



ENSAIOS MÚLTIPLOS FILOSOFIA E HISTÓRIA

ANTONIO SANTANA SOBRINHO

AVA EDITORA
2021

Direção Editorial

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

Executiva de Negócios

Ana Lucia Ribeiro Soares

Autores

Antonio Santana Sobrinho

Produção Editorial

AYA Editora

Capa

AYA Editora

Imagens de Capa

br.freepik.com

Revisão

O Autor

Área do Conhecimento

Ciências Humanas

Conselho Editorial

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza

Centro Universitário Santa Amélia

Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Carlos López Noriega

Universidade São Judas Tadeu e Lab. Biomecatrônica - Poli - USP

Prof.º Me. Clécio Danilo Dias da Silva

Centro Universitário FACEX

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria De Genaro Chirolí

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis

Universidade do Estado de Minas Gerais

Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig

Universidade Federal do Paraná

Prof.º Dr. Gilberto Zammar

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso

Universidade de Santa Cruz do Sul

Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Me. Jorge Soistak

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Me. José Henrique de Goes

Centro Universitário Santa Amélia

Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim

Faculdade Sagrada Família e Centro de Ensino

Superior dos Campos Gerais

Prof.ª Ma. Lucimara Glap

Faculdade Santana

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof.º Me. Luiz Henrique Domingues

Universidade Norte do Paraná

Prof.º Dr. Marcos Pereira dos Santos

Faculdade Rachel de Queiroz

Prof.º Me. Myller Augusto Santos Gomes

Universidade Estadual do Centro-Oeste

Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Me. Pedro Fauth Manhães Miranda

Centro Universitário Santa Amélia

Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira

Instituto Federal do Acre

Prof.ª Ma. Rosângela de França Bail

Centro de Ensino Superior dos Campos Gerais

Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens

Faculdade Sagrada Família

Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares

Universidade Federal do Piauí

Prof.ª Ma. Sílvia Apª Medeiros Rodrigues

Faculdade Sagrada Família

Prof.ª Dr.ª Sílvia Gaia

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda

Santos

Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues

Instituto Federal de Santa Catarina

© 2021 - **AYA Editora** - O conteúdo deste Livro foi enviado pelos autores para publicação de acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição Creative Commons 4.0 Internacional (**CC BY 4.0**). As ilustrações e demais informações contidas desta obra são integralmente de responsabilidade de seus autores.

S6779 Sobrinho, Antonio Santana

Ensaio múltiplos-filosofia e história: a intencionalidade do ato de Merleau-Ponty. / Antonio Santana Sobrinho . -- Ponta Grossa: Aya, 2021. 30 p. -- ISBN:978-65-88580-33-2

Inclui biografia

Inclui índice

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web.

DOI 10.47573/aya.88580.1.9

1. Filosofia. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961 3. Fenomenologia.
I. Título.

CDD: 142.7

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

International Scientific Journals Publicações de Periódicos e Editora EIRELI

AYA Editora©

CNPJ: 36.140.631/0001-53

Fone: +55 42 3086-3131

E-mail: contato@ayaeditora.com.br

Site: <https://ayaeditora.com.br>

Endereço: Rua João Rabello Coutinho, 557
Ponta Grossa - Paraná - Brasil
84.071-150

SUMÁRIO

A INTENCIONALIDADE DO ATO SEGUNDO MERLEAU-PONTY	5
QUAL O SENTIDO DE VERDADE PARA HEIDEGGER?	10
THOMPSON E A HISTÓRIA SOCIAL INGLESA	18
SOBRE O AUTOR	29

A INTENCIONALIDADE DO ATO SEGUNDO MERLEAU-PONTY



INTRODUÇÃO

Todos que se dedicam às leituras de Merleau-Ponty, em suas afirmações filosóficas, e têm conhecimento das obras de Husserl, identificam, claramente, a influência husserliana na construção de nosso filósofo como o mais autêntico de sua geração. Isso se dá, principalmente, por Merleau-Ponty demonstrar em seus estudos sua contrariedade diante do mundo e, a partir disso, buscar reaprender através da observação o verdadeiro mundo, do fenômeno, da razão.

Na tentativa de apresentar essa nova visão fenomenológica, Merleau-Ponty nos convida a reaprender a ver o mundo. Pois para o próprio, de fato, como afirma Merleau-Ponty: “filosofar é procurar, é implicar que há coisas para se ver e se dizer”.

Merleau-Ponty deixará claro que na redução fenomenológica “a resolução não é suprimir, mas colocar em suspenso e como que fora de ação todas as afirmações espontâneas nas quais vivo, não para negá-las mais para compreendê-las e explicá-las”; em outra passagem: “através de uma reflexão radical, isto é, que nos revele os preconceitos em nós estabelecidos pelo ambiente e pelas condições exteriores, tendemos a transformar este condicionamento consciente, sem jamais negar sua existência e sua constância”.

Dentro deste pressuposto é nossa intenção apresentar resumidamente o que afirma Merleau-Ponty sobre a intencionalidade do ato. Todavia, se torna mister identificar as principais influências que marcaram a reflexão de Merleau-Ponty. Em 1936, Merleau-Ponty publica um trabalho - Existência e Dialética - no qual faz uma autoconfissão intelectual reconhecendo sua filiação a Hegel. Porém, como já afirmamos, a influência mais marcante se dá pelas obras de Husserl. Comumente em suas palestras Merleau-Ponty afirmava: “não o considero um chefe, mas um mestre. A um chefe não se pode superar”.

Contudo, Merleau-Ponty observa em seu mestre duas filosofias, dos períodos husserliana. O primeiro Husserl, aquele das Investigações das Ideias, das Meditações cartesianas é rejeitado por Merleau-Ponty. O segundo Husserl, visto com bons olhos por Merleau-Ponty, é aquele que está ligado diretamente aos temas centrais de uma filosofia existencial. Merleau-Ponty não poderia ser mais enfático ao afirmar que, se a Fenomenologia é considerada como o estudo das essências, ela é também uma filosofia que recoloca as essências na existência.

Nisso, o que podemos observar na filosofia de Merleau-Ponty é uma realização da redução fenomenológica, e nesse processo de redução, a noção de intencionalidade exerce um papel singular. A intencionalidade deixa de ser a propriedade da consciência para ser característica de um sujeito voltado ao mundo. Este é o ponto central de nosso estudo.

A INTENCIONALIDADE DO ATO

Merleau-Ponty tem como objetivo principal em suas obras atingir uma autêntica reflexão radical ou fenomenológica em que se deva ter a serventia de que possamos chegar ao entendimento e/ou conscientização da nossa relação com o mundo, de nos dar uma verdadeira visão do mundo. Não se apresenta na filosofia de Merleau-Ponty a ideia de que o objetivo final da redução possa se identificar com nossa retirada do mundo para podermos ter uma consciência pura do mesmo. Visto da forma que expõe Merleau-Ponty, a redução não pode ser vista e entendida

como uma construção idealista, mas sim como elemento constitutivo de uma filosofia existencial.

