivo – e *mostrar* – que consiste em manifestar algo irrepresentável – para diferenciar os 3 grupos: exprimível, inexprimível e limite¹². Com base nisso, o *representativo* é o representar legítimo; ao passo que o *contrassensual* é o representar ilegítimo. Ademais, *indicativo* e *tautológico* são legítimos, uma vez que o primeiro se vale da linguagem ilógica e o último se vale de proposições vazias, ambos com o mesmo propósito: *manifestar* o irrepresentável. A legitimidade, portanto, perde-se quando se tenta *figurar* – *dizer* – o indizível.

Entretanto, essa posição, segundo a qual a utilização de proposições absurdas por Wittgenstein é um uso legítimo da linguagem, é objeto intenso de discussões sobre o *Tractatus*. Carnap, um dos principais representantes do Círculo de Viena, aconselhava ao leitor descartar essa “autocontradição” de forma a abandonar os contrassensos dos quais a obra se vale de modo a considerar apenas o conteúdo empírico-positivista¹³. Outrossim, Russell, professor e escritor da introdução da obra, e Ramsey¹⁴ entendem que as proposições absurdas wittgensteiniana esbarram no *dizer* o indizível, sendo confuso deliberar a justificativa para tal. Pode-se julgar que, no entendimento hadotiano, contrariamente, essas interpretações não se atentaram à real influência que o *mostrar* possui sobre os contrassensos wittgensteinianos.

Não obstante, poder-se-ia tentar analisar os absurdos do austríaco não como descartáveis, mas como metalinguagens que representam as leis lógicas. Essa é uma via mais tardia do positivismo como maneira de contornar o problema das noções propiciadoras. Contudo, para o francês, essa hierarquia linguística não resolve o problema, pois teria de afirmar um ‘fora da linguagem’ e por força da relação intrínseca que a linguagem tem com o mundo, teria que afirmar também um ‘fora do mundo’. Consequentemente, por não ser possível estar fora da linguagem e do mundo (êxtase), a metalinguagem estaria tão submetida às constantes

¹² “O que pode ser mostrado não pode ser dito” (TLP, 4.1212).

¹³ Cf. Hadot, 2014b, p. 28-29.

¹⁴ Cf. Ramsey 1966.

lógicas, por serem também exprimíveis, quanto a própria linguagem. Não se pode, então, representar a lógica dos fatos, porque representar algo desse tipo já pressupõe necessariamente tal lógica e, por isso, “A linguagem é, de algum modo, para si mesma, seu próprio limite. E é com esse próprio limite que a linguagem filosófica se choca” (Hadot, 2014b, p. 29).

Com isso, em Hacker¹⁵, existe diferença entre os contrassensos: os da filosofia são enganadores (*misleading nonsense*); os utilizados pelo austríaco são esclarecedores (*illuminating nonsense*). Hadot se aproxima, de fato, da interpretação tractatiana de Hacker, ao assumir que Wittgenstein distingue os contrassensos que tentam *dizer* o místico, dos que tentam *mostrar* o místico. Assim, por força dos absurdos wittgensteinianos – não os contrassensos da filosofia precedente – “[...] ocorre que o que não pode se dizer pode, em certa medida, ser mostrado” (Hadot, 2014b, p. 29). O uso indicativo é percebido no *Tractatus* nos momentos em que Wittgenstein constrói absurdos não para representar o místico, que é o contrassensual, mas para acusar o indizível. Além disso, há ainda a corrente revisionista de *Diamond* e *Conant*¹⁶ que, contrariando as anteriores, entendem-os, excetuando-se o prefácio e alguns aforismos¹⁷, como um conjunto de ironias absurdas a serem descartáveis tais como os filosóficos.

Dessa forma, as reflexões tractatianas, segundo os revisionistas, estão carregadas de absurdos por finalidade irônico-terapêutica: fazer com que o leitor tenha uma experiência imaginativa dos contrassensos para percebê-los como tal e recusá-los¹⁸. Consequentemente, a distinção entre

¹⁵ Cf. Hacker 1972, 2000, 2001a, 2001b, 2001c.

¹⁶ Cf. Diamond 1995a, 1995b, 1995c, 1995d, 1995e *et* Conant 2000.

¹⁷ TLP, 3.32 - 3.326, 4, 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54.

¹⁸ Nesse caso, por exemplo, Diamond e Conant interpretam a metáfora das escadas no aforismo 6.54 – Cf. nota explicativa 8 – como a confissão wittgensteiniana da sua utilização de absurdos por ironia. De maneira contrária, porém, Hadot e Hacker interpretam o “jogar fora a escada” como a deslegitimação do uso de contrassensos para outra finalidade que não

dizer e mostrar seria uma teorização ilusória, ao se sustentar em sarcasmo cuja finalidade é curar o pensamento pelo reconhecimento de sua insanidade. No entanto, para Hadot e Hacker, essas proposições do *Tractatus* não são uma suposição intelectiva que deve ser descartada ao descobrir sua absurdade, mas postulados realmente estruturantes, acerca de *mostrar*, da teoria que leva à ética da vivência mística tractatiana. Pode-se inferir que, para o francês, Diamond e Conant entenderam erroneamente os fundamentos da terapêutica que Wittgenstein propõe, o uso *indicativo* não constitui uma teoria disfarçada de ironia, uma vez que é argumentativamente legítimo para se manifestar – e não representar – a existência do místico.

Com base nisso, a terapêutica tractatiana consiste, para Hadot, em pôr um fim à filosofia, que é *contrassensual*, ao delimitar o campo lógico da linguagem, que é *representativo*, e acusar o místico, por meio do *tautológico* e do *indicativo*. Assim, os problemas filosóficos não são exatamente problemas, pois decorrem de “[...] uma incompreensão da lógica de nossa linguagem. Mas, por outro lado, o terreno abandonado definitivamente pela filosofia pode ser ocupado livremente pela “vida” e mística” (Hadot, 2014b, p. 24). Mais uma vez, não se trata de afirmar que os problemas filosóficos não existem, eles existem no *místico* e, por causa disso, não se pode *dizer* algo sobre eles, pode-se apenas *mostrar* a existência. “A dúvida, pois, só existe onde existe uma questão, uma questão apenas onde existe uma resposta, e esta somente onde algo *pode ser dito*” (TLP, 6.51). Existe, portanto, uma criptometafísica no *Tractatus*.

Dessa maneira, não seria a lógica positiva que faz o austríaco compreender a filosofia como detentora de problemas impassíveis de respostas representativas, mas o aspecto insuperável da linguagem. É necessário a Wittgenstein recorrer aos limites da linguagem pelo fato do empirismo da descrição científica não se sustentar logicamente no acontecimento experienciado, mas nas constantes lógicas que lhe são

a de *mostrar* o místico. Em outras palavras, uma vez que se constatou que o místico existe, não há mais razão para se utilizar de absurdos.

anteriores¹⁹. A partir disso, é necessário também que se aja de modo consonante frente à obscuridade das constantes lógicas; um modo de vida²⁰. Ou seja, o sujeito deve corresponder ao mundo, que é o conjunto de situações as quais não se pode valorar. Não obstante, o mundo existe para o sujeito, que quer e, portanto, valora as situações. Isso, por conseguinte, é uma experiência mística, visto que se *mostra* a existência sustentada em obscuridade; é estético²¹. Para Margutti, em referência à metáfora das escadas e diferentemente da interpretação revisionista²², isso se justifica, pois:

[...] a complementaridade das escadas aponta em direção à identificação da lógica com a ética, entendidas como condições do mundo. A lógica permite contemplar a essência do mundo; a ética permite activar o sujeito transcendental para contemplar tal essência. E como a contemplação da essência constitui a suprema experiência estética, ética e estética são uma só. Nesta perspectiva, todas são transcendentais e contribuem para compor uma experiência mística unitária, que corresponde à descoberta silenciosamente clarificada do sentido da vida (Margutti, 2002, p. 517).

Desse modo, a descrição científica, que é a linguagem com sentido, é sobre *como* o mundo se apresenta, não *que seja* apresentado²³.

¹⁹ “A lógica está *antes* de qualquer experiência – de que algo é *assim*. Dêsse modo está antes do Como mas não antes do Que” (TLP, 5.552).

²⁰ “Tôdas as proposições têm igual valor” (TLP, 6.4).

²¹ “É claro que a ética não se deixa exprimir.
A ética é transcendental.
(Ética e estética são uma só)” (TLP, 6.421).

²² Cf. nota explicativa 19.

²³ “O que é místico não é *como* o mundo é mas *que* ele seja” (TLP, 6.44). Nesse sentido, segundo Spica: “A ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de como o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de que este mundo é [...] Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural,

Por consequência, a impossibilidade de firmar a lógica, a ética e a estética representativamente faz com que o *Tractatus* somente as *mostre*²⁴. O *mostrar* apenas acusa a existência misteriosa que, pela incapacidade de representá-la, só resta o silêncio. Com base nisso, o *Tractatus* parte da análise lógica que se esbarra no âmbito ético e estético, sendo sintetizado, portanto, em uma experiência ou sentimento místico unitário. Há, nesse sentido, uma recusa da separação entre sujeito e objeto como possibilidade do sujeito se conhecer *transcendentemente* ao tomar a si como objeto²⁵. O que existe é a unicidade em que “[...] sujeito e objeto constituem, como duas metades, a totalidade do mundo, mas se limitam reciprocamente” (Hadot, 2014b, p. 15). Eis a aproximação tractatiana com a obra schopenhaueriana de *O mundo como vontade e representação*²⁶. Por consequência da análise wittgensteiniana ser sobretudo linguística, essa característica limitante se torna: “Os *limites da minha linguagem* denotam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6). Em Wittgenstein, o solipsismo linguístico é uma maneira de se acusar o místico, uma vez que não se representa a estrutura *a priori*.

Sobre o solipsismo linguístico, que tal como o sujeito volitivo é um postulado místico , Hadot escreve:

óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com sua existência, com o mistério de sua existência e nos assombramos” (Spica, 2005, p. 84-85).

²⁴ “Isto se liga a que nenhuma parte de nossa experiência é *a priori*.

Tudo o que vemos poderia ser diferente.

Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente

Não há *a priori* uma ordem das coisas” (TLP, 5.634).

²⁵ “Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Tu dizes que aqui se está inteiramente como diante do olho e do campo visual, mas tu *não* vês realmente o olho.

E não há coisa no *campo visual* que leve à conclusão de que ela é vista por um olho” (TLP, 5.633).

²⁶ “Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o substratum do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito” (Schopenhauer, 2001, p. 11).

Wittgenstein não afirma que o solipsismo é uma verdade filosófica. Ele aplica aqui justamente o quarto uso da linguagem do qual falamos a pouco. Ele visa, através de proposições incorretas, a algo que somente pode ser mostrado. A sustentação de sua visada é a fórmula: minha linguagem; não posso dizer nada fora da minha linguagem; não há então mundo para mim fora da minha linguagem e do mundo que ela constitui para mim. O que é realmente visado não é a solidão do eu, é a insuperabilidade da linguagem (Hadot, 2014b, p. 34-35).

Ora, o solipsismo linguístico não é uma verdade filosófica, até porque não se pode representar o irrepresentável: não há verdade em filosofia. Tampouco é uma verdade científica, visto que está se ocupando com o irrepresentável. O austríaco também não quer defender a tese de que a linguagem é particularizada de modo a incapacitar a comunicação entre indivíduos, puro relativismo. Diferentemente, ele se utiliza da linguagem incorreta para *mostrar* a impossibilidade de uma linguagem absolutamente *pura*. O solipsismo linguístico é um dos artifícios argumentativos pautados no quarto uso da linguagem²⁷, que mostra ao leitor a insuperabilidade em que a linguagem se encontra. Trata-se de acusar o *inefável* linguístico; a objetividade da linguagem cessa no momento em que se tenta *dizer o que* do mundo. Sendo assim, é por meio desse legítimo movimento intelectivo que, para Hadot, o terapeuta Wittgenstein intimia os leitores do *Tractatus* à vivência silenciosa da mística. Isso se dá pela argumentação tractatiana resultar na intuição *sub specie aeterni*, por meio da qual:

O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão

²⁷ Para Hadot, ao final do *Tractatus*, o ímpeto wittgensteiniano de *mostrar* o inexprimível através do uso indicativo se acentua: Cf. nota explicativa 12.

não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está sujeito ao tempo e ao espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo (Spica, 2005, p. 91).

Nesses termos, a intuição *sub specie aeterni* é o sentimento que assombrosamente não se pode exprimir²⁸. Ela é a completude da proposta tractatiana, uma vez que sintetiza a experiência mística unitária. Trata-se de ver a vida na perspectiva do todo, mas limitado. Em termos schopenhauerianos, se traduz na atemporalidade do tempo presente; a contemplação²⁹. Assim, para além da constatação da obscura existência do sujeito volitivo e do objeto desencadeado pela intuição *sub specie aeterni*, nada mais se constata sobre tal existência. O sujeito e o mundo se limitam por serem indissociáveis. A partir disso, portanto, coloca-se fim à filosofia – *dizer* o inexprimível –, deixa-se a ciência em sua catalogação de possibilidades do mundo – *dizer* o exprimível – e vive-se o místico no prudente silêncio – visto que já se *mostra* o inexprimível –: não pela estrutura apriorística não existir, mas pela incapacidade de dizê-la; o interdito. “O que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7).

As reflexões Hadotianas a partir do *Tractatus*

Como visto, o místico e o indizível tractatianos não podem ser classificados no escopo da teologia negativa, uma vez que não negam absolutamente todas as proposições que se referem a esses conceitos.

²⁸ “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a intuição dêle como um todo limitado. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado” (TLP, 6,45).

²⁹ “[...] não seria uma lembrança da contemplação do mundo, tirado do princípio da razão suficiente, do qual fala Schopenhauer?” (Hadot, 2014b, p. 18).

Criam-se proposições, incorretas ou vazias, para *mostrar*. Não podem também ser da tradicional experiência mística religiosa, o êxtase, pois o filósofo autíaco impossibilita tal desprendimento linguístico: não há fora do mundo e da linguagem. A partir disso, Hadot escreve:

Parece-me que todo o *Tractatus* pode ser resumido nesta fórmula extraordinariamente concisa: “O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimi-lo pela linguagem” (4.121). Ninguém jamais exprimiu tão clara e profundamente o que é preciso chamar de mistério da linguagem, que é idêntico ao mistério do mundo. Essa fórmula dirige tão bem o simbolismo lógico de Wittgenstein como seu “misticismo”. No simbolismo não se pode exprimir por signos o que se mostra nos próprios signos. Não podemos representar o irrepresentável. É bem esse o sentido da crítica da linguagem que a filosofia deve ser. Quanto ao “misticismo”, ele corresponde à seguinte ideia: o inexprimível se mostra na linguagem; a essência da linguagem é, exprimindo o exprimível, visar ao inexprimível; não podemos exprimir o que *vemos* na linguagem; o sentido último da linguagem não pode se exprimir na linguagem. Sem dúvida, estamos *na* linguagem; essa situação é insuperável. Contudo, é no próprio seio dessa situação insuperável que se mostra a nós a Transcendência (Hadot, 2014b, p. 57).

Nesse sentido, Wittgenstein conseguiu acusar a estrutura a priori lógico-lingüística³⁰. Para tal, ele precisou se enveredar pelos limites da linguagem. Isso o inseriu no discurso filosófico que, embora escape à expressão do modo de vida, tenta se aproximar dela de modo a não ser

³⁰ “[...] se só posso pensar o que tem uma forma lógica, eu me chocoo com o fato de que, por consequência, não posso pensar a própria forma lógica; para pensar a forma lógica, eu deveria sair da linguagem e do mundo. Descubro então, no mesmo momento, que todo ‘pensar’ não se reduz ao ‘dizer’, porque não posso ‘dizer’ a forma lógica, mas posso visá-la, ela se mostra a mim; e eu descubro igualmente que minha própria linguagem é de algum modo um inefável, que não posso dizê-la, que somente posso visá-la, ou, ainda, que a linguagem cessa de ter um sentido quando se quer exprimir a linguagem como linguagem” (Hadot, 2014b, p. 40).

meramente teórico com fim em si mesmo, mas teórico com finalidade existencial. Ora, Hadot reconhece que se pode fazer críticas de detalhes e críticas de fundo ao *Tractatus*: apontar certas incongruências do vocabulário; o postulado positivista-lógico que o marca irremediavelmente; a concepção de pensamento como cópia da realidade, que coloca problemas talvez insolúveis; pode-se também insistir sobre o paradoxo, reconhecido pelo próprio Wittgenstein na descoberta final do contrassenso das suas proposições. Assim, o filósofo francês comprehende que todas essas críticas são úteis e interessantes. Contudo, ao deixá-las de lado, o francês reconhece o austríaco como um grande filósofo, uma vez que essa obra introduziu definitivamente uma nova problemática filosófica.