Mediante a redução, chega-se à concepção da intencionalidade que traz à consciência a existência de algo. Existência que não se perde no acaso ou apenas é adquirida por acidente, mas é sempre vivida em relação, em coexistência. A intencionalidade aponta para um mundo múltiplo de essências e, ao revelá-las, leva à distinção de diversas categorias, conforme suas próprias estruturas, de acordo com seus próprios sentidos.

De acordo com Merleau-Ponty, a estrutura da reflexão radical ou fenomenológica tem finalidades bem precisas: antes de tudo, superar a teoria filosófica idealista, que afirma nada existir fora do pensamento individual e que tudo aquilo que se percebe não passa de uma espécie de sonho que se tem, tipicamente de cunho intelectualista; posteriormente, superar o fato da construção do objeto por parte do sujeito defendida pelo intelectualismo, afirmando enfaticamente, contra esta posição intelectualista, a preexistência do ' mundo sobre a reflexão.

A tarefa de uma reflexão total [...] consiste, de modo paradoxal, em reencontrar a experiência refletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações refletidas, e para fazer parecer a reflexão como uma das possibilidades de meu ser.

Podemos observar no postulado acima que o método fenomenológico apresenta o meio para direcionarmos o nosso pensamento a essa reflexão. Todavia, de uma forma que se pode chegar à conclusão de que esta reflexão a nada se refere, ou seja, não há verdade na reflexão de ela se apresentar imóvel, sem ato. Pois, se a reflexão não sair de si mesma ela é falsa. É o que afirma Merleau-Ponty:

Se a reflexão não sair de si mesma não poderá ser considerada verdadeira, como reflexão também necessita se conhecer como reflexão-sobre-um-irrefletido, e conseqüentemente como uma mudança de estrutura de nossa existência.

Isso vai gerar uma constatação de que é através da manutenção do compromisso da consciência e sua intencionalidade que "O Cogito deve me descobrir em situação", como afirma claramente Merleau-Ponty na página VII do Prefácio. Sendo assim, a reflexão vê no não refletido o seu fundamento. Mas, a reflexão determina seu fundamento através do não refletido, e a partir disso se faz necessária a redução, pois, esta é o único caminho de reflexão que não anula o irrefletido, todavia, o faz manifestar-se.

De acordo com Merleau-Ponty,

a colocação entre parênteses do mundo operada pela redução significa desvelamento e surgimento do mundo-enquanto tal. Vê-se por aí que a consciência não é mais primeira. O verdadeiro transcendental é o mundo.

Isso nos remonta ao não o ser (como para Heidegger), ou à consciência (para Sartre). Pois, é pela redução que se supera a noção de consciência fechada sobre si, tida como ponto de partida e garantia primordial do conhecimento. A consciência se torna abertura ao outro como a si mesma.

Segundo Merleau-Ponty, se faz mister que nós tenhamos o conhecimento de que a consciência, e pela consciência, pode-se observar nela, e por ela, "o projeto de mundo, destinada ao mundo, um mundo que ela não abarca e nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir". De igual forma, a redução nos apresenta o mundo da forma como ele se apresenta, antes de qualquer retorno sobre nós mesmos. Em palavras mais claras, Merleau-Ponty quer nos

dizer que o mundo não é aquilo que eu tenho como pensamento, é sim aquilo que eu vivencio; estou no mundo, sou do mundo, portanto, sou aberto ao mundo, e sendo assim, dialogo constantemente com ele, todavia ele não me pertence, ele é inesgotável, então, pertenço a ele, e pertencendo a ele, concomitantemente, meus atos são elementos dele.

Sobre a noção de intencionalidade, Merleau-Ponty postula que essa só pode se tornar compreensível pela redução. E mais, dizer que “toda consciência é consciência de alguma coisa” não é propriamente uma novidade.

De acordo com Merleau-Ponty, ao citar Immanuel Kant em sua Refutação do Idealismo, admitiu que...

[...] percepção interior é impossível sem a percepção exterior, que o mundo, como conexão de fenômenos, está antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de me realizar como consciência [...] Aquilo, porém, que distingue a intencionalidade da relação kantiana com um objeto possível é a unidade do mundo, antes de ser colocada pelo conhecimento, e em um ato de identificação expresso é vivida como já feita ou já aí.

Podemos concluir que o exercício do conhecimento não é mais primeiro, em sentido absoluto. A palavra intencionalidade para Husserl é sempre significativa, não pode ser reduzida a seu caráter físico. Há uma unidade entre o som verbal e a intenção significativa. Husserl estabelece a noção de intencionalidade, partindo de três noções da consciência: 1) a consciência como consistência fenomenológica do real, do eu empírico como entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade de seu curso; 2) a consciência como percepção interna das vivências psíquicas próprias; e 3) a consciência como nome coletivo para a dita classe de atos psíquicos ou vivências intencionais.

Merleau-Ponty aponta que Husserl diferencia a intencionalidade de ato e a intencionalidade operante. A primeira diria respeito a nossos juízos e nossas tomadas de posição voluntárias e a segunda àquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, em nossas apreciações, em nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo. Assim, entende-se a preocupação obstinada de Merleau-Ponty em negar a ideia de uma consciência representativa que caracteriza o pensamento de Husserl.

Como se pode observar, o entendimento de intencionalidade, para Merleau-Ponty, só se compreende através da redução fenomenológica. Já em Husserl se demonstra de acordo com a noção de consciência.

Retomando Merleau-Ponty, com já citamos anteriormente, a unidade do mundo é preliminar para poder ser possuída, por demais vivida para ser sabida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos à conclusão de nosso estudo, sobre a intencionalidade do ato segundo Merleau-Ponty, que é na relação intencional com o mundo que o sujeito encontra-se inserido no sentido histórico. Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história. Portanto, a intencionalidade é que torna possível o surgimento do sentido humano, na relação estabelecida com o mundo e os outros.



Apresentamos, segundo Merleau-Ponty que é pela redução que se chega à determinação da intencionalidade, e essa nos instrumentaliza a concepção da existência das coisas. E ao existir tomamos consciência de uma coexistência do homem e do mundo. Nós somos ser no mundo; portanto, a intencionalidade nos direciona a um mundo que pode se apresentar de múltiplas formas e essências e, ao desvendá-las, poderemos chegar, através de nossos atos, à diferenciação de várias categorias, como elas se apresentam e de acordo com a maneira que se apresentam.

Entendemos que Merleau-Ponty conclui que o mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas vivências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.

Portanto, a intencionalidade do Ato, que se estuda através da fenomenologia, é para Merleau-Ponty, um estudo que propõe uma nova visão do mundo vivido, mesmo antes do conhecimento de seus significados.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção os pensadores).

QUAL O SENTIDO DE VERDADE PARA HEIDEGGER?



INTRODUÇÃO

É intenção do presente estudo, realizar uma exploração sobre as sustentações que Heidegger apresenta no parágrafo 44 de sua obra *Ser e Tempo*. Tais sustentações giram em torno da verdade. Todavia, se nos detivermos na interpretação do termo *logos*, veremos que Heidegger procura se aproximar da definição recorrente na filosofia de Platão e Aristóteles, mas ele elege a perspectiva do discurso que Aristóteles no *De interpretatione* chama de *apopháinestai*, no sentido de algo que deixa e faz ver quem discorre, ou seja, aquilo sobre o que discorre. Aí, nos aproximamos de um dos mais ricos aspectos da obra heideggeriana que aponta para a reinterpretação da verdade como desvelamento. O *logos* deixa e faz ver o ente como desnudado.

Martin Heidegger foi um dos principais colaboradores filosóficos do século XX, ele se encontra em importância ao lado de Russell, Wittgenstein, Adorno e Foucault, tanto na identificação de seus postulados no reposicionamento da problemática do ser e pela refundação da Ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural. Tais formulações vêm a influenciar novas filosofias, como a do pensador francês Jean-Paul Sartre.

Na sua principal obra, *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que há íntima ligação entre fenômeno e *logos*, apegando-se àquilo que Aristóteles já estabelecera a respeito do *logos* apofântico, como deixar e fazer ver, por si mesmo, aquilo que se mostra, tal como se mostra, a partir de si mesmo.

Nosso pensador dirá que o que não se mostra diretamente, na maioria das vezes, e assim se mantém velado frente ao que se mostra, é o ser do ente. Por isso, a fenomenologia só será possível como ontologia, ou seja, fenomenologia e ontologia não são disciplinas filosóficas ao lado das outras. Elas são a própria filosofia em seu objeto e seu modo de tratar.

É por esses ditos que se dá o título a Heidegger de fundador da fenomenologia na compreensão e hermenêutica da vida fática. Sendo assim, a fenomenologia hermenêutica anuncia o sentido do ser que Edmund Husserl interpreta como eu transcendental e, Heidegger, seu aluno, interpretou como existência fática, como a compreensão do ser do *Dasein* humano.

Faz-se oportuno destacar que os postulados apresentados por Heidegger sobre a questão da verdade apresentam-se como abertura ou ser-descoberto, dentro de uma análise conceitual existencial-hermenêutica. Essa compreensão se dá no fato de que Heidegger já se depara com ela desde seus argumentos sobre o tempo.

Sendo assim, utilizaremos para dar alicerce ao nosso estudo as principais contribuições filosóficas de Heidegger, encontradas na sua produção mais importante *Ser e tempo*, e outras como: *O Conceito de Tempo* (1924); *Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo* (1925); e, *Lógica: a pergunta pela verdade* (1925-26), abordados nas obras de Figal (2005) e Rubenich (2009).

Salientamos que este estudo se apresenta em contextos superficiais sobre a noção de verdade apresentada no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, que, por se tratar de um trabalho acadêmico de disciplina, será específico ao tema aqui proposto dentro de suas delimitações contextuais.

O QUE DIZ HEIDEGGER NO PARÁGRAFO 44 DE SER E TEMPO?

O que Heidegger irá demonstrar filosoficamente no parágrafo 44 de Ser e Tempo é a ideia de que poderemos ficar cientes de uma nova, e decisiva, conceptualização de verdade.

A elaboração da questão do ser à qual Heidegger queria chegar em seus postulados implicava que fosse dividido em duas partes: por um lado, a “interpretação do Dasein centrada na temporalidade e na explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”; por outro, uma “destruição fenomenológica da história da ontologia”, principalmente de Kant, Descartes, Platão e Aristóteles, guiando-se pela problemática da temporalidade. A primeira parte, por sua vez, deveria ser dividida em três seções: a análise do Dasein, Dasein e temporalidade e Tempo e Ser.

O Sein und Zeit, da maneira como foi posta a publicação (1927), só compreende as duas primeiras seções da primeira parte. Contudo, a linguagem recebida da tradição metafísica impediu Heidegger de levar sua empreitada a bom termo.

O Dasein, pela sua especificidade, inicia qualquer interrogação. O Dasein é o ente que em cada caso tem o papel decisivo de interlocar e analisar através da investigação.

É também o Dasein que detém a possibilidade de enunciar o ser, pois é ele que tem o poder da proposição em geral. Daí que na questão acerca do sentido de ser seja fundamental começar por abordar o ser deste ente particular. E tem que ser o próprio Dasein a fazer isso, tem que ser ele próprio a mostrá-lo, a partir duma análise fenomenológica esclarecida (hermenêutica).

É por uma verdadeira reviravolta do seu pensamento por volta de 1930 com a conferência sobre a Essência da verdade que Heidegger vai renunciar à análise da existência humana para buscar a palavra esquecida, a “verdade” do ser, numa destruição da metafísica e da sua linguagem. Ainda segundo Figal, dentro de uma perspectiva de que não mais iremos nos determos:

“[...] aos apelos de uma metafísica que encontra no problema do conhecimento o vislumbre de sua possível solução, qual seja, abarcar a realidade exterior [res] tal como ela se apresenta a nós desde a nossa interioridade [intellectus], mas que procura deixar ver que esta interpretação é interpretação derivada da verdade em sentido existencial-hermenêutico, lida, por Heidegger, como desvelamento ou ser-descoberto, por outro lado, trata-se, aqui, de encontrar, junto aos Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo, preleção oferecida no semestre de verão de 1925, na Universidade de Marburg, um dos lugares privilegiados onde articula-se o seu arcabouço teórico. Em outras palavras, o que pretendemos investigar é o como em que se implicam verdade e tempo, ou melhor, o como em que se dá a co-originariedade do desvelamento de mundo e do mundo presente.”

Nos Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo Heidegger, nos parágrafos iniciais, afirma que esse é um tema que não pode ser percebido como algo que não esteja diretamente ligado à questão essencial da fenomenologia, ou seja, no seu campo temático (a intencionalidade), mas de, em radicalizando seu tema e reconhecendo as duas omissões que se vislumbraram no seu interior – a questão do ser e a questão do sentido do ser (do intencional), recuperar o solo fenomenal em que tais questões se deixaram formular pela primeira vez, de modo grego, o que aqui quer significar repetir, de modo originário, a orientação para o ser através do tempo que se diz presente.