Dessa maneira, notadamente, o problema filosófico do místico coloca no centro do debate a relação entre inefável e transcendência: como se pode conceber o místico, sendo ele indizível? Como é possível ir além dessa limitação? O *Tractatus* trouxe, segundo o pensamento hadotiano, uma nova perspectiva para essa problemática: não se trata de teologia negativa nem de experiência mística tradicional extática, é uma experiência afetiva que se dá no próprio âmbito insuperável da linguagem. Wittgenstein, por meio de sua obra, possibilita a geração de uma experiência mística na linguagem que não é pela negação ou despreendimento dela. Essa nova maneira de se enfrentar o problema pode ser separada em três pontos essenciais sobre os quais, para Hadot, é impossível não se posicionar filosoficamente com o advento tractatiano: insuperabilidade da linguagem; estrutura lógica da linguagem e irrepresentável e inexpressível.

De forma mais específica, o filósofo francês pensa que, após o *Tractatus*, a hipótese da linguagem como fenômeno insuperável – a linguagem como expressão do pensamento – deve ser considerada pela reflexão filosófica. A crítica kantiana precisa ser formulada: “*Todo a priori* é ‘linguístico’” (Hadot, 2014b, p. 59). Seguidamente, deve-se considerar também se a filosofia é, ou até que ponto é, um mau uso da linguagem a partir da análise do que é a estrutura linguística. Nesses

termos, deve-se questionar se as proposições filosóficas são contrassensos e, se são, se sua absurdidade é absoluta. Por fim, deve-se tomar posição sobre o que consiste a existência do irrepresentável e do inexprimível na linguagem: a linguagem é ou tem a finalidade de ser puramente representativa? Há possibilidade de transcendência caso se confirme o irrepresentável?

Entretanto, ao se tratar das críticas hadotianas à obra, começa-se pela concepção tractatiana da linguagem filosófica como um mau uso da própria linguagem, segundo a qual se deveria descartar os contrassensos filosóficos por carecerem de sentido e, consequentemente, pôr fim à filosofia. Certamente, o *Tractatus* é uma tentativa de encerrar a longa odisseia filosófica, caracterizada por conferir representatividade aos contrassensos. Os filósofos, há muito tempo, tentam *dizer* a lógica, a ética e a estética. Contrariamente ao austríaco, Hadot concebe a poesia como a via linguística pela qual se constata a insuperabilidade. Assim, utilizando uma proposição tractatiana, o filósofo francês escreve:

Longe de mim proibir a noção de inefável, a linguagem a abre para mim: porque quis falar exata e logicamente, sou obrigado a aceitar empregar uma linguagem inexata logicamente, uma linguagem que não representa nada, mas que evoca. Encontro o valor encantatório da linguagem; entrevejo que a forma mais fundamental da linguagem poderia ser a poesia, é na função indicativa ou evocativa da linguagem, que tenho o direito de afirmar: ‘há verdadeiramente um inefável; ele se mostra; é o místico’ (6.522) (Hadot, 2014b, p. 40).

Desse modo, a poesia, para o pensamento hadotiano, é maneira de se enveredar pelos limites da linguagem a partir da linguagem incorreta; análoga ao uso *indicativo* wittgensteiniano. A utilização da linguagem em sua incorreção evoca o indizível na qual Hadot comprehende possibilidade poética. Por conseguinte, Hadot não admite a desconsideração do *Tractatus* sobre linguagem filosófica, visto que, para ele, não é a filosofia um mau uso da linguagem, mas toda linguagem tende a se tornar

filosófica. Por meio disso, ele recusa a proposta tractatiana que seria a vivência mística pelo silêncio. Em um movimento crítico ao *Tractatus*, Hadot escreve:

A filosofia não nasce, como pretende Wittgenstein, de um mau uso da linguagem; digamos antes que toda linguagem tende inelutavelmente a tornar-se filosófica, isto é, a buscar se exprimir como linguagem, a exprimir sua própria expressividade. É nesse esforço necessário, mas necessariamente fadado ao fracasso, que a filosofia descobre sua própria impossibilidade, isto é, choca-se com insuperáveis limites da linguagem, melhor ainda, com o insuperável limite que a linguagem é para si mesma (Hadot, 2014b, p. 40-41).

Portanto, a tentativa da linguagem justificar a si mesma é inherente à linguagem. Embora o filósofo francês reconheça essa tentativa como sempre fracassada, toda linguagem, na tentativa de construir uma base sólida, torna-se filosófica. Toda linguagem levada às últimas consequências está fadada a essa circularidade, que é o de expressar a si mesma. Assim, pôr fim à filosofia seria o mesmo que romper o desenvolvimento linguístico que lhe é intrínseco. Por isso, o silêncio a que Wittgenstein recomenda é, na perspectiva hadotiana, uma deturpação desse esforço teleológico, uma vez que a inquietude de extrapolar os limites do exprimível é uma tendência inevitável. Sobre isso, o francês escreve:

Pessoalmente, duvido que o ideal de uma vida de sabedoria silenciosa seja realizável. A vida do próprio Wittgenstein mostra que não pôde ater-se a ele. Antes, teria tendência a pensar, como eu disse alhures, que não é necessário opor uma filosofia concebida como puro discurso e uma sabedoria que seria um modo de vida silencioso. Pois a sabedoria não é um estado que poria fim à filosofia, mas um ideal inacessível que motiva a busca sem fim do filósofo. A filosofia, então, porque ela é um esforço em direção à sabedoria, deve ser, ao mesmo tempo e

indissoluvelmente, discurso crítico e exercício de transformação de si mesmo (Hadot, 2014b, p. 19).

Com base nisso, Hadot se utiliza da própria vida de Wittgenstein no que consiste o regresso wittgensteiniano à filosofia – a segunda fase do pensamento do austríaco – de modo a embasar sua argumentação segundo a qual há um incômodo intrínseco à linguagem de superar a si mesma. Negar tal insuperabilidade é impossível, visto que a transcendência se coloca continuamente. O discurso filosófico, de acordo com isso, torna-se um exercício constantemente atualizado de superação dos entraves diante da relação com a vida filosófica, isto é, existência e linguagem filosóficas se tensionam; não se trata de uma resignação silenciosa que põe fim. Nesses termos, após Wittgenstein vivenciar a miséria da guerra, ensinar em escolas austríacas, influenciar o Círculo de Viena, recusar o convite para assistir às reuniões desta sociedade científica e trabalhar como arquiteto, ele se desliga do silêncio tractatiano e retorna à filosofia - discurso crítico e transformação de si mesmo - dando continuidade ao exercício espiritual, a segunda fase de seu pensamento. Após uma década cumprindo a missão de silêncio tractatiano, o austríaco percebe que a busca pela sabedoria ainda não está acabada; ele comprehende que ainda há discurso a ser formulado e vivenciado.

Por meio de tudo isso, responde-se também outra recusa que Hadot estabelece ao *Tractatus*. Não sendo a linguagem puramente representativa, é a filosofia que se coloca como tentativa de transcendência, embora sempre fadada ao objetivismo fracassado. Ora, paralelamente, é possível traçar a crítica hadotiana à história da filosofia escolástico-moderna. O francês concebe a filosofia escolástico-moderna como mero discurso, por pretensões puramente representativas e sistemáticas. Assim, o discurso que se pretende filosófico deveria atender a determinados critérios de clareza e de ordem de modo a retirar repetições, contradições e demais obscuridades. Isso, que consiste em interpretar e caracterizar a filosofia antiga pelo mero discurso, é anacrônico. Para esquematizar isso, Hadot aponta, juntamente a outros estudiosos da filosofia antiga, a dificuldade de se estabelecer um fio condutor em uma

obra e de se sistematizar o conjunto de obras de um filósofo antigo. Essa postura exegética, para o francês, fortifica-se com a escolástica, marcando profundamente a forma mais geral de se fazer filosofia até a atualidade, diferentemente da antiga³¹.

Nesse sentido, as obras de filosofia antiga não são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores³². Essa postura exegética impõe ao discurso filosófico a exigência da escrita puramente objetivada, que exclui a recorrência do irrepresentável. Critérios que tornam aquilo que outrora era escrita viva, estreitamente vinculada à transformação do indivíduo, em escrita universalista, com fim em si mesma. É por isso que devemos, segundo o filólogo francês, ler e interpretar cada obra da filosofia antiga recolocando-a “No grupo do qual ela emana, em sua tradição dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade” (Hadot, 2014a, p. 252). Não se trata de atribuir absoluto relativismo à condição de intérprete do discurso filosófico antigo, mas reconhecer a difícil tentativa de desapego dos preconceitos³³. Em outras palavras, ressituar o texto antigo em seu contexto que se explica, dentre outras coisas, na conquista e na formação de almas específicas, de estados mentais específicos, que necessitam da atenção do filósofo o qual discursa com vistas ao ideal ascético. Trata-se de moldar o discurso de acordo com a condição do interlocutor para que o engaje a viver filosoficamente, que é a busca incessante pela sabedoria.

Por isso, Hadot alerta que:

³¹ Cf. Hadot, 2014c, p. 355-365 .

“Eu penso que lá se situa o problema fundamental, de interpretação dos autores da filosofia antiga. Eles consideram que a tarefa essencial da filosofia era a redação de escritos que expunham um sistema conceitual?” (Hadot, 2010, p. 208, tradução nossa).

³² Cf. Hadot, 2014a, p. 16.

³³ Cf. Hadot, 2016, p. 85-92.

[...] os textos filosóficos da Antiguidade eram sempre destinados a um público restrito: diferentemente do livro moderno - que, em milhares de exemplares, pode ser lido no mundo inteiro, a qualquer momento e por qualquer um -, os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia, além disso, em circunstâncias particulares, precisas: ou se registravam por escrito as aulas que haviam sido dadas, ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta (Hadot, 2016, p. 76).

Dessa maneira, para Hadot, há uma intenção própria que permeia cada escrito filosófico antigo, sendo necessário tomar cuidado com a objetivação cega do estudo dessas obras para se evitar anacronismos. De modo análogo, a postura crítica da linguagem wittgensteiniana se dá frente às tentativas de busca da linguagem objetiva, que desnuda a completude do *ser*, respaldado no “[...] cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias” (Spica, 2005, p. 153), excluindo o irrepresentável e a tentativa de transcendência. A influência tractatiana no positivismo é uma simplificação do pensamento da primeira fase do austríaco, muito embora, de fato, ambos tentem pôr fim à filosofia. Wittgenstein tentou pela linguagem incorreta – solipsismo linguístico, por exemplo – causar um efeito ao leitor que o entende, é uma determinada experiência afetiva: o Tractatus não é discurso em si mesmo, ele justifica e tenta alcançar um modo de vida, ele é exercício espiritual . Com isso, comprehende-se as palavras de Hadot sobre a carta de Wittgenstein ao seu amigo Von Ficker datada de 1919 sobre o Tractatus se consistir em um discurso que leva a um modo de vida:

[...] como se sabe por uma carta de Wittgenstein, o *Tractatus logico-philosophicus*, que se apresenta aparentemente como uma teoria da proposição, e o é efetivamente, nem por isso é menos fundamentalmente um livro de ética, no qual “o que pertence à ética” não é dito, mas mostrado. A teoria da proposição é elaborada para justificar o silêncio

concernente à ética, previsto e intencionado desde o início do livro. O que motiva o *Tractatus* é, com efeito, a vontade de conduzir o leitor a um modo de vida, a certa atitude, completamente análoga às opções existenciais da filosofia antiga, “viver no presente”, sem nada lastimar, temer ou esperar (Hadot, 2014c, p. 383-384).

Considerações finais

Constata-se desse estudo que o *Tractatus*, embora permeado por posições críticas que Hadot assume em várias de suas teses, trouxe uma nova forma de se tratar a problemática entre *místico* e *transcendência*. Ora, a primeira fase do pensamento do austríaco mostrou ao francês como essa relação pode ser concebida e formulada no próprio âmbito da linguagem de maneira nova. Resguardadas as críticas hadotianas, o *Tractatus*, a partir da nova problemática inserida por ele, fez com que Hadot refletisse e acusasse a necessidade da filosofia considerar três pontos principais. Não obstante, Hadot notou que, apesar do anseio científico ter tentado capturar a obra, ela é mais próxima à concepção antiga da filosofia do que escolástico-moderna. Ou seja, Wittgenstein tentou, por meio de apelo aos que o entendem, fazer com que o leitor pudesse ultrapassar o mero discurso com vistas a um modo de vida. A proposta tractatiana é um exercício espiritual, visto que tem por finalidade ocasionar um tipo de experiência que transforma a maneira de se portar no mundo.

Mediante tais reflexões, Hadot teve seu primeiro contato com o *Tractatus* por volta de 1953 ou 1954, trabalhou em sua tradução, trocou carta com Elizabeth Anscombe – especialista no pensamento wittgensteiniano – em 1959, traduziu um artigo de Gottfried Gabriel sobre a obra em 1992 e, dentre outras coisas, referências podem ser constatadas nos escritos tardios do francês. Por acaso, não seria de se inferir que o *Tractatus*, para além da (des)constituição de teses hadotianas, foi um exercício espiritual do qual o próprio Pierre Hadot se utilizou?

Referências

- CONANT, James. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000, p. 174-217. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_8.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem*: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.
- DIAMOND, Cora. Anything but Argument. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995a. p. 291-308.
- DIAMOND, Cora. Having a Rough Story about What Moral Philosophy. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995b. p. 367-382.
- DIAMOND, Cora. Missing and Adventure: Reply to Martha Nussbaum. In.: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995c. p. 309-318.
- DIAMOND, Cora. Secondary Sense. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. Cambridge: The MIT Press, 1995d. p. 225-243.
- DIAMOND, Cora. Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit*: Wittgenstein, Philosophy, and the mind. Cambridge: 1995e. p. 179-204.
- DIAMOND, Cora. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 149-173. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_7.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein*: A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624797.008>.
- HACKER, Peter Michael Stephan. *Insight and Illusion*: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HACKER, Peter Michael Stephan. Was he Trying to Whistle it? In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 353-389.

HACKER, Peter Michael Stephan. Philosophy. In: GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001a.

HACKER, Peter Michael Stephan. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001b. p. 34-73. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.003.0002>.

HACKER, Peter Michael Stephan. When the Whistling Had to Stop. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001c. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.001.0001>.

HADOT, Pierre. *Etudes de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014c.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Crítica da linguagem e misticismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 58, n. 3, p. 497-518, 2002.

RAMSEY, Frank P. Review of ‘Tractatus’. In: COPI, Irving M.; BEARD, Robert W. (Eds.). *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. Abingdon: Routledge, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

SPICA, Marciano Adílio. *As relações entre ética e ciência no Tractatus de Wittgenstein*. 2005. 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Data de registro: 26/02/2024

Data de aceite: 09/07/2024



O projeto de Martin Heidegger em “*Ser e Tempo*”: objetivos e método

*João Victor Pereira Leão**

Resumo: Este artigo analisa o projeto apresentado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* de recolocação da pergunta pelo ser. Ali são estabelecidas duas tarefas prévias: a analítica existencial centrada no Dasein (ente humano), e a destruição da história da ontologia com vistas à superação dos preconceitos metafísicos consolidados na tradição filosófica. Analisar-se-á a justificativa dada por Heidegger para que a reformulação da pergunta pelo sentido do ser em geral comece pela ontologia fundamental do Dasein, bem como os argumentos que indicam a necessidade de destruição da metafísica. Analisaremos também o método proposto por Heidegger para a realização desse projeto, a fenomenologia hermenêutica, e como ela se desdobra em seu fazer prático na análise do ente humano.

Palavras-chave: Analítica Existencial; Destruição da Metafísica; Fenomenologia Hermenêutica.

El proyecto de Martin Heidegger en "Ser y Tiempo: objetivos y método"

Resumen: Este artículo analiza el proyecto presentado por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* para replantear la pregunta fundamental sobre el ser. Se establecen dos tareas previas: la analítica existencial centrada en el Dasein (ente humano) y la destrucción de la historia de la ontología con el objetivo de superar los prejuicios metafísicos arraigados en la tradición filosófica. Se examinará la justificación dada por Heidegger para que la reformulación de la pregunta sobre el ser comience con la ontología fundamental del Dasein, así como los argumentos que señalan la necesidad de la destrucción de la metafísica. También se analizará el

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: joao.victor.pleao@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3987078256716403>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1430-1416>.

método propuesto por Heidegger para llevar a cabo este proyecto, la fenomenología hermenéutica, y cómo se despliega en su aplicación práctica en el análisis del ente humano.

Keywords: Análisis Existencial; Destrucción de la Metafísica; Fenomenología Hermenéutica.

Introdução

Desde sua origem, a filosofia formula questões acerca da totalidade e do fundamento de tudo que existe, seja a realidade concreta ou o pensamento. A metafísica foi a área do pensamento filosófico que propriamente se dedicou a essas questões, questionando o ser enquanto aquilo a partir de que tudo é. As respostas são tão múltiplas e variadas quanto os filósofos que se dedicaram a essas questões, mas uma tendência geral pode ser identificada: a busca por um ente primordial que fundamenta a totalidade do ente. Martin Heidegger refere-se a essa tendência como uma confusão entre ser e ente, demarcando uma tendência à essencialização na qual se perde a dimensão da transcendência do ser. Por isso, em *Ser e Tempo*, ele apresenta um projeto filosófico cujo objetivo maior é investigar o que é o ser fora dos moldes da metafísica tradicional. Sua investigação questiona, em última instância, o *sentido de ser*, o *sentido do ser em geral*¹. Não se trata de repetir as perguntas comuns da

¹ Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger usa as expressões “sentido de ser” (*Sinn von Sein*), “sentido do ser em geral” (*Sinn von Sein überhaupt*) e “sentido do ser” (*Sinn des Seins*) de forma técnica, e a distinção entre elas é crucial para entender sua obra.

“Sentido de ser” (*Sinn von Sein*) e “sentido do ser em geral” (*Sinn von Sein überhaupt*): referem-se ao sentido em que o termo “ser” é empregado em geral. Quando Heidegger pergunta pelo “sentido de ser”, ele está investigando a estrutura fundamental do ser em geral, aquilo que torna possível que qualquer coisa possa ser entendida como sendo, ou seja, a própria condição que permite que os entes sejam acessíveis, compreensíveis ou experimentáveis como tais. Essa é questão central que guia o projeto esboçado em *Ser e Tempo*, onde Heidegger busca a compreensão prévia e implícita de ser que já possuímos, mas que precisa ser esclarecida filosoficamente.

metafísica, dando-lhes novas respostas a partir da crítica das respostas anteriores. Seu objetivo é restaurar a pergunta em seu apelo originário, removendo-lhe as obnubilações provocadas pela história da filosofia, que ele toma como uma história do esquecimento do ser.

Ser e Tempo, inicialmente planejado como um tratado de duas partes, teve publicado apenas duas das três seções previstas para seu primeiro tomo. Essa parte compreende uma introdução geral e a analítica existencial, o primeiro passo desse ambicioso projeto de refundação da metafísica, que trata da análise ontológica do ente que comprehende ser, o *Dasein*, o ente humano.

Este artigo se origina de uma pesquisa de Mestrado em andamento que explora o núcleo dessa analítica existencial, investigando o conceito de *Sorge* (preocupação), que expressa formalmente o ser do *Dasein*. Seu objetivo é deter-se na análise do projeto heideggeriano esboçado na introdução de *Ser e Tempo* e na noção de fenomenologia hermenêutica que o conduz, analisando as questões propostas por Heidegger e o método de abordagem dessas questões.

Ser e Tempo procura, antes de tudo, abrir novamente a possibilidade de perguntarmos pelo ser, recolocando essa questão de modo mais abrangente que apenas dizer “que é ser?”, mas na forma da pergunta “o que significa ser?” ou “qual o sentido de ser?”. Trata-se de um projeto que efetivamente pretende a refundação da ontologia e a crítica do modo de pensar metafísico como um todo. Vejamos como Heidegger apresenta esse projeto, quais são as justificativas dadas, as etapas planejadas e o método de execução.

Sentido do ser (*Sinn des Seins*): embora mais sutil, refere-se ao que significa para algo “ser” ou ao que faz com que algo seja o que é, ou seja, como o ser se manifesta, em cada ente, em suas diferentes modalidades. Isso implica questionar a maneira como o ser se expressa, não apenas em termos de entes individuais (como coisas ou seres humanos), mas na totalidade de suas manifestações possíveis. Enquanto o “sentido de ser” lida com o ser em geral, o “sentido do ser” foca na articulação desse ser no contexto concreto de como os entes se mostram a nós.

A pergunta pelo ser: necessidade e reformulação da questão-do-ser

Em uma primeira aproximação da obra, devemos partir do objeto, dos objetivos e do sentido geral propostos pelo próprio tratado. Na Introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger procurou demonstrar a necessidade, a estrutura e a precedência da questão-do-ser. Sua busca é por um sentido mais originário do que significa ser, por isso começa, já na epígrafe do tratado, utilizando uma passagem do *Sofista* de Platão, na qual este autor constatava um problema acerca do que significa “ente”. Embora estejamos familiarizados com a palavra e a utilizemos cotidianamente, uma indagação acerca do significado do termo nos leva a uma situação de perplexidade, a despeito do que a tradição possa nos dizer sobre ele. Essa perplexidade provém do fato de não termos uma resposta satisfatória do que quer dizer “ente”. Por isso, devemos refazer a pergunta pelo sentido de ser. Outro problema é que sequer nos espantamos com o fato de não sabermos o que quer dizer “ser”, de modo que o passo fundamental para a investigação é, antes de tudo, *fazer despertar para o sentido da pergunta pelo ser*. Assim, estabelece-se que o objetivo do tratado é “A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’” (Heidegger, 2012a, p. 31). Antes de procedermos na procura pela resposta para a pergunta “O que é o ser”, devemos estabelecer, primeiro, o que significa perguntar pelo ser e como podemos fazê-lo.

A investigação de Heidegger parte do argumento de que a pergunta pelo ser teria sido esquecida pela história da filosofia. Embora tenha sido desenvolvida nas interrogações de Platão e Aristóteles, essa pergunta está silente desde então enquanto investigação efetivamente real. O que foi conquistado pela metafísica grega se trivializou e o perguntar pelo ser tornou-se supérfluo. “Ser” é o conceito mais universal e mais vazio e, portanto, é indefinível. Além disso, sequer precisa de uma definição, pois nós o utilizamos todo o tempo, entendemos naturalmente o que com ele queremos dizer. Assim, aquilo que aquietava e movia a filosofia grega passou a ser tomado como auto evidente (Heidegger, 2012a, p. 33).

Heidegger não trata de expor uma análise da história da metafísica que embase seu argumento inicial, mas realiza uma breve refutação de três preconceitos fundamentais que fazem parecer desnecessária a pergunta pelo ser. Contra a alegação de que o ser é o conceito mais universal, pois um entendimento do ser já estaria incluído em tudo que se apreende no ente, Heidegger alega que o ser não delimita uma região suprema do ente, como se ser e ente estivessem articulados na relação gênero e espécie. Ser não é gênero de entes, e a generalidade dos entes não se universaliza até que se atinja a universalidade do ser, como se a multiplicidade dos entes, delimitadas por gêneros e categorias pudesse culminar no ser como categoria mais universal. A relação entre a multiplicidade dos entes, gêneros e categorias com a unidade do ser não foi satisfatoriamente desenvolvida na história da metafísica, e a universalidade a que se atribui ao ser ainda padece de profunda obscuridade (Heidegger, 2012a, p. 35).

Com relação a indefinibilidade do conceito “ser”, que derivaria de sua universalidade suprema, Heidegger afirma que o “ser” apenas não pode ser concebido como ente, não pode ser determinado atribuindo-se a ele entidade². Que ser não possa por definição ser derivado de algum conceito superior ou inferior, não implica que a questão deva ser descartada. Ainda que ser não seja determinado ao modo do ente, pela “definição” da lógica tradicional, deve-se perguntar pelo seu sentido (Heidegger, 2012a, p. 37-39).

Por fim, o fato de utilizarmos constantemente o conceito de “ser” em nossas interações com os entes não significa que tenhamos uma compreensão automática ou óbvia do seu significado. Quando dizemos, por exemplo, “o céu é azul” ou “eu sou alegre”, essas expressões são

² Para entendermos a diferença entre “ser” (*Sein*) e “entes” (*Seiendes*) no pensamento de Heidegger, devemos ter em vista sua ideia de diferença ontológica. É central em sua obra a ideia de que, ao longo da história da filosofia, confundiu-se o ser dos entes com os próprios entes, o que levou ao esquecimento do ser. A ideia de diferença ontológica busca recuperar essa distinção entre aquilo que existe como algo (ente) e aquilo que faz com que algo seja aquilo que é (ser), enfatizando que o ser não pode ser reduzido às suas manifestações concretas nos entes. Para aprofundar o assunto sugere-se consultar o artigo de Nathalia Claro Moreira, “O Esquecimento da diferença ontológica no primeiro início grego: Heidegger e a crítica destrutiva à Ontoteologia” (2024).

facilmente compreendidas por qualquer pessoa, mas isso não implica num entendimento de ser. Em todo comportamento em relação ao ente, faz-se uso de “ser”, mas a expressão é aí entendida sem sua conceituação. Essa mediana possibilidade de entendimento do ser que ocorre no ocupar-se cotidiano com os entes, na verdade, oculta uma falta de entendimento do ser. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser, permanecendo seu sentido encoberto na obscuridade, revela um enigma que existe *a priori*. Assim, se faz premente a repetição da pergunta pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) (Heidegger, 2012a, p. 39).

O Professor Newton Aquiles von Zuben comenta o §1 de *Ser e Tempo* chamando a atenção ao fato de que a possibilidade de esquecimento do ser está inscrita na própria dinâmica do ritmo interno do fenômeno ontológico, compreendida no binômio velamento-desvelamento – as duas possibilidades radicais de manifestação do ser³. O ser pode ser esquecido pois sua manifestação enquanto fenômeno comporta essa possibilidade. Além disso, o sentido de ser só pode ocultar-se ou ser esquecido na história da metafísica porque o ser alternadamente se revela e se oculta em um horizonte do tempo. A questão do ser caiu no esquecimento, segundo Heidegger, porque a noção de ser se tornou pretensamente evidente. Os preconceitos elencados nesse parágrafo foram

³ O binômio velamento-desvelamento o ser relaciona-se diretamente com a ideia de diferença ontológica e, especialmente, com o conceito de verdade como *aletheia* (o sentido literal desse termo é “desvelamento”; ele é composto por “a-“, negação; e “*lethe*”, “esquecimento”). O desvelamento (*Erschlossenheit*) é a base para a compreensão do ser. O *Dasein*, na sua interação com os entes, os desvela, faz com que eles venham a luz. O desvelamento é o pressuposto de toda relação do *Dasein* com os entes. Verdade, para Heidegger, não diz respeito à correção descritiva de proposições, mas envolve o desvelamento dos entes enquanto eles próprios se mostram. Verdade é deixar que um ente seja e se mostre a partir de si mesmo, tal como ele mesmo é. Os entes inicialmente estão ocultos para o *Dasein*, seja porque não foram notados, porque foram notados de maneira errada ou esquecidos. O desocultamento (desvelamento) é o trazer os entes à luz, retirando-os do seu ocultamento inicial e revelando-lhes seu ser. O ser se manifesta e se oculta tanto na experiência humana quanto no curso da história da filosofia. Nesta, o sentido de ser apareceu, até então, de modo incompleto e ambíguo, e por isso pôde ser esquecido e mal compreendido. O processo de ocultamento e revelação é inerente ao próprio ser e se dá no horizonte do tempo, pois o ser está sempre em uma relação com o tempo, revelando-se e velando-se conforme condições históricas e contextuais.

os fios condutores da dissimulação do problema ontológico fundamental, que transformaram em doutrina e dogma as pesquisas e indagações originárias sobre o ser (Zuben, 2011, p. 86).

É nesses termos que Heidegger afirma não apenas que falta uma resposta à pergunta pelo ser, mas que esses preconceitos da história da filosofia a tornaram obscura e sem direção. Assim, se o próprio perguntar pelo ser tornou-se obscuro e carregado de preconceitos, é necessário que seja delimitado, antes de tudo, como podemos perguntar de forma novamente originária pelo ser. Tais reflexões compõem o §2 da obra, no qual ele analisa o que é preciso para *fazer* a pergunta-fundamental de forma transparente, eliminando-se o risco de cairmos novamente nos preconceitos consolidados na tradição.

Ele estabelece que, em geral, todo perguntar é um buscar que tem uma direção prévia a partir do buscado. Esse buscar procura conhecer um ente em seu ser-que e em seu ser-assim. Uma pergunta é composta de três elementos fundamentais: a) *aquilo de que se pergunta* (*Gefragtes*), ou seja, pelo que se pergunta, o que deve ser determinado e conceituado na resposta; b) *aquilo a que se pergunta* (*Befragtes*), aquilo para que dirigimos a pergunta; c) *aquilo que se pergunta* (*Erfragtes*), aquilo ao que se dirige propriamente a pergunta, em que o perguntar atinge sua meta. Além disso, toda pergunta é feita por alguém, (d) o *perguntante* (*Frager*). Para perguntar de forma explícita, deve-se tornar o perguntar transparente para si mesmo, tornando transparente todos os caracteres da pergunta (Heidegger, 2012a, p. 41).

Toda pergunta já parte de uma direção prévia dada pelo que é buscado, pois só assim se torna possível perguntar sobre algo. Na pergunta pelo sentido do ser em geral, partimos de um entendimento-do-ser no qual sempre nos movemos, isso significa que, de algum modo, o sentido de ser (*Sinn von Sein*) já está disponível para nós, ainda que não esteja formulado como conceito. “Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato” (Heidegger, 2012a, p. 41).

Na pergunta pelo sentido de ser, *aquilo de que se pergunta* (*Gefragtes*) é o ser, aquilo que determina o ente como ente, a partir do qual

o ente é entendido. Não se trata de perguntar pela história de determinado ente, procurando estabelecer a origem de um ente específico. O ser difere do ente, não é ele mesmo um ente. O ser, enquanto *aquilo de que se pergunta* exige uma maneira-de-se-mostrar própria, distinta da descoberta do ente. Por isso, *aquilo que se pergunta* (*Erfragtes*), o sentido de ser, requer também uma conceituação própria, distinta dos conceitos que determinam o significado dos entes (Heidegger, 2012a, p. 43).

Como ser significa ser de um ente, *aquilo a que se pergunta* (*Befragtes*) na questão do ser é o ente ele mesmo. Interroga-se o ente a respeito de seu ser. Para que se possa chegar ao ser do ente, deve-se, antes, poder acessar o ente como ele é em si mesmo. Exige-se, portanto, a conquista prévia do correto modo-de-acesso ao ente (Heidegger, 2012a, p. 45).

Assim, se chega à questão de qual ente deve ser tomado na busca da resposta pelo sentido do ser em geral, em qual ente o sentido de ser deve ser colhido, qual é o ente exemplar e qual a sua precedência frente aos outros entes.

Foi estabelecido que a pergunta pelo ser deve ser feita de modo transparente, o que para Heidegger significa que a sua elaboração deve contemplar a explicação “Dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente” (Heidegger, 2012a, p. 45). Segundo ele, olhar para, entender e conceituar, escolher e aceder a são constitutivos do perguntar (*Frage*) e também modos de ser de um ente específico, do perguntante da questão do ser, esse ente que nós somos, *Dasein*. Assim, elaborar a questão do ser comprehende, antes, tornar transparente o ente perguntante em seu ser, pois é constitutivo de seu ser esse perguntar mesmo. O perguntar pelo ser é um modo-de-ser do *Dasein*, o perguntador (*Frager*), e é também essencialmente determinado por aquilo que se pergunta – o ser (*Gefragtes*). Portanto, conclui: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) exige uma

adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (Heidegger, 2012a, p. 47).

É assim que Heidegger explica o movimento de iniciar a investigação acerca da questão do ser em geral pela investigação do ser de um ente específico, o ente que tem como possibilidade-de-ser o perguntar pelo ser.