De acordo com as formulações apresentadas por ele, é por intermédio da elaboração desse sentido prévio que se poderá, então, chegar a superar o sentido do a priori, postulado pela filosofia tradicional, como o já sempre presente, e isto com referência ao ser em seu sentido

grego, bem como a lógica, que se orienta através da experiência deste mesmo ser enquanto apreensão do geral, generalização, universalidade, espécie, eidos. Podemos visualizar aqui uma crítica heideggeriana aos postulados tanto da Antiguidade, em especial a Platão, quanto à modernidade, direcionando suas críticas ao modelo de Descartes.

Heidegger viu na metafísica, segundo o modelo platônico-cartesiano, o nascimento do pensamento dualista, expresso sempre por dicotomias. Em Platão, a dicotomia privilegiada foi a de real-aparente. Nos modernos, a dicotomia real-aparente ganhou uma cobertura epistemológica, gerando a dicotomia sujeito-objeto. Esse tipo de pensamento teria se casado com o Humanismo. O fruto dessa união teria provocado um enfraquecimento da filosofia – o desvio de seu caminho autêntico. Isto é: o desvio de toda a reflexão ocidental.

Neste sentido, a questão do ser e a pergunta pelo seu sentido, foco de nossa empreitada, de acordo com Heidegger (2009), só tem fundamento de elaboração se tiver como base uma analítica existencial. Sendo assim, é o ser-aí, o ente, que apresenta a maneira em que o ser se constrói de forma determinada, pois é que devem mesmo poder corresponder à questão do tempo.

Heidegger, portanto, ao filosofar o fenômeno como elemento fenomenológico, sendo aquilo que se observa em toda sua plenitude de sentidos, ao imaginar o ser como fenômeno, identificará o mesmo como tempo de uma compreensão, a sua formação em completude. Sendo assim, pode-se observar que há uma evolução em que o ser, ao se ter como fenômeno, tempo, também pode ser observado em seu sentido, presença, e daí se leva a essa compreensão, mediante o ente, através do conhecimento que o ser ao ser observado através do relacionamento homem-natureza, que se dá através da linguagem, tornará o ser consciente de que é um ser-no-mundo (*In-der-welt-sein*), quando bem pensado.

De acordo com Rubenich em uma conferência realizada em 1924, na Universidade de Marburg, sob o título de O Conceito de Tempo, Heidegger tenta demonstrar intimidade entre o ser e o tempo, intimidade essa que se possibilita através do questionamento de como o ser se dá. O mundo todo teria se transformado, então, em concepção do mundo ou imagem do mundo – aquilo que o homem produz para si mesmo, em seu palco que, enfim, seria o próprio mundo. A noção de representação não poderia deixar de trazer, junto, a ideia de representação exata, isto é, a verdade. Ele viu a noção de representação exata – a verdade correspondencial – como o que é produto do homem ou como o que é encontrado pelo homem.

Isso implicou em que, se tudo ganha a propriedade de existência na medida em que é reapresentado pelo homem, tudo se comporta, ontologicamente, enquanto o que é passível de manipulação pelo homem. Isto é, o sujeito, que é então o homem, não tem outra função que não a de se relacionar com o objeto. Assim, tudo no mundo, se é para o sujeito, nada é a não ser objeto. O mundo, e o próprio homem nele, são transformados em objetos – em algo manipulável. O homem é o manipulador do homem. Eis no que desembocaria o Humanismo.

Heidegger continua a postular, incansavelmente, dentro do tradicionalismo que se apresentava, o conceito de tempo, guiado pela medida do agora, onde sua principal contribuição é a de dar direcionamento ao ser-aí em seu percurso normal do dia a dia, de modo a ir para trás do conceito, a fim de abarcá-lo de maneira privilegiada. É aqui que se visualiza, portanto, o como em que o tempo é interpretado pelo ser-aí, de forma que Heidegger possa articular, então, a per-

gunta não mais pelo o que é tempo, mas sim, a pergunta guia: quem é o tempo?

Heidegger desvela esse questionamento exemplificando através do ser humano, que se identifica por se interrogar a esse respeito. O homem está especialmente mediado por seu passado: o ser do homem é um ser que caminha para a morte e sua relação com o mundo concretiza-se a partir dos conceitos de preocupação, angústia, conhecimento e complexo de culpa. Ou seja, o homem deve tentar saltar, fugindo de sua condição cotidiana para atingir seu verdadeiro eu, como afirma Rubenich:

De igual forma, em sua preleção Lógica: a pergunta pela verdade (1925-26) é fundamental o esclarecimento que o filósofo propõe sobre a diferença entre o caráter temporal do tempo, que fala, pois, do transcurso do ser-no-tempo, daquele caráter temporário, que ele quer conquistar em seu a priori e que o remete, pois, diretamente à dimensão da existência, e, portanto, não mais para junto às coisas mundanas ou naturais.

Sendo assim, se o ser do ser-aí sustenta-se em seu ser-possível, e se este ser-possível, como anuncia o parágrafo 44 de Ser e Tempo, é abertura, e abertura, por sua vez, é a verdade “em sentido existencial-hermenêutico, encontra-se, aqui, a articulação entre ser e verdade”.

Heidegger, ao iniciar o parágrafo 20 de sua preleção Prolegômenos para uma História do Conceito de Tempo, parte do lugar comum em que descansa o problema do conhecimento, a saber: como um sujeito aqui pode alcançar o objeto que está lá junto ao mundo, de maneira que o conhecimento possa ser verdadeiro, ou seja, que a sua representação (in mente) corresponda à realidade exterior?

Para o filósofo alemão, isto que serve de garantia à tradição para que haja conhecimento, ou, o que dá no mesmo, o que permite que possamos conhecer o mundo em sua objetividade, de forma a permitir sua classificação em meio a figuras de predicação, é o fato de sermos aquela coisa-homem que possui o conhecer em seu “interior”. É deste estado de coisas que nasce a caracterização do conhecimento como relação entre sujeito e objeto, assim como é a partir daqui que se toma o homem que conhece e o ente conhecido como algo simplesmente dado entre a totalidade de entes simplesmente dados. De um só golpe temos, então, de um lado, o mundo (exterior) reduzido à natureza, e, de outro, o homem (interior) reduzido à sua animalitas, de forma que, agora, para os metafísicos, trata-se de saber como se estabelece a relação entre exterior e interior.

Mas Heidegger é bastante atento para perceber que esta pergunta levanta um problema formulado erroneamente. Para ele, então, trata-se de vislumbrar as coisas elas mesmas tal como requer a fenomenologia em seu sentido fenomenológico: tornar manifesto que aquilo que não se mostra jamais (o ser) é solo fenomenal onde descansa o que sempre se mostra (os entes).