Primazia ôntico-ontológica do *Dasein* como aquilo a que se pergunta (*Befragtes*)

O *Dasein* é onticamente assinalado pelo fato de ter sempre em jogo, no seu ser, o *ser ele mesmo*. Nessa constituição-de-ser, o *Dasein* tem, por seu ser, uma relação-de-ser com esse ser. Isso quer dizer que, no existir factual do homem, está sempre em jogo para si o seu ser, e pertence à constituição do seu ser essa relação-de-ser com seu próprio ser. Assim, Heidegger diz que é próprio desse ente, desde o seu ser, o estar aberto para ele mesmo, e entender-se com o seu ser. Esse entendimento-do-ser não se refere apenas ao seu próprio ser, mas ao ser em seu todo. É uma determinidade-do-ser do *Dasein*, de modo que o caráter de onticamente assinalado desse ente implica que ele é ontológico (Heidegger, 2012a, p. 59).

O modo de ser em relação ao qual o *Dasein* sempre se comporta é denominado por Heidegger *existência* (*Existenz*). O ser desse ente não pode ser determinado a partir da indicação de uma essência ou de um conteúdo fixo. Seu ser se determina, na verdade, pelo fato de que esse ente sempre é cada vez seu ser como seu. Heidegger designa o ente humano como *Dasein*, termo que indica uma pura expressão-de-ser (Heidegger, 2012a, p. 59-61).

Isso significa que pertence ao ser do *Dasein* o *existir* tendo sempre em jogo seu ser. Ao ser desse ente pertence o ser entregue a si mesmo, para ser o ente que ele mesmo é. Esse ente entende-se a si mesmo enquanto possibilidades de ser si mesmo ou de não ser si mesmo, e decide

sua existência cada vez ao apropriar-se, ou não, dessas possibilidades. O *Dasein* é pura expressão-de-ser porque expressa sempre um modo-de-ser em sua existência fática. Seu ser se determina pela *existência*, que é o concretizar das suas possibilidades de ser ele mesmo. Seu ser se determina, então, pelas possibilidades, pela indeterminação e pela existência⁴.

Para Heidegger, como o *Dasein* é determinado pela existência, sua análise ontológica requer anteriormente uma vista prévia da *existenciariade*⁵, assim chamada a constituição-de-ser desse ente que existe. Entretanto, e esse ponto é fundamental, na ideia de constituição-de-ser já reside a ideia de ser em geral, de modo que a analítica do *Dasein* só pode ser executada depois da prévia elaboração da pergunta pelo sentido do ser em geral (Heidegger, 2012a, p. 61). Ou seja, se na *existenciariade* do *Dasein* já está pressuposta a ideia de ser em geral, a analítica ontológica desse ente só pode ser realizada depois de formulada a questão-do-ser, a pergunta pelo sentido do ser em geral.

Assim, o *Dasein* pode ser visto em sua primazia ôntica e ontológica frente aos outros entes. A primazia ôntica deriva do fato desse ente ser determinado em seu ser pela existência, enquanto a primazia ontológica provém do fato de que o *Dasein* é em si mesmo ontológico. Ele possui um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*, por isso tem uma primazia ôntico-ontológica, sendo essa a condição de possibilidade de todas as ontologias (Heidegger, 2012a, p. 63).

⁴ Tanto por isso, alguns intérpretes optam pela tradução literal de *Dasein* como *ser-aí*, já que em português o termo também expressa o fato de que o ente humano “é-aí”, é algo que se mostra enquanto é (ser) faticamente (aí), sem adicionar ao termo qualquer determinação de essência não pretendida por Heidegger, mas apontando para o fato de que esse ente tem sua existência vinculada a uma situação fática.

⁵ Fausto Castilho, em sua tradução de “Ser e Tempo”, opta por traduzir *existenzial* por existenciário, e *existenziell* por existencial. *Existenzial*, explica Inwood (2002, p. 59-60), aplica-se às estruturas ontológicas da existência, suas características essenciais. Esse termo substitui o conceito aristotélico de categoria, cuja aplicação ao *Dasein* Heidegger recusa dado que esse ente possui um modo-de-ser diferente dos demais entes. Já o termo *existenziell* aplica-se ao leque de possibilidades aberto para o *Dasein*, a compreensão que delas possui e as escolhas e recusas que faz entre elas. A distinção entre existenciário e existencial é, portanto, análoga a distinção entre ontológico e ôntico.

Por essa conjugação das primazias ôntica e ontológica, o *Dasein* desponta como ente que reúne em si todas as possibilidades ontológicas, e por isso deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado na busca da resolução da questão-do-ser. O *Dasein* é o único ente para o qual a questão do ser se coloca, e essa colocação advém de sua própria constituição-de-ser. O privilégio desse ente como ente a ser investigado na questão do ser repousa no fato de que ele é ontológico. Em todos os comportamentos juntos aos entes do mundo e a si mesmo, o *Dasein* age a partir de um entendimento prévio sobre o ser, numa relação prévia com o ser. Trata-se do ente em cujo ser concerne ao ser.

O caráter ontológico do *Dasein* não depende da tarefa da elaboração teórica e conceitual da compreensão do ser. Ainda que esse ente não realize uma ontologia propriamente dita, ele se move sempre em uma compreensão prévia do ser. Por isso, a questão sobre o ser só pode ser respondida a partir da perspectiva do próprio *Dasein*, de sua própria compreensão do ser. Esse ente é o único capaz de refletir sobre sua própria existência, o que significa existir de forma reflexiva em relação ao seu ser. Perguntar filosoficamente é uma das possibilidades de ser do *Dasein*, uma possibilidade que abre o campo da existenciaridade da existência. Ao investigar essa existenciaridade e refletir sobre si mesmo como um ente que, em seu ser, carrega uma indeterminação manifesta como existir para possibilidades de ser, ele traz à tona a questão ontológica. Para esse ser, o sentido do ser já está sempre disponível em uma compreensão prévia, e é somente para ele que se abre a possibilidade de refletir sobre o ser.

Vimos acima, na análise dos elementos da questão-do-ser, que ficou estabelecido como requisito para se alcançar o ser do ente a conquista prévia do correto modo-de-acesso ao ente interrogado (*Befragtes*). Para se chegar ao ser do ente, devemos primeiro esclarecer o ente como ele é em si mesmo.

Assim, na questão do ser, se o *Dasein* é o ente a ser questionado, é também o ente que deve ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia para que o perguntar pelo ser se faça de modo transparente. Daí desponta a analítica ontológica do *Dasein* como a ontologia fundamental

que deve ser previamente realizada na questão do ser, uma vez que o *Dasein*, enquanto ente que comprehende ser, tem a função de ente que deve ser prévia e fundamentalmente perguntável em seu ser. O *Dasein* é o ente que tem em seu ser relação com aquilo de que se pergunta (*Gefragtes*), o ser. A questão do ser é, então, a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein*, esse ente que, por seu ser, sempre se comporta em relação ao ser. A questão-do-ser é, portanto, uma radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser do *Dasein* (Heidegger, 2012a, p. 65-67).

A dupla tarefa revelada pela questão-do-ser

A formulação da pergunta pelo sentido de ser revelou a necessidade de realização de duas tarefas prévias. Acima vimos como Heidegger concluiu que o ente a ser investigado na questão-do-ser é o *Dasein*, e que o correto modo de acesso a esse ente é a analítica existencial, ou analítica ontológica do *Dasein*. A segunda tarefa diz respeito à destruição da história da ontologia, ou destruição da metafísica, descrita por Heidegger no §6 do tratado.

A parte publicada de *Ser e Tempo* compreende a realização da analítica existencial⁶. Antes que possamos avançar para a discussão do método utilizado por Heidegger na realização dessa tarefa, devemos nos atentar a uma pergunta ainda não respondida: como a análise ontológica do *Dasein* permitirá que alcancemos o sentido do ser em geral?

No §5 do tratado, Heidegger procurará explicar como a analítica existencial promove a liberação do horizonte de interpretação do sentido do ser em geral, ou como a análise do modo de ser desse ente assegura um modo de acesso ao sentido de ser.

A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* não implica que esse

⁶ Mas realizada de forma incompleta, já que não apresenta a Seção 3, da Parte I (*Tempo e Ser*), conforme esboçado no final do §8.

ente seja imediatamente apreensível nem que seu modo-de-ser se dê imediatamente. Que nós mesmos sejamos *Dasein* não significa que tenhamos um conhecimento ontológico sobre ele. Que ele tenha um entendimento pré-ontológico sobre o ser não significa que daí possamos extraír um fio-condutor adequado para a investigação da questão-do-ser, nem que desse entendimento resulta por necessidade uma reflexão teórica ontológica. O *Dasein* tende a entender seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele sempre se comporta de modo constante, o “mundo”. Existe no *Dasein* e no seu entendimento-do-ser uma reverberação ontológica do seu entendimento-de-mundo sobre a interpretação-do-*Dasein*. A precedência ôntico-ontológica do *Dasein*, sua existência (*existenz*) e seu caráter ontológico, acabam por resultar no encobrimento de sua própria constituição-de-ser (Heidegger, 2012, p. 71).

O *Dasein* possui esse modo-de-ser *existência*, segundo o qual seu entendimento-do-ser se elabora e desfaz. Uma interpretação efetivamente originária desse ente deve ser conduzida ao nível existenciário, e não apenas existencial (Heidegger, 2012, p. 73).

Estabelecendo-se a analítica do *Dasein* enquanto tarefa prévia da questão-do-ser, o modo de investigação e acesso a esse ente que deve ser investigado primeiro se torna uma questão fundamental. Heidegger recusa expressamente a aplicação ao *Dasein* de qualquer ideia dogmática de ser e realidade efetiva, bem como categorias previamente delineadas. Sua perspectiva filosófica impõe como “requisito metodológico” que o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação desse ente devem ser escolhidos, segundo ele, de forma que seja possível que esse ente se mostre em si mesmo a partir de si mesmo, mostrando-se como ele é “*De pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade*” (Heidegger, 2012a, p. 73, grifos do autor). As estruturas colhidas nessa mediana cotidianidade devem ser essenciais, persistentes em cada modulação do modo-de-ser do *Dasein* factual e determinantes do seu ser. É nessa constituição-fundamental cotidiana do *Dasein*, que se mostra por si mesma, que deve ser ressaltado, ainda provisoriamente, o ser desse ente (Heidegger, 2012a, p. 73).

Segundo Heidegger, a analítica do *Dasein* empreendida nesses moldes orientar-se-ia inteiramente para a questão-do-ser. Não está entre os objetivos da analítica existencial que ela constitua uma ontologia completa desse ente. Seu caráter é fragmentário e provisório. Sua busca é por mostrar o ser desse ente, não por interpretar o seu sentido, seu objetivo prático é realizar apenas a liberação do horizonte no qual essa interpretação poderá ocorrer. Depois de alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do *Dasein* deve ser repetida sobre uma base propriamente ontológica superior (Heidegger, 2012a, p. 73-75).

É a *temporalidade* o que Heidegger estabelece, ainda de modo provisório, como o sentido do ser (*Sinn des Seins*) do *Dasein*. Realizada a analítica preparatória do *Dasein*, compreendida na Primeira Seção da obra, será necessário se confirmar essa prova, com a interpretação das estruturas desse ente como modos de temporalidade. Essa tarefa será empreendida na Segunda Seção e, para Heidegger, essa interpretação do ser do *Dasein* como temporalidade é o terreno que abre a possibilidade da resposta à pergunta pelo sentido do ser em geral, que seria apresentada na Secção 3, mas essa jamais foi escrita pois tal projeto foi abandonado (Heidegger, 2012a, p. 75).

Fica fixada assim a primeira tarefa na elaboração da questão-do-ser: a realização da analítica existencial que, nesses moldes, dará o horizonte de interpretação do sentido do ser em geral.

A segunda tarefa vem explicitada no §6 da obra, e consiste na *destruição da história da ontologia*. Heidegger quer com isso dizer que a questão-do-ser demanda que sejam recuperadas as experiências originárias através das quais foram elaboradas as primeiras determinações do ser, para que essa questão possa obter a transparência de sua própria história, desempedrando a tradição empedernida e superando os encobrimentos que dela resultaram (Heidegger, 2012a, p. 87).

A necessidade dessa tarefa é explicitada pela própria constituição do *Dasein*. Esse ente é, em sua facticidade, marcado pela historicidade. Ele é cada vez “Como já era e ‘o que’ já era”, é seu passado, ainda que assim não se perceba, em seu ser o *Dasein* é seu passado, gestando seu futuro no

passado que desliza atrás de si. Em seu modo-de-ser e entendimento-de-ser que lhe é próprio, esse ente participa de uma interpretação de si que lhe sobrevém e lhe acresce, entendendo-se assim imediata e constantemente. É esse entendimento que abre e regula as possibilidades de ser do *Dasein* em seu presente, de modo que seu passado não apenas repousa atrás de si, mas o precede em seu vir-a-ser (Heidegger, 2012a, p. 81).

Essa historicidade pode permanecer oculta ou ser desvelada pelo *Dasein*, tornando-se assim objeto de reflexão e cultivo. Ele pode atentar-se para a tradição, conservando-a e investigando-a, abrindo-se para o que ela transmite e como o transmite. Se o *Dasein* assume uma postura reflexiva existencial, abrindo-se para a possibilidade de ser de questionar sua existência e perguntar pelo sentido da própria existenciariedade, nesse perguntar, ele atenta-se para sua própria historicidade, percebendo inevitavelmente que perguntar pelo ser caracteriza-se propriamente pela historicidade (Heidegger, 2012a, p. 83).

Para que essa fundamentação possa se fazer mais clara, é preciso adiantar as conclusões da primeira parte do Tratado. Assim, Heidegger afirma que a interpretação preparatória das estruturas fundamentais do *Dasein* quanto ao seu modo-de-ser imediato e mediano, modo em que esse ente se faz também histórico, deixa manifesto que ele não só tem a propensão de cair (*verfallen*) no mundo em que ele é, para se interpretar a partir do que é pelo mundo refletido, mas também de decair dentro de sua tradição. A tradição lhe subtrai a conduta do perguntar e escolher, influindo no seu entendimento e seu possível desenvolvimento, o entendimento ontológico. Assim, a tradição domina e encobre o que ela própria transmite, ela erradica do *Dasein* sua historicidade, de modo que ele perde o entendimento das condições que possibilitam um retorno positivo ao passado. O legado da tradição acaba por converter-se em um poder-ser-entendido-por-si-mesmo (*Selbstverständlichkeit*⁷), desconexo com as fontes originárias a partir das quais os conceitos e categorias foram

⁷ Expressão de conotação pejorativa, a indicar algo que é evidente por si mesmo, mas sem que seus fundamentos sejam efetivamente conhecidos.

construídos, sendo suas origens esquecidas. Para Heidegger, a ontologia grega determina a conceituação da filosofia, mas essa ontologia decaiu na tradição e degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo (Heidegger, 2012a, p. 83-87).

Assim, Heidegger enuncia a necessidade de que se revise criticamente a tradição da metafísica. A compreensão que o *Dasein* tem de si, devido à sua historicidade e aspectos ontológicos de abertura para o ser, implica na influência da tradição em suas reflexões. Uma vez que a tradição teria decaído em um esquecimento do sentido original das reflexões sobre o ser, que orientam a história da ontologia, cabe a tarefa de, para refletir de forma transparente sobre a questão do ser, reapropriar-se dessas experiências originárias.

A “destruição” da história da ontologia, Heidegger não entende como mera relativização de pontos-de-vista ontológicos históricos, tampouco como o dever de se desfazer da tradição ontológica. Trata-se, na realidade, de circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, em seus limites dados pela respectiva formulação-da-pergunta e delimitação dos campos de investigação. Essa destruição não visa uma negativa do passado, mas o próprio presente, com seu modo de tratar a história da filosofia (Heidegger, 2012a, p. 89).

Heidegger coloca como objetivo dessa destruição as mesmas metas estabelecidas para o tratado, ou seja, a elaboração de princípio da questão-do-ser. Assim, atento aos aspectos positivos dessa destruição, deve-se questionar *se* e *como*, na história da ontologia, a interpretação do ser foiposta em conexão com a questão do tempo, e se a temporalidade foi para isso devidamente elaborada (Heidegger, 2012a, p. 91).

A tarefa da destruição da história da metafísica não foi realizada por Heidegger como inicialmente planejada. Em *Ser e Tempo* ele aponta alguns passos a serem desenvolvidos ao realizar essa tarefa, que também podem ser vistos no §8, que apresenta o índice pretendido para todo o tratado, inclusive a parte que não foi realizada.

Inicialmente, Heidegger planeja um diálogo com Kant, que teria sido o primeiro e único a perfazer parte do caminho investigativo na

direção da temporalidade (Heidegger, 2012a, p. 89), de modo que deveria ser realizada uma interpretação do esquematismo e da doutrina kantiana do tempo tendo em vista a questão-do-ser⁸. O passo seguinte na destruição positiva da história da ontologia seria a elaboração dos fundamentos ontológicos inexpressos do *cogito sum*, já que Descartes teria omitido a questão-do-ser em geral, e o ser certo e absoluto do *cogito* serviu para desobrigá-lo de perguntar pelo sentido desse ente (Heidegger, 2012a, p. 91-93)⁹.

A destruição levaria ainda ao questionamento do sentido e dos limites da ontologia antiga, a partir da orientação pela questão-do-ser. Seria necessário interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da temporalidade. O que se perceberia desse exercício é que a antiga interpretação do ente se orienta pelo mundo/natureza, conquistando o entendimento do ser a partir do tempo. O ente seria aí apreendido em seu ser como “presença”, em referência ao modo “presente” do tempo. A elaboração da questão-do-ser através da interpretação temporal dos fundamentos da ontologia antiga conduziria a interpretação do tratado aristotélico sobre o tempo, texto que não só caracterizaria a base e os limites da ciência antiga do ser, como determinaria essencialmente toda concepção posterior desse debate¹⁰ (Heidegger, 2012a, p. 95-97).

⁸ O projeto que Heidegger elabora na Introdução de *Ser e Tempo* foi posteriormente abandonado. O §8 apresenta o índice de todo o tratado, contemplando, além da Seção III da Parte I, as três partes que comporiam a Parte II. A análise do esquematismo kantiano e do tempo como degrau prévio de uma problemática seria a primeira seção dessa segunda parte. Embora esse texto não tenha sido escrito, Heidegger apresenta um diálogo com a doutrina kantiana com vistas à crítica da metafísica e a questão-do-ser em *Kant e o Problema da Metafísica* (2019) (GA 3).

⁹ A análise crítica do pensamento de Descartes seria realizada na Seção II da Parte II do tratado. Nos §§18-22 de *Ser e Tempo* Heidegger aprofunda o diálogo com a doutrina cartesiana, sobretudo através da análise da espacialidade do mundo e do *Dasein* diante da noção de *res extensa*, mas não chega a elaborar de forma completa e sistemática o que havia sido previsto em ST.

¹⁰ Essa análise do tempo presente como fundamento da ontologia tradicional seria realizada na Seção III, da Parte II de *Ser e Tempo*, cujo título seria “O tratado de Aristóteles sobre o tempo como discriminante da base fenomênica e dos limites da ontologia antiga” conforme

Dados esses apontamentos dirigentes, Heidegger conclui que a destruição da tradição ontológica é requisito para que a questão-do-ser seja concretizada. A própria destruição faria prova da necessidade imprescindível da recolocação da pergunta pelo sentido de ser (Heidegger, 2012a, p. 99).

O “Método” Fenomenológico e a Fenomenologia Hermenêutica do *Dasein*

O conjunto da obra de Heidegger tem como fio condutor e unificador a necessidade de reexame da questão do sentido do ser em geral, bem como da questão da unidade do sentido do ser na multiplicidade de suas acepções. Em *Ser e Tempo*, uma das primeiras etapas de seu trabalho consiste justamente em enfrentar o problema de que a pesquisa ontológica carece de um modo de acesso ao seu objeto que possibilite esclarecer tanto o sentido do ser dos entes, como o sentido do ser em geral (Zuben, 2011, p. 86-88).

No §7 Heidegger traz de modo sintético o resultado dos seus anos de trabalho com Edmund Husserl. A discussão se esquiva do debate com a tradição fenomenológica e foca apenas em apresentar as concepções de Heidegger de fenomenologia e método fenomenológico¹¹.

A fenomenologia é um passo fundamental para a filosofia de Heidegger, pois o que ele entende como fenomenologia diz respeito à tarefa de conquistar o objeto próprio da filosofia e colocar de forma mais fundamental a pergunta pelo objeto da filosofia. Se a questão-do-ser não

indicado no §8. Embora essa parte não tenha sido escrita, Heidegger dedica alguns parágrafos da Parte II de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2012b) (GA 24) ao tema, realizando ali parcialmente essa tarefa.

¹¹ Para uma análise aprofundada de como a fenomenologia hermenêutica de Heidegger difere da fenomenologia de Husserl, recomendamos a consulta à dissertação Mestrado de Vicente Azevedo de Arruda Sampaio intitulada *Em Busca do Conceito de Fenomenologia Hermenêutica: Estudo para a Compreensão do Método no Projeto Ser e Tempo* (2005).

pode ser colocada a partir de uma concepção prévia do ser, sob pena de sucumbir aos preconceitos metafísicos cristalizados na tradição, deve-se retornar ao ser ele mesmo. Não dispondo de um aparato conceitual que torne segura a realização dessa tarefa, deve-se investigar o ser do ente que comprehende ser, pois isso é o que de alguma maneira permitirá o acesso ao ser. Em Husserl, o “retorno às coisas mesmas” nada tem a ver com as coisas do mundo, pois “as coisas” têm o sentido daquilo que está em jogo, daquilo que está em questão por si mesmo e desde si mesmo, se impondo ao pensamento como questão. Afirmar que a pergunta primeira e principal da filosofia é a pergunta pelo ser em geral, não diz, efetivamente, nada sobre o que é o ser. O que move a analítica existencial é a tentativa de compreender o que afinal de contas é a coisa mesma no que diz respeito ao ser, ou seja, qual o fenômeno em que o ser ele mesmo se mostra.

O “método” da investigação do tratado é o fenomenológico hermenêutico, mas método, aqui, não significa um conjunto de critérios que assegurem a objetividade da investigação, trata-se, em verdade, de um modo de proceder, de uma atitude, de uma possibilidade de ser dessa investigação fenomenológica. Completamente distante de uma metodologia científica, uma série de regras, princípios ou parâmetros aplicáveis aos objetos de estudo, o método fenomenológico de Heidegger é um modo de tratar o ser que procura deixá-lo revelar-se por si mesmo, sem os vícios da tradição metafísica.

Entendendo a fenomenologia como um conceito-de-método, Heidegger arroga para si um modo de pensar em que o ser do ente poderia se mostrar a si mesmo como algo que por si mesmo e em si mesmo se mostra. A fenomenologia é, para ele, um “como” na determinação do conteúdo dos objetos científicos que procura sempre confrontar as coisas elas mesmas (Heidegger, 2012a, p. 99-101).

No §7 Heidegger expõe um “conceito prévio de fenomenologia”, exercício que ele inicia pela análise da palavra em suas raízes gregas. Fenomenologia é uma expressão proveniente do grego, composta pela união de *φαίνομενον* (*phainomenon*/fenômeno) e *λόγος* (*logos*/discurso). Através de uma análise reconstrutiva do sentido

dessas palavras, Heidegger apresentará sucintamente seu conceito prévio, que explica o modo de condução das tarefas do tratado.

Para os gregos, os fenômenos são aquilo que está à luz do dia, que pode ser posto em claro, aquilo que se identifica como o ente ($\tau\alpha\circ\nu\tau\alpha$) (Heidegger, 2012a, p. 103). $\varphiai\nu\mu\epsilon\nu\nu\nu$, explica Heidegger, indicaria “o-que-se-mostra-em-si-mesmo”, o manifesto, tendo raízes linguísticas que abarcam “o que se mostra”, “o se-mostrante”, “o manifesto”, “trazer à luz do dia”, “pôr em claro”. O termo indica um modo assinalado, específico, de algo vir ao encontro, remetendo principalmente ao *mostrar-se*. Essa descrição, observa o autor, compõe apenas um conceito formal de fenômeno, uma vez que deixa indeterminado o ente que vem ao encontro como fenômeno, o ente que de fato se mostra ou vem à luz, e deixa também em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter-de-ser do ente (Heidegger, 2012a, p. 111).

Um ente pode se manifestar de várias maneiras, e o que ele manifesta tem relação direta com o modo em que ele é abordado. Um ente pode, até mostrar-se como aquilo que ele próprio não é. Assim, o fenômeno pode designar tanto aquilo que em si mesmo se mostra, quanto às maneiras como se mostra, segundo o modo de dirigir-se a ele. As diversas maneiras possíveis de mostrar-se do fenômeno designam a *aparência*, que permite a dissimulação e ocultação da verdade do ente. Mas, mesmo se o fenômeno é percebido na mera aparência, há aí um mostrar-se, bem como a possibilidade do mostrar-se em si mesmo, tal como ele de fato o é. Assim, Heidegger define o sentido vulgar de fenômeno como o ente enquanto no seu manifestar-se deste ou daquele modo, e o sentido fenomenológico de fenômeno, referindo-se ao que está velado na manifestação dos entes, o que não se tematiza de pronto na experiência do existente e, por isso, deve ser desvelado pela fenomenologia (Zuben, 2011, p. 94).

Quanto a $\lambda\circ\nu\circ\circ\zeta$, seu sentido corrente é de razão, juízo, conceito, definição, fundamento ou relação, mas seu significado-fundamental

seria *discurso*, explica Heidegger. O *logos*, no sentido primitivo principal, tem o sentido de *apophainesthai*, que significa fazer ver aquilo sobre o qual se discorre, ou discurso manifestador do fenômeno. Significa, portanto, “Tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso” (Heidegger, 2012a, p. 113). O *logos* é, assim, aquilo que faz ver algo, faz ver aquilo sobre o que se discorre. Enquanto mostra ou faz ver algo como algo, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso. Verdade não diz respeito, aqui, à concordância do juízo ou proposição com a coisa. O ser-verdadeiro do *logos* é *desvelamento*, o que significa tirar o ente de que se fala do seu encobrimento, descobrindo-o, deixando-o descoberto. Já o ser-falso do *logos* significa enganar, encobrir, fazer ver algo como algo que ele não é (Heidegger, 2012a, p. 115).

Se o *logos* é discurso que torna manifesto, que faz ver algo sobre o que se discorre, o fenômeno é justamente o objeto desse discurso, é o que se manifesta no discurso. *Phainomenon*, reconduzido ao verbo *phainesthai* (mostrar-se) e a raiz *pha* ou *pho* (luz), designa *aquilo que em si mesmo se mostra* (Zuben, 2011, p. 93).

A interpretação de “fenômeno” e “*logos*” faz perceber, então, uma relação interna do significado desses termos. Conjugando os resultados da análise das raízes gregas dos termos, Heidegger afirma que “fenomenologia” significa, no seu sentido formal, “Fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 2012a, p. 119).

Nessa configuração a fenomenologia é um conceito-de-método que se afasta de toda determinação não-demonstrativa. A descrição do seu objeto, segundo Heidegger, só pode ser fixada a partir da própria coisa a descrever. Ou seja, o sentido específico do *logos*, do discurso que põe a descoberto o fenômeno, só se determina a partir do modo-de- vir-de-encontro-próprio-do-fenômeno (Heidegger, 2012, p. 121). Assim, não se trata de elencar critérios para que um fenômeno possa a partir deles ser visto em seu ser, mas de deixar aberta a possibilidade de o fenômeno mostrar-se por si mesmo desde o seu modo de vir a nós.

Se esse “conceito formal de fenomenologia” não diz ainda o que se faz ver a partir de si mesmo, cabe o questionamento por esse objeto que aparece como “fenômeno” da fenomenologia. Para Heidegger, trata-se

[...] do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento (Heidegger, 2012a, p. 121, grifos do autor).

Isso que permanece encoberto, volta a se encobrir ou se mostra sob disfarce, explica Heidegger, não é um ente qualquer, mas *o próprio ser do ente*. Lembremo-nos de que o ente, enquanto aquilo que está no mundo e se apresenta para nós, não nos permite o acesso de pronto ao seu ser. O ser permanece oculto no ente, não como algo que está atrás dele, mas que o determina propriamente como o ente que é, que o desvela como ente mas se oculta nesse desvelar.

A fenomenologia é, nesses termos estabelecidos por Heidegger, o “Modo-de-acesso ao que se deve tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa”. O conceito fenomenológico de fenomenologia aponta para o ser em geral, o ser do ente, seu sentido e seus modos de se apresentar. A fenomenologia, assim concebida por Heidegger, tem não apenas uma relação direta e intrínseca com a ontologia, mas é mesmo a sua condição de possibilidade (Heidegger, 2012a, p. 122-123).

Conforme vimos acima, a questão-do-ser e de como acessá-lo conduz primeiro para a analítica existencial, a investigação do ente que pergunta pelo ser, a analítica do *Dasein*. Heidegger mostra que dessa investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a *interpretação*. O *interpretar* é o caráter do *logos* da fenomenologia do *Dasein*. É pela interpretação que se anunciam ao entendimento-de-ser inerente ao *Dasein* o sentido de ser próprio (*Sinn von Sein*) e as estruturas fundamentais de seu próprio ser (Heidegger, 2012a, p. 125-127).

Assim, a fenomenologia do *Dasein*, o modo de proceder da

investigação preliminar acerca do ser do ente que pergunta pelo ser, é uma *hermenêutica*. A essa palavra se pode atribuir diversos significados ao longo da história, mas Heidegger delimita três sentidos fundamentais aplicáveis a fenomenologia hermenêutica do *Dasein*: a) hermenêutica no sentido originário, que designa a tarefa da interpretação; b) hermenêutica enquanto “hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica, dado que a descoberta do sentido-do-ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* constituem o horizonte de toda pesquisa ontológica; c) hermenêutica no sentido *primário*, enquanto analítica da existencialidade da existência, dado que a interpretação do ser do *Dasein* compreende a interpretação desse ente como existência (Heidegger, 2012a, p. 127).

Assim, Heidegger estabelece a ontologia e a fenomenologia não como disciplinas filosóficas, mas como a própria filosofia em si mesma, dada em seu objeto e modo-de-tratamento. O objeto primeiro da filosofia é o ser em geral, enquanto a forma de conduzir-se frente a ele é a fenomenologia, cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, que se traduz na analítica da *existência* (Heidegger, 2012a, p. 129).

Uma das dificuldades na leitura de *Ser e Tempo* consiste justamente em identificar, no decorrer da obra, como isso que é estabelecido no §7 incide na descrição das características e estruturas ônticas e ontológicas do *Dasein*. Nessa sutileza repousa a profundidade da fundamentação dos resultados da obra. Investigando o método fenomenológico em *Ser e Tempo*, o Professor Newton Aquiles von Zuben afirma que ele aparece aí como um método de *explicitação ontológica*. Trata-se de explicitar os caracteres ontológicos daquilo que se investiga. Essa possibilidade se funda no aspecto ontológico do próprio *Dasein*. É por existir sempre já no homem uma compreensão implícita de ser que se pode proceder a explicitação ontológica acerca das coisas. Se faz parte do *Dasein* possuir uma compreensão pré-ontológica do ser, a correta interpretação disso que se comprehende antecipadamente é o que produz o saber teórico sobre o ser – ontologia (Zuben, 2011, p. 96).

Ao analisarmos a escolha do *Dasein* como ente a ser investigado

na pergunta pelo ser, vimos que esse ente é escolhido justamente por ter como sua marca essencial uma compreensão de ser, ainda que essa compreensão não tenha desde sempre a forma da reflexão ontológica. O *Dasein* é o único ente para o qual a questão do ser se coloca, e essa colocação advém de sua própria constituição-de-ser. Refletir sobre as coisas do mundo e sobre a sua própria existência são comportamentos típicos desse ente que é aberto para o ser. Como existente, o homem está desde sempre aberto ao questionamento do ser das coisas, sobre a sua própria existência e sobre o mundo. Nessa tendência-destino do homem se identifica seu aspecto ontológico, sua abertura para o ser. Em todos os comportamentos junto aos entes do mundo e a si mesmo, o *Dasein* age a partir de um entendimento prévio sobre o ser, numa relação prévia com o ser.