Para tanto, faz-se imprescindível ver que o conhecimento não é a constituição primária do ser-aí a lhe permitir o relacionar-se com o mundo, mas que o mundo acontece para o ser-aí, ou seja, que há abertura de mundo somente na medida em que ele existe como ser-no-mundo (In-der-welt-sein): mundo só há porque o ser-aí é o lugar em que o ser pode se dar mediante o encontro (begegnen), e isto por intermédio de um excesso de significação (intuição categorial). O mundo, assim, somente torna-se conhecido para o ser-aí, porque, e somente porque, ele se depara com os entes que lhe vêm ao encontro, de forma que neste encontro dá-se ser e acontece mundo.

Após o mundo acontecer em compreensão, visto que dele nos ocupamos, o conheci-

mento, dadas as suas condições necessárias, torna-se, enfim, possível. Em atenção ao exposto acima, temos que o caráter de ser-descoberto do mundo se deve tão somente ao ser-aí, que em seu sendo, já sempre possui o mundo como sua possibilidade mais própria de ser. O fenômeno de mundo se mostra, então, segundo Heidegger, como um deixar-se descobrir do mundo no ocupar-se dele, ou seja, é por intermédio de uma atuação não teórica que o ser-aí compreensivamente descobre o mundo e o interpreta como algo.

Conforme considera Heidegger em seus Prolegômenos, o mundo somente se dá em seu caráter objetual enquanto conhecimento quando nos deparamos com certo descompasso em nosso afinamento existencial (estado de ânimo) para com o mundo. O descompasso, então, surge, porquanto a esta totalidade, que é o mundo, vem faltar algo. De acordo com o filósofo, o fenômeno de mundo, interpretado de maneira dupla (Zuhandenheit ou Vorhandenheit), somente se mostra quando as coisas do mundo, que num primeiro momento estão todas à disposição para uma possível ocupação (Besorgen), num segundo momento passam a chamar a nossa atenção por intermédio da ausência de algo que vem faltar na totalidade mundo, de forma que presentificamos o mundo em um modo derivado, isto é, tornamos ele presente, mas agora de modo tal que nos orientamos por uma presença em que o ser é, definitivamente, encoberto pelos entes.

A ausência de algo frente ao que se vivenciava fenomenologicamente enquanto uma presença constante não atendida, abre-nos, de todo modo, a possibilidade de conhecermos o mundo em uma objetividade em que o manual, enquanto compreensão primária, não nos dá mais o mundo em sentido privilegiado em seu contexto de descoberta. Ao invés disso, o simplesmente dar-se dos entes que assumem a apresentação do mundo em uma explicitação, desmundaniza o mundo, dirá Heidegger, tornando-o, enfim, uma coisa natural passível de ser conhecido em sua extensão.

A par disso, é interessante observar que Heidegger, ao falar do fenômeno de mundo, faz menção a uma totalidade de remissões, de forma que não temos acesso ao mundo senão mediante o seu dar-se em conjunto das coisas, e não através da soma de tais coisas que estão no mundo. Assim, não percebemos primeiramente as coisas em seu aparecer, para depois termos acesso ao mundo, mas, de modo contrário, é justamente porque já abrimos o mundo em sua totalidade que podemos, então, perceber as coisas. A abertura de mundo que se dá para o ser-aí no encontro (begegnen) acontece, em suma, em meio a uma familiaridade.

O in do ser-em (In-sein), conforme sustenta Heidegger, nos fala justamente deste caráter estrutural, onde o ser-aí e o mundo são codescobertos. A familiaridade com que nos ocupamos do que vem ao nosso encontro, informa, pois, que, de saída e de imediato, o ser-aí já está orientado para o sentido do ser em que o mundo se dá como presença. É por isso que para Heidegger, diferentemente de Husserl, não é preciso que tenhamos consciência, para que possamos ter mundo. Muito pelo contrário, mundo, no sentido que Heidegger quer dar aqui, é muito mais mundanizado quanto menos consciência possuímos dele.

O outro modo de compreensão, derivado, e que se nos dá quando passamos a conhecer o mundo e a explicitá-lo no exercício do logos, equivalerá, para Heidegger (2002), ao logos apofântico, onde se demonstra o que se fala numa proposição, de forma a guardar o ente assim descoberto naquilo que se diz. Ora, também aqui encontramos uma importante indicação do que vem formulado por Heidegger, posteriormente, na preleção que se segue aos Prolegômenos e

que, como tal, diz que o enunciar, no sentido do apofântico, possui o caráter de mostrar algo presente, de forma que o seu “é” não possui uma função de cópula, mas é indício hermenêutico de sua função fundamental de fazer ver o comparecimento do ente, de sorte que o enunciado expressado custodia (guarda) em si o descobrimento do ente.

A compreensão existencial-hermenêutica na qual se articula a verdade em sentido originário grego, significando descoberta do ser-aí para consigo mesmo e para com o mundo, possibilita ao ser-aí o cuidado (Sorge), articulado, pois, desde uma preocupação procuradora, como quer Heidegger em sua Lógica.

O problema da linguagem apresentado pelo filósofo alemão em seu tratado e que, segundo Figal, Heidegger nos permite conhecer já na parte introdutória do seu Ser e Tempo, visto que pretende dar conta dos atrelamentos linguísticos que entulham o ser em seu fenômeno, demonstram que não é por acaso que, precisamente nesse contexto, vem apresentada a discussão em torno da fenomenologia, articulada desde o horizonte das duas palavras gregas que a compõem, a saber, lógos e phainómenon. Nesses termos, discurso, que é sempre discurso sobre algo, sustentará Heidegger em seus Prolegômenos, é interpretação, que, diferente da compreensão, serve para realçar a remissão ao para-quê de uma coisa.

Tendo isso em vista, a interpretação, que, por sua vez, é a realização da compreensão, e o discurso, que é a explicitação significativa da interpretação, estão relacionados fenomenologicamente, de forma que somente somos capazes de falar porque, de saída e de imediato, somos capazes também de escutar. Esta escuta, porém, não reduzida aos órgãos que a capacitam, é já sempre escuta do sentido, que, como tal, nos exige estar sempre orientados para o ser em sua compreensão.

Bem, de acordo ainda com Heidegger, o fenômeno que devemos ser capazes de ver aqui em articulação com a questão da constituição de mundo é o da significação, porquanto nos fala, justamente, da estrutura do ser do mundo. Tal estrutura de ser que permite acontecer no mundo significativamente deve ser compreendida como um modo da presença, na qual todo ente se acha descoberto como um estar presente.

Portanto, para Heidegger, é a manifestação do significar que constitui a significatividade do mundo como presença; é a possibilidade que o ser-aí, em compreendendo ser, possui de trazer à palavra o ser, que permite a ele mostrar sua descoberta de mundo de maneira significativa, ou seja, de tornar o mundo presente para si mesmo e para outrem. O mundo, assim, articula-se com uma determinada compreensão do tempo, de modo que, no agora, algo vem ao encontro, algo aparece.