Se o *Dasein* está sempre imerso em alguma compreensão de ser, determinada pelo seu próprio existir fático, ele só poderá retirar o ser do esquecimento *interpretando* o que ele próprio já comprehende de alguma forma acerca de ser. É por essa razão que Heidegger elege a analítica existencial do *Dasein* como via de acesso adequada ao tratamento da questão do ser. A ontologia fundamental é uma *fenomenologia hermenêutica* no sentido de interpretação e decifragem da compreensão contida na existência fática do homem (Zuben, 2011, p. 97).

É isso que Heidegger quer dizer quando afirma que

o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O λόγος [logos] da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν [hermeneuein/interpretar], pelo qual se *anunciam* ao entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação (Heidegger, 2012a, p. 127, grifos do autor).

É por ser elemento essencial do *Dasein* esse entendimento-do-ser, que Heidegger afirma que o sentido de ser próprio e as estruturas-

fundamentais do próprio ser do *Dasein* a ele se *anunciam*. A fenomenologia do *Dasein* é, fundamentalmente, a interpretação da compreensão pré-ontológica que o *Dasein* tem de si mesmo. Trata-se, em última instância, de uma interpretação acerca desse ente. Interpretação essa que não pede pelo estabelecimento de uma crítica transcendental acerca do alcance de seu conhecimento, nem depende da fixação prévia de parâmetros de objetividade e racionalidade. Ela se funda no entendimento que o próprio *Dasein* já sempre tem sobre si mesmo. O sentido de seu próprio ser e as estruturas- fundamentais do seu ser a ele sempre se *anunciam* pois lhe é inerente uma compreensão pré-ontológica do mundo. A interpretação desse sentido e dessas estruturas é a explicitação e reflexão sobre esse entendimento prévio. A fenomenologia hermenêutica não pretende a fixação de conceitos rígidos ou fundamentos primeiros, ela pretende descrever e demonstrar o sentido daquilo que toma como objeto, conforme os objetos se lhe aparecerem. A descrição das estruturas ontológicas do *Dasein*, ao modo da fenomenologia hermenêutica, é uma interpretação dos aspectos ontológicos que se colhe na visada do *Dasein* por quem o investiga.

O modo-de-acesso e o modo-de-interpretação do objeto da investigação, segundo Heidegger, foram escolhidos de forma a que o *Dasein* possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo, como ele é de pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade. É na cotidianidade mediana, no modo como *Dasein* se apresenta de pronto e no mais das vezes, que devem ser colhidas as estruturas essenciais desse ente, persistentes em cada modo-de-ser factual, como determinantes-de-ser. Isso significa que é interpretando o ente humano tal como ele se apresenta a nós, no seu existir cotidiano, que identificaremos suas estruturas ontológicas. A fenomenologia hermenêutica não pretende fixar conceitos, mas *provisoriamente* pôr em relevo o ser do *Dasein* com referência à constituição-fundamental da sua cotidianidade. A analítica do *Dasein* elaborada por Heidegger não pretende produzir uma ontologia completa desse ente. Seu objetivo

é interpretar o ser do ente que comprehende ser a partir de sua cotidianidade mediana, identificando os aspectos do ser desse ente que tenham relação com o objetivo geral do tratado: a elaboração da questão-do-ser (Heidegger, 2012a, p. 73).

É nesse sentido que Heidegger afirma que a análise do *Dasein* é *incompleta* (Heidegger, 2012a, p. 73), trata-se de interpretar o ser do *Dasein* a partir de uma posição específica: o próprio *Dasein*; com um objetivo específico: a elaboração da questão-do-ser. Essa interpretação não arroga uma posição de neutralidade, nem pretende abranger a totalidade ontológica do ser desse ente. É com referência à sua cotidianidade mediana que devemos interpretar aquilo que, com base no nosso entendimento pré-ontológico, se revela como estrutura essencial e persistente no modo-de-ser do *Dasein*, como determinantes-do-ser desse ente que nós mesmo somos.

Por isso, *Dasein* não designa propriamente a condição humana como um todo, mas o modo de ser do homem enquanto presença *ek-stática* à revelação do ser. No ser do homem como *ek-sistênci*¹², no *Dasein*, revela-se o ser dos entes subsistentes, o seu próprio ser e o ser em geral. Essas acepções de ser se articulam a compreensão que o ser-aí realiza de fato, e é nessa articulação que repousa o risco daquilo que Heidegger critica na história da metafísica, da confusão entre o ser e o ente e do decaimento do sentido de ser. Tanto pode o homem interpretar seu próprio ser tomando como referência o modelo de ser dos entes intramundanos, como pode, também, interpretar o ser em geral a partir da ontologia das coisas. A fenomenologia hermenêutica

¹² Existência (*Existenz*) é o modo-de-ser em relação ao qual o *Dasein* sempre se comporta. Casanova (2012, p. 90-91) explica que o termo “existir” provém de *ek-sistir*, cuja tradução literal é ser-para-fora. Enquanto existente, o *Dasein* se constitui originariamente a partir de um movimento *ek-stático*. Esse movimento *ek-stático* confunde-se com o que Heidegger chama de comportamento descerrador ou descobridor (do alemão *Erschliessen*, “descobrir, abrir”). Na medida em que o *Dasein* *ek-siste*, ele des-cerra, descobre (*er-schliesst*) o horizonte total a partir do qual os entes se manifesta. Enquanto *ek-siste*, ele libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade.

deve justamente corrigir essa interpretação, e o seu ponto de partida é a exegese adequada do ser do ente cuja característica essencial é não existir ao modo dos entes subsistentes (Zuben, 2012, p. 96-97).

A fenomenologia hermenêutica, enquanto interpretação, procura explicitar a compreensão não tematizada mas, desde sempre, presente na existência humana, radicada na facticidade da vida e da história. O afastamento da intenção husserliana de recuperar o ser na visão pura da consciência transcendental é patente. Não se requer a redução fenomenológica com seu imperativo de afastamento do mundo fático. O ver fenomenológico, enquanto fenomenologia hermenêutica, é uma possibilidade da compreensão que se exerce originariamente no interior da vida e da facticidade humana. O homem sempre está exposto ao ser. A pré-compreensão do ser é o que constitui a possibilidade da existência humana. A fenomenologia hermenêutica é a hermenêutica da compreensão pré-ontológica, é, portanto, analítica da existencialidade da existência. Justamente por isso, o primeiro existencial a ser analisado, a primeira determinação essencial do *Dasein* abordada, é *ser-no-mundo*. Trata-se do que é visto primeiro ao se dirigir o olhar para a existência humana (Zuben, 2011, p. 98).

Considerações finais

Na elaboração de seu projeto, Heidegger começa pela reformulação da pergunta pelo ser mesmo, o que lhe revela duas tarefas que devem ser executadas antes que a pergunta possa ser respondida: i) a analítica existencial, a investigação do ser do ente que comprehende ser, o *Dasein* (ente humano); ii) e a destruição da história da ontologia, ou destruição da metafísica. A primeira tarefa, conforme vimos, corresponde (ainda que incompleta) à parte publicada de *Ser e Tempo*, já a segunda,

não foi realizada como inicialmente prevista¹³, uma vez que a Parte II do tratado nunca veio à luz.

Se a pergunta pelo ser, como afirma Heidegger, não pode ser colocada a partir de uma concepção prévia do ser, sob pena de sucumbir aos preconceitos metafísicos cristalizados na tradição, deve-se retornar ao ser ele mesmo. Entretanto, não se dispõe de pronto de um aparato conceitual que torne segura a realização dessa tarefa, de modo que se deve investigar, antes de tudo, o ser do ente que comprehende ser. A ontologia fundamental do *Dasein* aparece, portanto, como o que, de alguma maneira, permitirá o acesso ao ser. A analítica do *Dasein* é tomada como ponto de partida para a refundação da ontologia porque esse ente é dotado de um privilégio ôntico e ontológico diante dos demais entes que existem. Ele é o único que comprehende ser e que tem sempre em jogo, no seu existir, o seu próprio ser, tendo, assim, como modo possível de seu existir, o pensamento ontológico, o questionar sobre o ser dos entes e em geral.

Antes de iniciar a análise do *Dasein*, Heidegger estabelece um método que deve servir não só para a analítica existencial, mas para todo o projeto de recolocação da pergunta pelo ser, perpassando todo seu pensamento. Trata-se da fenomenologia. Não aquela de seu mestre Edmund Husserl, que Heidegger considera ainda presa a preconceitos da tradição metafísica, mas da fenomenologia hermenêutica, nova e radicalmente diferente da fenomenologia transcendental husseriana.

Segundo Heidegger, a fenomenologia hermenêutica é uma necessidade da ontologia universal: é o único meio possível de realização de uma ontologia verdadeiramente fundamentada, e é, portanto, o modo de acesso ao ente que comprehende ser. O que ele entende como fenomenologia diz respeito à tarefa de reconquistar o objeto próprio da filosofia e recolocar a pergunta por esse objeto. Se a questão-do-ser deve afastar-se de concepções prévias de ser, deve-se retornar ao ser ele mesmo.

¹³ Embora Heidegger tenha tratado desses assuntos em outros textos, sobretudo *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger, 2012-b) (*Die Grundprobleme der Phänomenologie [Gesamtausgabe Band 24]*) e *Kant e o Problema da Metafísica* (Heidegger, 2019) (*Kant und das Problem der Metaphysik [Gesamtausgabe Band 3]*).

A fenomenologia hermenêutica é concebida como uma via de acesso ao ser capaz de permitir a construção de uma ontologia universal sem que se cometam os erros da tradição metafísica, ela permite o acesso ao ser do ente como ele se mostra em si mesmo. Não se trata de um método no sentido científico do termo, meramente instrumental, mas de um modo de pensar filosófico que possibilita o acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A fenomenologia, nessa perspectiva, tem uma relação direta e intrínseca com a ontologia, sendo mesmo sua condição de possibilidade.

O sentido metódico da descrição fenomenológica é a interpretação, e por isso a fenomenologia é uma *hermenêutica*. O interpretar é o caráter do *logos* da fenomenologia (*phainomenon + logos*), e é pela interpretação que se anuncia ao entendimento-de-ser inerente ao *Dasein* o sentido de ser. Na analítica existencial, o modo de conduzir da investigação é, portanto, uma interpretação do ser do ente *Dasein* tal como ele se apresenta, tal como ele é, no mais das vezes, visto e percebido.

Referências

- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant e o problema da metafísica*. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MOREIRA, Nathalia Claro. O Esquecimento da diferença ontológica no primeiro início grego: Heidegger e a crítica destrutiva à Ontoteologia. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 2-20, 2024.

SAMPAIO, Vicente Azevedo de Arruda. *Em busca do conceito de fenomenologia hermenêutica – estudo para a compreensão do método no projeto Ser e Tempo*. 2005. 326p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

ZUBEN, Newton Aquiles von. A fenomenologia como retorno à Ontologia em Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011.
DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000200006>.

Data de registro: 15/01/2024

Data de aceite: 09/07/2024



Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário

*André Silva**

Resumo: Este trabalho objetiva analisar a crítica ao capitalismo feita por Paul Lafargue (1842-1911) no opúsculo O direito à preguiça, bem como, as possíveis contribuições da ética de Epicuro a essa crítica. Para Lafargue, o capitalismo industrial é responsável por criar uma moral que coloca o trabalho como virtude e a preguiça e os prazeres como vícios. Para Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.) apenas uma vida repleta de prazeres verdadeiros perfaz o homem livre e a vida realmente feliz. No entanto, a moral capitalista, antitética em relação àquela vigente na Grécia antiga, na qual o trabalho afigurava-se como uma atividade de menor valor, afirma o trabalho e em seguida, o consumo, como a finalidade suprema da vida humana. Como consequência dessa supervalorização do trabalho, o proletariado é convencido de que o trabalho é uma necessidade natural, classificada como atividade superior ao gozo ou como condição inalienável para o mesmo. Constatadas as convergências conceituais entre Epicuro e Lafargue, este trabalho apresenta a possibilidade de um hedonismo revolucionário, isto é, uma posição filosófica e política que desconstrói o trabalho como virtude e afirma, como virtuoso, o homem livre e apto para os prazeres verdadeiros, tais como a preguiça e a reflexão filosófica.

Palavras-chave: Capitalismo; Trabalho; Preguiça; Vício; Virtude.

Epicurus and Lafargue: for one revolutionary hedonism

Abstract: This work aims to analyze the criticism of capitalism made by Paul Lafargue (1842-1911) in the booklet The right to laziness, as well as the possible contributions of Epicurus' ethics to this criticism. For Lafargue, industrial

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: andresilva.pra@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9480424774724163>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-2263>.

capitalism is responsible for creating a morality that places work as a virtue and laziness and pleasure as vices. For Epicurus (341 B.C – 270 B.C) only a life full of true pleasures makes up a free man and a truly happy life. However, capitalist morality, antithetical to that prevailing in ancient Greece, in which work appeared as an activity of lesser value, affirms work, and then consumption, as the supreme purpose of human life. As a consequence of this overvaluation of work, the proletariat is convinced that work is a natural need, classified as an activity superior to enjoyment or as an inalienable condition for it. Having verified the conceptual convergences between Epicurus and Lafargue, this work presents the possibility of a revolutionary hedonism, that is, a philosophical and political position that deconstructs work as a virtue and affirms, as virtuous, the free man and apt for true pleasures, such as such as laziness and philosophical reflection.

Keywords: Capitalism; Work; Laziness; Addiction; Virtue.

Introdução

O opúsculo de Paul Lafargue (2016) *O Direito à Preguiça*, publicada em 1880, mostra-se como uma obra revolucionária por vários aspectos, tais como a denúncia da precariedade das condições de serviço e de sobrevivência da classe proletária e a crítica ao aprofundamento vertiginoso da concentração de renda. No entanto, é seguro afirmar que seu contingente de subversão se concentra em dois aspectos centrais, a saber, o combate ao trabalho enquanto vício, corruptor do homem e do prazer, e a reivindicação pelo direito à preguiça.

Somando ao pensamento de Lafargue¹ (2016), a apologia do prazer e o combate às superstições e às opiniões que obstruem a capacidade

¹ Nascido em Cuba, Paul Lafargue (1842-1911) foi um célebre filósofo marxista e militante político francês, conhecido em grande medida pelo ensaio *O Direito à Preguiça*, lançado em 1883 e no qual criticou o valor excessivo concedido ao trabalho nas sociedades capitalistas, no mesmo ensaio, o filósofo argumenta em favor do ócio como condição de uma vida digna. Genro de Karl Marx, Lafargue afirma-se como um dos mais importantes disseminadores das ideias marxistas na França e na Europa na segunda metade do século XIX.

humana de orientar-se pela razão, tal como concebido por Epicuro (*As Sentenças de Epicuro*, 2021), constituem-se como aspectos cruciais para a construção de um hedonismo revolucionário. Apesar de reconhecer, por um lado, que Lafargue não se afirmava como um seguidor do hedonismo de Epicuro (ainda que coloque o prazer e a felicidade como fundamentos para a reivindicação do direito à preguiça) e considerar, por outro lado, que Epicuro não foi um militante do ateísmo ou um marxista (o que cronologicamente é improcedente), este artigo se fundamenta em algumas convergências conceituais entre Epicuro e Lafargue para propor um hedonismo revolucionário.

Entre ambos os filósofos, é possível observar algumas convergências, como o combate às superstições e às crenças ilusórias que aprisionam o homem em condições de sofrimento; a afirmação do prazer e do repouso como meios de aquisição do prazer e de uma vida feliz e a afirmação da realidade humana como um construto de homens reais e não como obra da vontade de um ser supremo. Orientado por essas convergências, o hedonismo revolucionário se constitui como uma posição filosófica e um modo de vida que se apresenta como um meio factual de resistência e de oposição à moral capitalista, que reduz o homem a escravo, o prazer ao consumo e a vida a meio para a produção de riquezas.

Epicuro e a apologia da vida simples: sem riquezas, sem superstições

Tratado por Karl Marx (1818-1883) como um reformador, por ser um grande opositor à religião em seu contexto histórico, o filósofo grego Epicuro (341 a.C.-270 a.C.) se caracteriza sobre muito aspectos como um libertário, dado que sua vida e seu pensamento subvertiam o modo de vida coletivo e se afastavam radicalmente das ideias e dos valores capitais que regiam a vida helênica do período greco-romano (Farrington, 1968, p. 96).