Contudo, a este aparecimento, no agora, de algo presente, Heidegger vislumbrará a dimensão da presença, correspondendo à ousia. Em oposição a este sentido do ser, Heidegger topa com o ente exemplar, que, existindo, faz compreensão de ser, e nos dá acesso à estrutura que, de saída, tem-que-ser (Zu-sein) e ser-em (In-sein). O ser-aí, nesse sentido, é o “aqui” do mundo, é o lugar (da) em que o mundo comparece no acontecimento do ser como algo presente. Somente porque o ser-aí é o ente que, para ser, tem que existir em meio ao sentido, ou seja, precisa significar mundo, a fim de que o mundo compareça ao modo da presença, isto é, seja, de saída, discurso, somente por isso é que acontece linguagem. De igual forma, é somente porque o discurso se dá como comunicação para com os outros é que ele acaba tendo um caráter de

discussão, de debate, de forma que, para os gregos, chegaria a dizer discussão teórica, no sentido de mostrar (justificar) o que está sendo dito em meio aos argumentos que o fundamentam.

Em sua *Lógica*: a pergunta pela verdade o filósofo irá justamente procurar descer ao tempo do nascimento do conceito do logos, a fim de explorá-lo em sua relação com a verdade. É lá que encontramos um aprofundado estudo sobre o enunciado, a fim de nos levar à compreensão de que este, antes de possuir o sentido do ser-verdadeiro, fala, de saída, do mundo em seu contexto de descoberta, o que indica, pois, uma compreensão prévia, que, como tal, não possui a função de mostrar algo presente, e sim de compreender a existência. É no horizonte deste tipo de enunciado que Heidegger localiza, pois, o que permanecera oculto para os olhos dos gregos, a saber, que há uma diferença essencial entre o enunciado que se refere a um pôr categorial (excesso de significação – intuição categorial), que fala da existência e do ser, e o enunciado que apenas se refere a algo mundano, a algo presente: é ao primeiro tipo de enunciado que corresponde todo hermeneum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto chegamos à conclusão de que o parágrafo 44 de *Ser e Tempo* é a chave para a compreensão da questão da verdade assim como ela aparece postulada por Heidegger. A verdade descrita pelo pensador se apresenta como ser-descoberto com a interpretação do fenômeno de mundo, de forma que o ser-aí se mostrara para ele como o lugar em que o ser pode se dar como mundo.

Sendo assim, podemos ainda observar o fenômeno de uma dupla redução a ocorrer no âmbito do sentido do mundo e do ser-aí, interpretados pela tradição como natureza e animal racional.

Observamos, também, que essa dupla redução que vem produzida por conta da história do ser-aí em meio ao destino do ser, e que a tradição metafísica, por sua vez, ao não compreender a estrutura ser-no-mundo, tampouco fora capaz de pensá-la em sua unidade fenomenal, de sorte que deve perguntar sempre pelo como é possível haver o ser-verdadeiro do logos.

Heidegger demonstra no parágrafo 44 de *Ser e Tempo* uma crítica ferrenha aos adeptos da metafísica tradicionalista, responsabilizando estes por distorcerem a verdadeira forma de se ver que verdade e mundo e ser e tempo são fenômenos em sentido fenomenológico, portanto, se mostram na existência finita do ser-aí como a história própria do seu ser-possível.

REFERÊNCIAS

FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Traduzido por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Coleção os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, Vozes Ed. 12^a 2009.

RUBENICH, Alexandre. O que diz verdade para Heidegger? *Revista Intuito*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p.116-123, 2009.

THOMPSON E A HISTÓRIA SOCIAL INGLESA



O pensamento dos historiadores que compõem a História Social Inglesa não pode ser desligado das configurações políticas e intelectuais que deram sustentação à sua forma de fazer História por volta dos meados dos anos 1950. O contexto histórico vivido por estes homens dá substância a um conjunto de práticas intelectuais que se estabelecem, com bastante influência, na produção acadêmica de História a partir de então. Sendo assim, se faz necessário percorrer um breve caminho para apresentar, ainda que de maneira sucinta, a trajetória do marxismo durante o século XX, de forma que se possa compreender, com mais clareza, o amplo espectro intelectual no seio desta tradição no período em que esses historiadores ingleses desenvolveram seus pressupostos teóricos e suas práticas historiográficas.

Pode-se dizer que o marxismo tem, como um importante diferencial em relação às demais teorias críticas, a capacidade de realizar uma autocrítica de seus pressupostos, pois se trata de uma corrente intelectual que, desde sua fundação, propõe instrumentos que podem ser usados no intuito de se formularem autoanálises. Cada momento histórico traz, para a formulação teórica da tradição marxista, uma influência externa que incide sobre ela, e que ocorre na medida em que os seus pensadores mantêm contato com outras posições intelectuais. Desse contato, e nesse diálogo, gera-se um amálgama teórico enriquecedor da tradição, ao mesmo tempo em que são indicadas novas tendências a serem exploradas. Isso faz com que se possa identificar uma variabilidade de sistemas intelectuais dentro da tradição marxista ou, melhor dizendo, o estabelecimento de uma pluralidade de tradições intelectuais determinantes, em larga medida, da heterogeneidade existente em seu seio.

Pode-se iniciar com uma explanação a respeito da maneira como as inúmeras conturbações políticas, ocorridas na primeira metade do século XX, geraram uma grande efervescência intelectual, através da qual brotou uma multiplicidade de sistemas teóricos advindos de diversos autores que tiveram uma grande importância para o marxismo. Dentre tais autores destacam-se e encontram-se entre os pilares do pensamento marxista, Georg Lukács, Antonio Gramsci e Karl Korsch. Estes autores promoveram, no interior da tradição marxista, uma separação de suas teorias em relação à questão da prática política que era levada a cabo pela classe operária. Principalmente Gramsci que passou os últimos anos de sua vida preso e longe da vida política, como experiência partilhada.

Como mola propulsora dessa seção, podemos apontar o extremo rigor do modelo soviético que, com suas medidas extremamente centralizadoras e sua tendência ao dogmatismo, concatenadas com a necessidade intensa de firmar ortodoxias em face aos revisionismos que eram promovidos principalmente pelos social-democratas, fizeram com que estes pensadores apresentassem sérias divergências com relação à ação e às diretrizes dos partidos comunistas de seus países.

Tais considerações nos permitem perceber as razões pelas quais, a partir dessa geração, ocorre um distanciamento cada vez maior das lideranças e do próprio partido em relação às massas, fazendo com que fosse criado um código próprio de comunicação entre os intelectuais. Com a disseminação do stalinismo, o trabalho teórico sobre a ação política ficou inviabilizado, uma vez que a ortodoxia do Partido Comunista Soviético passou a ser vista como modelo a ser seguido.