No contexto histórico conturbado pelo apogeu e pela ruína do Império Macedônico (334 a.C.-323 a.C.), Epicuro vivenciou o crepúsculo da democracia, o apogeu do reinado de Alexandre (356 a.C.-323 a.C), bem

como a circunscrição da liberdade do homem grego que deixa de ser considerado cidadão, constituinte da administração da vida coletiva sendo convertido em súdito, restrito unicamente ao comando da própria vida (Reale; Antiseri, 2003).

Nesse contexto, advindo de uma família sem grandes recursos, Epicuro, já afetado por uma concepção de hedonismo (concepção cirenaica que ele, depois, “reforma” em seus termos), opta por viver nas cercanias de Atenas, na companhia de amigos com os quais institui uma comunidade agrária voltada para a vivência da filosofia. Nessa comunidade, receptiva aos indivíduos das mais variadas classes sociais, até mesmo das mais repudiadas socialmente, como as crianças, as cortesãs e os escravos, todos os indivíduos eram recebidos de modo semelhante, sendo que alguns viviam na comunidade e compartilhavam afazeres comuns relacionados unicamente à subsistência do grupo e outros viviam fora da comunidade e iam circunstancialmente visitar o mestre e outros seguidores (Spinelli, 2009).

De modo geral, o hedonismo de Epicuro conceitua o prazer como uma condição necessária da vida, pois, por natureza, todo indivíduo anseia por usufruir de prazeres, dado que o prazer corresponde à ordenação e à harmonia em um organismo/ser vivo. De modo semelhante, todo indivíduo é também coagido pela Natureza a repelir a dor, dado que essa corresponde à redução da ordenação e da harmonia em seu ser (*As Sentenças de Epicuro*, 2021). O prazer, portanto, é um caminho para a felicidade, pois, por meio do cálculo racional, os indivíduos são capazes de valorizar mais os prazeres simples de realizar, ligados mais ao corpo e à satisfação de suas necessidades básicas. Por meio da satisfação desses desejos, tratados como naturais e necessários por Epicuro (2021), como comer e satisfazer a sede, os indivíduos usufruem de um prazer agudo, pois ligado ao repouso, a uma sensação de satisfação que se obtém de modo rápido e simples para consigo mesmo. De acordo com o filósofo supracitado:

Quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais,

como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (DL, X, 131 123).

No entanto, o filósofo também adverte para a ameaça representada pelos prazeres naturais, mas não necessários, ou os prazeres não naturais nem necessários. Alguns prazeres ultrapassam a simples satisfação do corpo, pois são criados pela sociedade, pela opinião coletiva e sua aquisição condiciona o homem à exterioridade, variável e conturbada. Desse modo, para Epicuro: “Nem a maior riqueza subsistente, nem a estima e a admiração junto à multidão (maioria), nem algo outro das coisas paralelas a causas indefinidas engendram uma alegria digna de viver nem tampouco dissolvem a perturbação da alma” (SV 81).

Comer comidas refinadas ou consumir vinhos sofisticados, por exemplo, são desejos naturais, pois se referem a necessidades do corpo, mas não são necessários, pois comidas simples e um vinho simples são suficientes para aplacar a sede e a fome. Por último, cumular grandes riquezas ou ser venerado são desejos completamente ilusórios, pois não correspondem a necessidades reais, advindas do corpo, mas a ilusões criadas pela vida social, como a cobiça por riquezas, pois “Amar o dinheiro injusto é ímpio, e amar o dinheiro justo é feio” (SV 81). Para Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), usufruir dos prazeres que realmente conduzem à felicidade, requer um aprendizado contínuo que apenas a vida sossegada, entre amigos, oportuniza. Nesse sentido, Silva (2021) argumenta:

Todas as ilusões geradas pelas opiniões vazias se mostram sob a forma de desejos imoderados por riquezas, admiração junto à multidão e outros tantos que se perdem pela indefinição. Esses desejos não engendram a alegria das coisas simples e naturais, pelo contrário, eles geram perturbações à alma, fazendo com que ela deseje aquilo que não é nem natural, nem necessário à vida bem-aventurada (Silva, 2021, p. 187).

Por meio do cálculo racional, isto é, pelo uso da razão, os indivíduos são capazes de colocar seus prazeres em uma hierarquia, cedendo e aspirando àqueles que são simples, dos quais se goza consigo mesmo e que convergem com a liberdade e resistindo e recusando àqueles que são complicados de se usufruir. Ainda com Silva (2021):

O modo de vida frugal, expressão da economia dos desejos e da sabedoria de viver de acordo com a natureza, livra o homem da subordinação aos valores cultivados pelos homens atrelados ao dinheiro e que pensam que ele é o bem, por isso o veneram e praticam diversos atos ímpios, além de se privarem do gozo presente acreditando que serão felizes se acumularem (economizar sordidamente) o objeto de sua adoração (Silva, 2021, p. 111).

A ausência de sofrimento em relação ao corpo (*aponia*) e ausência de aflições relacionadas à alma (*ataraxia*) constituem um estado de felicidade que por si só é o supremo prazer, pois contínuo e sólido. Aquele que usufrui da felicidade amadureceu o suficiente para ser senhor de si mesmo e, como um ser autárquico, é capaz de gozar da serenidade sem se deixar afetar por vanidades, como ganância, vaidade ou cólera.

De modo geral, ainda que o pensamento de Epicuro (Spinelli, 2009) recomende o afastamento da vida política, dadas as vicissitudes advindas da mesma, nem por isso é adequado acusar sua filosofia de convergir com a passividade ou de reforçar o *status quo*. Ainda que recomendasse o afastamento em relação à vida política, pois viveu em contexto amplamente conturbado, a dimensão política da vida e do pensamento de Epicuro (2009) não podem ser recusados. Com efeito, seu pensamento ético expressa uma posição política forte por apresentar meios efetivos de resistência contra o modo de vida instituído pelo regime de poder vigente em sua época.

Ademais, assim como observado por Guyau (1878), recusar as superstições religiosas que oprimem os homens sob o signo da culpa e do medo é um dos aspectos mais contundentes do caráter subversivo de

Epicuro. Após constatar que as superstições reduzem a liberdade do homem, Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) argumenta que os deuses vivem em outra realidade, para além dessa da vida humana, e que não se ocupam com as angústias e as aspirações humanas, pois são seres autárquicos e felizes demais para isso.

Livres da sombra criada pela representação dos deuses, que antes de Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) afiguravam-se como criadores e governadores da vida humana, o homem é reposicionado como único responsável por sua felicidade. Lançado em um universo caótico, carente de um *lógos* que o ordene e que ordene a vida dos seres que o constituem, o indivíduo conta apenas com o recurso à filosofia para conhecer verdadeiramente a natureza e para orientar-se na totalidade que a constitui. Na *Carta a Heródoto*, Epicuro aduz:

Portanto, sendo tal caminho útil a todos que se familiarizaram com a investigação da natureza, eu, que dedico incessantemente minhas energias à investigação da natureza, e desse modo de viver tiro principalmente a minha calma, preparei para teu uso uma espécie de építome e um sumário dos elementos fundamentais de minha doutrina em sua totalidade (DL, X, 37).

Para Guyau (1878), Epicuro faz a apologia da vida simples, alegre, repleta dos prazeres mais vividos e mais liberadores, entretanto, condiciona essa vida à superação das superstições que aprisionam os homens às opiniões, às superstições e às paixões em voga na vida coletiva. Neste sentido, suprimir a ignorância e seus efeitos foi desde sempre uma ambição de Epicuro, que tratou a filosofia como a única via para a edificação do homem livre e da vida feliz.

Lafargue: a apologia dos prazeres e a crítica do trabalho

Publicada em 1880, a obra de Paul Lafargue, *O Direito à Preguiça: Refutação do Direito ao Trabalho*, foi concebida como um opúsculo que ambicionava avivar na classe operária dos grandes centros industriais do século XIX, como França e Inglaterra, a revolta contra o sistema de exploração ao qual se viam submetidos. Condenados a longas horas de serviço, com uma remuneração ruim, expostos a condições insalubres e vivendo vidas miseráveis, a classe operária subsistia afastada dos prazeres, combatidos como vícios e limitada aos sofrimentos causados pelo trabalho, venerado como virtude.

Para Lafargue (2016), a veneração pelo trabalho, conceituado geralmente como uma virtude, lança a classe operária em circunstâncias asfixiantes, pois ainda que supliciados continuamente pelo trabalho, utilizado como meio de exploração para sustentação do regime capitalista, o operariado corrobora o seu carrasco e os seus suplícios ao afirmar o trabalho como o valor supremo para realização da vida.

A moral capitalista, patética paródia da moral cristã, lança anátema contra a carne do trabalhador; tem por ideal reduzir ao mínimo as necessidades do produtor, suprimir suas alegrias e paixões, e condená-lo ao papel de máquina que produz trabalho sem trégua nem piedade (Lafargue, 2016, p. 17).

Opondo-se a essa concepção grotesca de virtude, o filósofo argumenta que o trabalho se constitui como a causa central do embrutecimento dos homens, que são reduzidos à condição lamentável de animais de carga. Explorados, mas obedientes; humilhados, mas úteis; cansados e adoecidos, mas orgulhosos de sua virtude, assim, ele se refere à classe operária e à moral que conduz sua vida.

Tal como Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), Lafargue (2016) acusa as superstições religiosas de conduzirem os homens ao conformismo, reduzindo sua capacidade de fazer a crítica das verdadeiras razões que constituem seu sofrimento. A religião e o Estado convergem ao

sancionar as leis morais que operam o embrutecimento do homem, a produção vertiginosa de riqueza para alguns e a produção da miséria que constitui a realidade da maioria.

Neste sentido, tal como argumenta Chauí² (2008), Lafargue (2016) ressalta que no curso da antiguidade clássica o trabalho era concebido como uma atividade sem valor, de modo algum adequada para o homem livre, que se realizaria apenas nas horas de ócio. Criar, compor, lutar, meditar, isto é, apenas as atividades ligadas ao lazer, ao cuidado do corpo e ao aperfeiçoamento da razão, eram julgadas como valorosas e concorrentes ao campo da virtude.

Com efeito, mais do que criticar a concepção de trabalho como virtude, Lafargue (2016) o conceitua como vício, isto é, o trabalho coloca o homem no sentido contrário da vida virtuosa, pois essa seria viabilizada apenas pelo usufruto dos prazeres que concedem saúde, liberdade, alegria e serenidade ao homem. Assim, a crítica feita por Lafargue (2016) ao capitalismo pressupõe o apogeu de uma moral que tratará o repouso e o gozo como virtudes e o trabalho como vício.

Até os gregos da grande época não tinham senão desprezo para com o trabalho; apenas aos escravos era permitido trabalhar: o homem livre somente conhecia os exercícios corporais e os jogos de inteligência. Aliás, era uma época em que se andava e respirava em meio a Aristóteles, Fídias, Aristófanes [....]. Os filósofos da antiguidade ensinavam o desprezo pelo

² Para Chauí: “Se examinarmos as ações humanas, veremos que a teoria das quatro causas [concebida por Aristóteles] leva a uma distinção entre dois tipos de atividade: a atividade técnica (ou o que os gregos chamavam de *poiésis*) e a atividade ética e política (ou o que os gregos chamam de *práxis*). A primeira é considerada uma rotina mecânica, em que o trabalhador é uma causa eficiente que introduz uma forma numa matéria e fabrica um objeto para alguém. Esse alguém é o usuário e a causa final da fabricação. A *práxis*, porém, é a atividade própria dos homens livres, dotados de razão e de vontade para deliberar e escolher uma ação. Na *práxis*, o agente, a ação e a finalidade são idênticos e dependem apenas da força interior ou mental daquele que age. Por isso, a *práxis* (ética e política) é superior à *poiésis* (o trabalho)” (Chauí, 2008, p. 11).

trabalho, essa degradação do homem livre; os poetas cantavam a preguiça, esse presente dos deuses (Lafargue, 2016, p. 24).

Guarnecidos pela moral da preguiça, proposta por Lafargue (2016), que subverte a valoração ordinária utilizada pelo capitalismo, o proletariado será capaz de fazer por si mesmo sua liberação em vista das amarras que perpetuam seu sofrimento. Recorrendo ao exemplo das sociedades aborígenes das ilhas oceânicas, o filósofo afirma que nessas sociedades comunitárias, que mais valorizavam o lazer, a ausência do capitalismo corroborava modos de vida “superiores” ao modo de vida europeu, pois os indivíduos dessa sociedade aparentavam uma saúde e um vigor, ausentes nos indivíduos das sociedades que mais valorizam o trabalho.

Um dos aspectos mais sediciosos dessa supervalorização do trabalho, ainda com Lafargue (2016), é o seu caráter de exterioridade, pois se trata de um modo de valorar criado pela classe dominante, imposta à classe proletária, que visa unicamente a sustentação do *status quo* que asfixia essa classe, anulando suas possibilidades de gozo e de felicidade.

Adjacente à moral cristã, a supervalorização do trabalho é apontada pelo filósofo não apenas como um dos “adventos” do desenvolvimento do capitalismo, mas como um aparelho de poder a mais adquirido pelo cristianismo. Avesso às paixões que se opõem ao adestramento do homem, que reduzem sua obediência e sua resignação, o cristianismo vê na apologia do trabalho, enquanto virtude, um meio de sufocar no homem a sensualidade, a ânsia por prazeres e a predisposição para a liberdade.

Ao contrário de Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) Lafargue (2016) não apresenta os prazeres segundo uma hierarquia, entretanto, tal como o filósofo grego, reconhece o prazer como o meio para realização da vida humana naquilo que ela contém de mais robusto e grandioso. O sexo, a comida, o repouso, as canções, as histórias, entre outros, são apontados por Lafargue (2016) como meios de gozo do prazer, que corroboram o ganho de saúde, como o aumento do vigor e da alegria dos indivíduos.

Entretanto, adoecidos pelas condições adversas do trabalho nas fábricas, os homens, as mulheres e as crianças vivem sempre nas condições mais hostis ao prazer e à felicidade. Referindo-se ao modo de vida do proletariado inglês do século XIX, Lafargue (2016) os retrata como seres lânguidos, sempre cobertos de graxa, vestidos com roupas velhas e sujas, que se alimentam de restos e que são vítimas de doenças contagiosas como a sífilis.

Os homens, as mulheres e as crianças do proletariado sabem, pesarosamente, há um século, o duro calvário da dor: há um século, o trabalho forçado quebra-lhes os ossos, machuca-lhes profundamente os nervos; há um século, a fome torce-lhes as entranhas e alucina-lhes o cérebro!... Ó Preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Ó Preguiça, mãe das artes e das nobres virtudes, seja o bálsamo das angústias humanas! (Lafargue, 2016, p. 71).

No entanto, o filósofo moderno não deixa de apontar para o crescimento das riquezas e para a sua concentração entre alguns poucos homens. Ademais, além do excedente de riquezas, Lafargue (2016) também denuncia o excedente de produtos, que geralmente estão fora do poder aquisitivo daqueles que o produzem e que sobrevivem mesmo com as carências mais aviltantes.

Nesse contexto, o filósofo conceitua a preguiça, como um direito universal capaz de apresentar-se como um modo efetivo de resistir à voracidade do capitalismo. Considerado um meio de refinamento do homem e de robustecimento do seu corpo, a preguiça não apenas se constitui como uma condição à saúde, mas como um direito social que limita o aprimoramento do capitalismo enquanto regime de exploração. Tal como Russell (2002), Lafargue (2016) argumenta pela redução radical da jornada de trabalho e sugere que o aperfeiçoamento das máquinas e das técnicas de produção da vida material deveriam isentar o homem das longas horas de confinamento nas fábricas, ao contrário do que se verifica na realidade.

De modo geral, a vida prazerosa conceituada pelo filósofo se opõe não apenas ao trabalho enquanto virtude, mas a conceitos advindos da lógica capitalista, como produtividade ou da moral cristã, como abstinência. Assim, Lafargue se opõe à apologia do sofrimento como meio de aprendizado e de edificação de uma subjetividade forte. Trata-se, portanto, de advertir o proletariado de que seus sofrimentos não aumentam sua aptidão para a vida nem o tornam mais valoroso. Ao contrário disso, o sofrimento produz homens fracos, vulneráveis, dóceis e carentes, embora rentáveis e passivos. Por outro lado, a preguiça e, por consequência, o prazer, torna o homem poderoso, inteligente, livre e são, apto para uma vida intrinsecamente valorosa.