Dentre os desdobramentos do marxismo no campo intelectual, a escola de Frankfurt foi uma das principais a se destacar. O fato do marxismo, nos moldes em que era compreendido

na União Soviética, ter se degenerado teoricamente, serve de pano de fundo para situarmos o alastramento destas outras tradições teóricas em suas fileiras. Esses novos rumos do marxismo fizeram com que ele tivesse uma maior tendência e inclinação para as cátedras acadêmicas, fazendo-o fugir gradativamente das práticas políticas.

Após a Segunda Guerra Mundial o marxismo passou por um período de bastante difusão na Europa. A influência de pensadores como Lukács e Gramsci fez com que fosse levado, mais uma vez, das lutas sindicais ao âmbito universitário. As questões relativas ao método da produção intelectual passaram a compor, de maneira mais difundida, a tradição marxista ocidental do que a prática política revolucionária.

O marxismo continuou mantendo, dentro do conjunto de pensadores da sua tradição, diversas aproximações com outras correntes de pensamento que passaram a compor o arcabouço intelectual de seus porta-vozes. Isso trouxe grandes níveis de sofisticação ao seu discurso (ANDERSON, 1984, p.59).

No pós-guerra, o socialismo real e a política dos partidos comunistas foram, a exemplo do ocorrido no período imediatamente anterior à Segunda Guerra, duramente postos em questão. As relações extremamente autoritárias que o regime de Stálin vinha mantendo com os países que compunham o seu bloco de influência geraram uma grande crise que teve uma ressonância bastante acentuada nos rumos do marxismo ocidental. A morte de Stálin, e a subsequente denúncia dos crimes praticados por seu regime, no período em que a União Soviética tinha sob sua custódia os países do leste europeu, feita durante o XX Congresso do Partido Comunista, abriu uma enorme fissura no seio do movimento comunista internacional. A denúncia abalou profundamente os alicerces do Partido Comunista que tinha sede em Moscou, sendo suficiente para levar adiante um processo de desestalinização. A invasão da Hungria, no mesmo ano, 1956, completou a crise. Juntos esses acontecimentos marcaram o grande racha dentro dos Partidos Comunistas do mundo ocidental, fazendo com que houvesse um imenso êxodo de intelectuais de seus quadros.

Dentre os dissidentes dos partidos comunistas encontravam-se pensadores como Cornelius Castoriadis e Maurice Merleau-Ponty na França e Edward Palmer Thompson na Inglaterra (HOBSBAWM, 2002, p.229). Como parte do Partido Comunista Britânico existia, desde 1946, um grupo de estudos formado por historiadores.

O grupo foi criado para se levar adiante debates em torno de temas que diziam respeito a temas caros ao marxismo; notadamente havia uma preocupação em tentar compreender a dinâmica do capitalismo em suas várias etapas e, por consequência, a formação da classe operária. Esse grupo acabou por desenvolver teorias e práticas intelectuais que se tornariam profícuas o bastante para a formação de uma nova corrente acadêmica que ficaria conhecida posteriormente como: História Social Inglesa. A perspectiva com que grande número destes intelectuais trabalhava era a da história vista de baixo (SHARPE, 1992, p.41), que tem, como objeto de sua investigação e também como abordagem privilegiada, a vida do homem comum: operários, servos feudais e toda qualidade de excluídos da historiografia tradicional que vigorava no Reino Unido.

A preocupação mais premente destes historiadores era a de trazer uma abordagem marxista como sustentáculo de suas elaborações historiográficas, sendo esta a teoria definidora das

determinações de classe, em que era novamente colocado o processo que transcorre na luta de classes como sendo primordial para a História, de forma que se rompesse com o reducionismo economicista, de viés stalinista, que vigorava até então.

Em meio a esta conjuntura de críticas ao pensamento stalinista, emergiu, com bastante vigor na Inglaterra, a figura de E. P. Thompson que contestava, de maneira visceral, os princípios que guiavam a política e a produção intelectual da União Soviética. Um de seus principais alvos de combate era justamente o mecanicismo teórico que chegava a ponto de desejar transformar o marxismo em uma ciência exata, portadora da verdade a respeito do desenvolvimento dos modos de produção e da inevitabilidade da revolução.

Thompson, em associação com diversos de seus pares na Inglaterra, produziu inúmeros debates produtivos com relação às práticas marxistas que vieram solapar a vigência do modelo stalinista.

Em um contexto de extrema efervescência de ideias, Thompson, na condição de historiador marxista, desenvolveu formas heterodoxas de se colocar dentro do quadro teórico do debate. Elaborou uma séria e polêmica crítica à forma como eram realizados trabalhos supostamente vinculados ao materialismo histórico. Um dos efeitos de seu combate foi justamente o revigoramento do marxismo enquanto movimento teórico.

Tal compromisso teórico pode ser exemplificado, na prática, ao se fazer uma apreciação analítica de sua obra que é toda elaborada no sentido de dar uma contribuição ao método materialista, redefinindo-se diversas análises que estavam em vigor, como, por exemplo, a da luta de classe, que era tratada de uma maneira que se enfatizasse mais a compreensão da história da classe trabalhadora britânica. Isso dá a dimensão da sua busca pelos sujeitos históricos em sua vivência no sentido de construir suas práticas.

Por toda sua vida, Thompson foi um defensor assíduo de diversos movimentos sociais, os quais, representavam, ao seu ver, as tendências do mundo contemporâneo que permeavam os conflitos de classe. Essa sua vinculação com o vivido, forneceu um ensejo para o aperfeiçoamento das formas como se dava a política na Grã-Bretanha, analisadas por ele desde o alvorecer do capitalismo.

Sua abordagem da história sob o ponto de vista de baixo, ou seja, a partir da perspectiva das camadas populares, vinculava-se, assim, à sua trajetória política, à sua militância, de maneira a servir de orientação para suas estratégias de campanha pelos movimentos sociais.

A tônica da produção intelectual de Thompson foi trazer sempre a sua ação política para próximo de seu ofício, tendo em vista que sempre se sustentou em uma abordagem condizente com o humanismo que tinha como prioridade e fundamento de seus trabalhos. Essa característica de seus escritos ficou mais evidente após sua ruptura com o partido e com o movimento comunista internacional, com o qual tinha sérias discordâncias que tornavam insustentáveis a sua permanência nos quadros liderados pela União Soviética.

Thompson nunca se dedicou em especial à carreira acadêmica; sempre teve, como prioridade máxima, o trabalho político. O seu trabalho como historiador dava sustentação à sua prática.