Epicuro e Lafargue: preguiça, hedonismo e resistência

Epicuro e Paul Lafargue situam-se em contextos históricos, culturais e sociais opostos. Ainda que não se afirme como um hedonista ou como um apologistas de Epicuro, no opúsculo *O Direito à Preguiça*, Lafargue (2016) apresenta uma inclinação ao hedonismo por colocar o prazer, sobretudo àquele advindo repouso, como um valor crucial para a vida moral. À revelia das singularidades que constituem a singularidade do pensamento de cada um desses filósofos, a apologia de um modo de vida repleto de prazeres e avesso à opressão social se constituem como uma convergência valiosa entre ambos.

Na contemporaneidade capitalista, a opressão sofrida pela coletividade, sobretudo com o apogeu do neoliberalismo (Chauí, 2008), se caracteriza como uma realidade que anula para a maioria as possibilidades de fruição de uma vida verdadeiramente prazerosa e livre da exploração. Nesse contexto, a aproximação conceitual entre Epicuro e Lafargue constitui uma meio útil de combate às ideias, aos discursos e aos valores que reforçam a dominação das classes dominantes e a exploração do proletariado.

Segundo Chauí (2008) as ilusões referentes à existência dos deuses e sua completa interferência sobre a realidade humana, tal como denunciado por Epicuro, ou a supervalorização do trabalho, tal como criticado por Lafargue, constituem a ideologia³ vigente em diferentes contextos, isto é, uma rede de ideias, discursos e valores produzidos pela classe dominante para manter a dominação política e econômica exercida sobre a classe proletária. Assim, sobre a forma de superstições no contexto de Epicuro, e agora sob a forma de virtude, a apologia inflexível do sofrimento e do trabalho se constituem, em ambas as épocas, como dispositivos a serviço dos regimes de poder. Nesse sentido, Chauí argumenta:

Em geral, todos conhecem a famosa fórmula segundo a qual “a religião é o ópio do povo”, isto é, um mecanismo para fazer com que o povo aceite a miséria e o sofrimento sem revoltar-se porque acredita que será recompensado na vida futura (cristianismo) ou porque acredita que tais dores são uma punição por erros cometidos numa vida anterior (religiões baseadas na ideia de reencarnação). Aceitando a injustiça social com a esperança da recompensa ou com a resignação do pecador, o religioso fica anestesiado como fumador de ópio, alheio à realidade (Chauí, 2008, p. 96).

Por meio dos valores e superstições produzidos pela classe dominante, os indivíduos são destituídos momentaneamente de sua capacidade de reconhecerem que seus sofrimentos, como a fome, a miséria e a precariedade das condições de trabalho, advêm de uma estrutura social excludente e opressiva, criada historicamente. Em contraste com isso, a

³ Conforme Chauí: “Em sociedades divididas em classe (e também em castas), nas quais uma das classes explora e domina as outras, essas explicações ou essas ideias e representações serão produzidas e difundidas pela classe dominante para legitimar e assegurar seu poder econômico, social e político. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os dominantes legitimam as condições sociais de exploração econômica e dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia” (Chauí, 2008, p. 24).

ideologia leva os indivíduos a suporem geralmente que os seus padecimentos são parte uma realidade natural, que segue um desígnio divino, em vez de ser uma realidade histórica, portanto, reversível.

Nesse sentido, tanto Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) quanto Lafargue (2016) opuseram-se à ideologia vigente em seus contextos por apresentarem pensamentos que deslegitimavam alguns/todos os valores e as crenças que a compunham. Apesar de recomendar o afastamento da vida política, aspecto ambíguo do pensamento de Epicuro, sua concepção de divindade contrasta de modo significativo com qualquer forma ideológica de “alienação” religiosa.

Mais do que isso, Epicuro (um pouco mais do que Lafargue) apresenta, por meio de seu pensamento e do seu exemplo de vida, a possibilidade de que os homens recusem a opressão, o sofrimento imposto pela vida social, bem como de instituírem realidades, comunidades ou grupos de resistência, isto é, modos de vida que fogem ao controle e à opressão. O modo de vida recomendado por Epicuro (*Sentenças*, 2021) refuta também necessidades não naturais e não necessárias criadas socialmente, como o acúmulo de riquezas, ou o trabalho, como supõe Lafargue (2018). Para Epicuro:

Quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (DL, X, 131).

Na contemporaneidade capitalista, na qual o consumismo se constitui como a realidade suprema, verifica-se que o prazer, defendido por Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) e por Lafargue (2016) constitui-se não mais como um direito negado à classe proletária, mas como um mecanismo para a sua dominação. Por meio do consumismo, o sistema cria necessidades ilusórias, pela satisfação das quais os indivíduos aufeririam prazer e, por conseguinte, a felicidade.

No entanto, tal como argumenta Silva (2022), os prazeres e a felicidade oferecidos pelo capitalismo na contemporaneidade vinculam-se a objetos de consumo que são descartáveis e cuja fruição é momentânea. Vinculados a bens percíveis, como roupas, utensílios ou *status*, o prazer e a felicidade deixam de ser a finalidade do consumo e são convertidos em simples meios. Em outras palavras, não se consome para saciar necessidades primárias/prementes e assim usufruir do prazer e da felicidade advinda dessa satisfação, como fim, mas se utiliza do prazer como meio para consumir sempre mais.

Além de sabotar a liberdade dos indivíduos, no hedonismo consumista, a felicidade é simplificada, isto é, o homem feliz é aquele do hiperconsumo, que se realiza enquanto homem por meio de sua capacidade de consumir em excesso. Entretanto, essa felicidade possui um caráter paradoxal, pois requer a satisfação ininterrupta de necessidades ilusórias. Logo, apesar da aparência de simplicidade, a felicidade é colocada como um estado inalcançável, pois é fundamentada em necessidades insaciáveis e em prazeres inconsistentes (Silva, 2022, p. 96).

De modo geral, oprimidos pela avidez pelo consumo, a classe proletária é cada vez mais dependente do trabalho, dado que a felicidade está condicionada ao consumismo e que o consumismo de cada um só se sustenta pela submissão ao trabalho. Nesse contexto, ainda que a maioria não viva sob as condições insalubres de trabalho, tal como aquelas da indústria inglesa denunciadas por Lafargue (2016), nem por isso essa maioria dispõe de mais tempo para a vivência dos prazeres, como o repouso e a arte, sugeridas pelo filósofo moderno, ou para o cultivo da filosofia, como sugere Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002).

Com a apropriação do prazer e da felicidade operada pela ideologia nas sociedades do consumo, constata-se que o trabalho deixa de ser tratado como virtude, pois a virtude passa a ser o consumo. No entanto, o trabalho continua subsistindo como única condição para a realização humana na mesma medida em que converge com a redução do tempo livre

da coletividade, que continua alheia às necessidades reais do próprio corpo e as potencialidades da própria vida, embrutecida agora, pela sanha do consumo.

Visionário, Lafargue (2016) reconheceu e denunciou o consumo como uma imposição das classes dominantes e Epicuro (*Sentenças*, 2021), por sua vez, apontou os riscos de que o prazer seja vinculado mais à apreciação de vanidades do que ao cultivo de si. Desse modo, a hierarquia entre prazeres e o cultivo da filosofia apregoados por Epicuro afiguram-se como meios efetivos de combate e de resistência contra as formas de dominação criadas pelo capitalismo na contemporaneidade (Silva, 2022).

Por meio de uma leitura crítica do hedonismo de Epicuro, tendo como referencial teórico a crítica feita por Lafargue (2016) ao trabalho na sociedade capitalista, é possível conceber um gênero de hedonismo revolucionário (fundado em uma ética dos prazeres verdadeiros) que se oponha ao hedonismo consumista (fundado no cultivo acrítico dos prazeres ilusórios) que obstrui o verdadeiro gozo e a verdadeira felicidade na contemporaneidade. Enquanto possibilidade de vida, o hedonismo revolucionário faz sangrar a moral do consumismo por uma série de razões: reposiciona o homem e seu prazer como fins e não mais como meios; recusa as necessidades fictícias criadas pela sociedade capitalista como o consumismo e o trabalho; defende a preguiça e o ócio como condições para a saúde e a vida feliz; e combate as superstições por seu caráter ideológico.

Na contemporaneidade, a luta pela redução da carga horária no trabalho, a redução voluntária e consciente do consumo e a luta contra a concentração de renda, apresentam-se também como reivindicações políticas de um hedonismo revolucionário. Centrado na afirmação do direito à preguiça e na denúncia das consequências lesivas do trabalho sobre o homem e sobre o mundo, o hedonismo revolucionário aponta a violência do capitalismo que mina as chances reais de edificação de um mundo no qual os homens possam se voltar ao gozo e ao aperfeiçoamento de suas potencialidades, em vez de se limitarem a cultivo de ilusões.

relacionadas ao aumento da produtividade, à acumulação de riquezas e ao culto à competitividade.

Conclusão

A contemporaneidade das sociedades consumistas se caracteriza sobretudo pela apropriação feita pelo capitalismo em relação ao prazer. Criando necessidades ilusórias, por meio das quais os indivíduos usufruem de prazeres momentâneos, como o consumo pelo consumo, o capitalismo, em vez de obrigar os homens ao trabalho por meio da miséria, como no começo do século XIX, oferece ao homem da contemporaneidade uma miríade de bens de consumo por meios do qual ele pode usufruir de uma variedade colossal de prazeres.

No entanto, tal como já denunciava Lafargue (2016), o culto ao trabalho e a dependência do homem em relação a essa atividade chegam ao ápice na contemporaneidade. Mais do que aprisionados ao trabalho, o prazer e a felicidade também constam como bens inacessíveis aos homens, pois, assim como afirma Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), os prazeres advindos do gozo de bens perecíveis oferecidos pela exterioridade, tais como a riqueza, incapacitam o homem para o usufruto dos prazeres mais intensos, duradouros e estáveis, como o repouso, isto é, prazeres que se obtêm no gozo consigo mesmo.

Por meio do hedonismo revolucionário, sustentado a partir das convergências conceituais ensaiadas entre o pensamento de Epicuro e de Lafargue, este trabalho busca lançar luz sobre a ideologia burguesa que coloca o consumo como meio para a felicidade e o trabalho como condição para a fruição. Neste sentido, é possível concluir que tanto a reivindicação pelo direito à preguiça, tal como defende Lafargue, quanto a busca pelos verdadeiros prazeres, pois estáveis e contínuos, como defende Epicuro, constituem-se como posições teóricas convergentes, que fazem ver, ocultada sob o véu de ilusões criadas pela ideologia, a capacidade dos

homens de romperem com as formas de opressão e afirmarem seu direto à preguiça, ao gozo e à liberdade.

Referências

- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DIÓGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1997.
- EPICURO. *Opere*. Trad. Graziano Arrighetti. Roma: Giulio Einaudi, 1962.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.
- EPICURO. *As sentenças de Epicuro*. Trad. Markus Figueira da Silva. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021.
- EPICURO. *Pensamentos*. Trad. Johannes Mewaldt et al. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- GUYAU, Jean-Marie. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. 7. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1927.
- LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*: refutação do direito ao trabalho. Trad. Alain François. São Paulo: Edipro, 2016.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia ocidental*. vol. 5. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- RUSSELL, Bertrand. *O elogio ao ócio*. Trad. Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- SILVA, André Pereira. O hedonismo de Epicuro: um caminho para a superação do hedonismo consumista. In: LIMA, Antônio Ismael da Silva (Org.). *Filosofia em rede: filosofia para adiar o fim do mundo*. Goiânia: Editora Phillos Academy, 2022. p. 91-101.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Data de registro: 21/07/2023

Data de aceite: 26/09/2024



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista Primordium, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Sem espaçoamento entre parágrafos.

- Alinhamento do parágrafo: justificado.

- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.

- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.

- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:

Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).

- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas seqüencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política antiplágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.



PARECERISTAS DO VOLUME 08

Adrielle Costa Gomes de Jesus (UFBA)
Ana Aguiar Cotrim (UnB)
André Luiz Cruz Sousa (UEM)
André Luiz Ramalho da Silveira (UFSC)
Antônio José Lopes Alves (UFMG)
Bruno Leonardo Cunha (UFSJ)
Carlo Gabriel Kszan Pancera (UFMG)
Cristian Arão Silva de Jesus (UFBA)
Emanuel Lanzini Stobbe (MLU)
Evaldo Sampaio (UFC)
Félix Flores Pinheiro (UFU)
Gilberto Ferreira de Souza (UNICAMP)
Henrique Florentino Faria Custódio (UFMG)
Hugo Araújo Prado (UNA)
Jean Castro (UFSC)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE)
Joao Jose Rodrigues Lima de Almeida (UNICAMP)
João Paulo Andrade Dias (UNICAMP)
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (UFPB)
Luís Alves Falcão (UFF)
Luís Estevinha Rodrigues (ULisboa)
Luiz Paulo Rouanet (UFSJ)
Marcela Alves de Araújo França Castanheira (IFG)
Marcos Adriano Zmijewski (UNESPAR)
Marcos Fanton (UFSM)
Marcos Roberto Damásio da Silva (UECE)
Maurício Fernandes da Silva (UFPI)
Olavo Antunes de Aguiar Ximenes (CEBRAP)
Pedro Secches (PUC-SP)
Rafael Graebin Vogelmann (UFU)
Renato dos Santos Barbosa (UFRN)
Richard Romeiro Oliveira (UFSJ)
Richer Fernando Borges de Souza (UFT)
Rodrigo Azevedo dos Santos Gouveia (UFRJ)

Rodrigo da Silva (UFRJ)

Rogério Lopes dos Santos (UFSM)

Rogério Tolfo (UESC)

Sergio Mendonça (USP)

Stefano Busellato (UNIOESTE)

Valdenor Monteiro Brito Junior (UFSC)

Wescley Fernandes Araujo Freire (UFMA)

William Costa Filho (UECE)



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Número 15 – jan./jun. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....	13-14
<i>Lilia Alves de Oliveira</i>	
Dossiê: Leo Strauss: 50 anos de um legado	
Apresentação do Dossiê.....	15-22
<i>Elvis de Oliveira Mendes</i>	
A metodologia de Leo Strauss enquanto arte de ler e a redescoberta da esquecida arte de escrever.....	23-58
<i>Bruno Irion Coletto</i>	
O Max Weber de Leo Strauss.....	59-86
<i>Cássio Corrêa Benjamin</i>	
<i>Rodrigo César Floriano</i>	
A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke..	87-106
<i>Theo Magalhães Villaça</i>	

Pierre Manent e a crítica do pensamento político moderno: uma investigação do legado intelectual de Leo Strauss.....	107-142
<i>Iann Endo Lobo</i>	
O argumento da Lei Natural na Teoria Política de Leo Strauss.....	143-158
<i>Ronaldo Tadeu de Souza</i>	
O Filósofo e a Religião ou “entre Jerusalém e Atenas”: Leo Strauss e o Problema Teológico-Político.....	159-192
<i>Elvis de Oliveira Mendes</i>	
Strauss e o duplo propósito da educação liberal.....	193-214
<i>Claudio Cesar Carvalho dos Santos</i>	
Tradução de Leo Strauss e a Educação Liberal.....	215-244
<i>Walter Nicgorski</i>	
<i>Tradutor: Bruno Irion Coletto</i>	
Artigos	
Da crítica antropológica ao sujeito antropológico espiritual.....	245-258
<i>Lucas Oliveira Mendes</i>	
Estado secular e comunidades religiosas em <i>Entre Naturalismo e Religião</i> , de Jürgen Habermas.....	259-282
<i>Anthony Lucas Neves Azevedo</i>	
Indexadores 283	
Normas para submissão	285-290
Política antiplágio	291-292

Volume 8, Número 16 – jul./dez. – 2023

SUMÁRIO

Artigos

Editorial.....	305-306
<i>Fernando Galine</i>	
A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht.....	307-336
<i>Alan Duarte</i>	
Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas.....	337-366
<i>Laís Oliveira Rios</i>	
Origem e persistência dos grupos intencionais.....	367-392
<i>Adriana Oliveira Alves</i>	
A (in)fluência do Tractatus de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida.....	393-416
<i>Rafael Batista Lopes de Oliveira</i>	
O projeto de Martin Heidegger em “Ser e Tempo”: objetivos e método.....	417-446
<i>João Victor Pereira Leão</i>	
Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário.....	447-464
<i>André Silva</i>	
Indexadores.....	465
Normas para submissão.....	467-472

Política antiplágio.....	473-474
Nominata de pareceristas.....	475-476
Sumário do volume.....	477-480