Sua formação de historiador foi delineada pelos debates levados a cabo dentro do Par-

tido Comunista Britânico que, em grande parte, foram responsáveis pela consolidação do seu universo intelectual; universo esse que, ao seu ver, precisava ser usado como parte elementar para se contribuir com a construção do socialismo. Para tanto, se fazia necessário romper com o economicismo que vigorava na produção intelectual do marxismo e partir para os aspectos que davam corpo às classes subalternas:

Fazer, pois, do compromisso de escrever a história vista de baixo, como sendo a história da luta e da opressão de classes, no contemporâneo, fazendo surgir todos os sujeitos, combinando a investigação histórica com os valores socialistas humanistas, sem perder a dimensão da “lógica histórica”, é o desafio que Thompson legou aos historiadores que nele se inspiram. Tudo dentro do que ele chamaria de tradição marxista, isto é, examinando as fronteiras do desconhecido, interrogando os silêncios, sem querer apenas coser conceitos novos em pano velho, mas reordenando as categorias (FENELON, 1994, p.86)

Após o rompimento com o partido, Thompson, ao lado de John Saville, funda a revista *New Reasoner*, com o intuito de estabelecer uma continuidade com a *Reasoner*, publicação com a qual ambos, ainda dentro do Partido Comunista, colaboravam utilizando-a como espaço interno para colocarem suas críticas à política partidária, especialmente após o Congresso de 1956. Em 1960, essa revista foi acoplada à *New Left Review*, lançada com a proposta de servir como uma alternativa às formas institucionalizadas de análise intelectual no campo da esquerda.

Dentro desta revista Thompson participa dos debates mais acirrados que acontecem no marxismo da Inglaterra, uma polêmica querela com Perry Anderson e Tom Nair, em que estes últimos eram acusados de propagar um marxismo meramente teórico, com demasiado nível de abstração e apego a modelos “pré-fabricados”. O que Thompson pensava sobre a revista é que ela deveria ser uma referência teórica através da qual o marxismo deveria ser enriquecido com análises que dissessem respeito aos processos de formação do corpo social, principalmente do operariado, de forma a se afastar do predominante modelo que privilegiava as abstrações teóricas.

Seria uma renovação que traria novamente o prestígio intelectual do marxismo, já bastante abalado pelo engessamento teórico criado pelo stalinismo. Ele permanece na revista até o ano de 1964, quando Perry Anderson assume a direção editorial. Thompson, com sua proposta de um não esquematismo, se punha contra os rumos teóricos que a publicação estava tomando, pois, estava muito próximo daquilo que ela tinha, como propósito, se opor em sua criação.

O início da sua ruptura com o grupo foi marcado pela publicação do seu *A Formação da Classe Trabalhadora Inglesa* (1963), livro que se torna um marco na historiografia marxista, pois novos modelos de análise historiográfica são, a partir de então, postos em prática (DE DECCA, 1994). Nesta obra faz um grande apanhado a respeito dos modos de vida das classes trabalhadoras da mais avançada nação capitalista da época (o século XIX), não se limitando apenas à perspectiva econômica que predominava no marxismo. Os trabalhadores deixam de ser caracterizados como predestinados a levar a cabo uma revolução. São estes, agora, estudados como sujeitos históricos que passam a ser submetidos a um processo exploratório de maior envergadura a partir do período industrial, de maneira que, imbuídos em uma nova lógica econômica que se expandia vigorosamente, muitas consequências puderam ser sentidas em seus modos de vida, pois, diversas tradições que formavam o aparato simbólico destas pessoas foram destruídas, estabelecendo-se uma vivência diferenciada no interior do coletivo. A classe social é concebida por Thompson como uma categoria que designa uma convergência de interesses e experiências sociais, suas identidades são forjadas no transcórre desse processo.

A partir da práxis se explicam as posições assumidas pelo “povo”; essa práxis será o fio condutor da sua história, podendo, a partir das circunstâncias apropriadas, fazer com que seja modificada a situação em que vive, transformando sua realidade social.

Há, portanto, um constante diálogo entre a teoria e a prática na História. Existe, em seu discurso, como já dissemos, uma crítica visceral ao modelo predominante dos marxistas contemporâneos a ele de ver um fio condutor que segue a linha do progresso em direção ao ápice da civilização. Ao se debruçar sobre as classes subalternas da sociedade, o substrato de sua narrativa recai sobre a produção simbólica das mesmas, na forma como elas vivenciavam os valores compartilhados. Essa perspectiva é a única possível ao se tratar da questão da experiência dessas classes, pois a caracterização destes como representantes de uma turba atrasada, muito em voga entre os marxistas, faz com que as suas peculiaridades não sejam respeitadas, tornando-se impossível compreendê-las.

Só partindo do pressuposto de que não estão nem atrasadas nem adiantadas, é que será possível uma aproximação da vivência destas experiências em sua complexidade e especificidade, de forma a se empreender um maior esforço no sentido da compreensão histórica.

Em seu livro *Costumes em Comum* (1998), Thompson discute mais alguns elementos que foram característicos da formação da classe operária. Aborda, por exemplo, as rebeliões camponesas a partir da constatação do avanço de uma economia de mercado que, em seu raio de abrangência, entrava em contradição com a economia moral das multidões. Aos poucos essa economia moral vai sendo capitalizada e os costumes são remodelados. As práticas capitalistas vão solapando os hábitos consuetudinários.

A economia moral estava afirmada sobre a ideia de que deveria haver zelo pelos mais necessitados para que ninguém passasse fome. Era reivindicada uma participação das autoridades nesse sentido. As vendas deviam ser direcionadas, primeiramente, aos pobres no varejo para, só então, serem realizadas no atacado, para os grandes mercados. Com o capitalismo isso foi invertido.

Tema parecido é abordado em *Senhores e Caçadores* (1997) em que, ao tratar do avanço inicial do capitalismo na Inglaterra, demonstra a intensa derrubada de árvores em consequência dos cercamentos que foram feitos para o estabelecimento de pastagens direcionadas para a criação de ovelhas. A aristocracia, que estava se capitalizando, costumava usar as florestas para promover suas caçadas, que eram usadas como um qualificativo de distinção social, enquanto que os camponeses precisavam das matas para sobreviver, pois era de lá que tiravam grande parte de seu sustento. Com o cercamento ficaram eles, a partir de então, proibidos de buscar suas provisões nas florestas.

Desses conflitos de interesses surgiram muitos embates diretos entre a aristocracia e os camponeses, o que acabou culminando na Lei Negra que estabeleceu cinquenta crimes capitais. O direito vivido foi sendo abolido a medida em que certos costumes capitalistas foram sendo implementados. Também se pode compreender o universo dessas pessoas ao fazer um trabalho de contextualização, retirando-se dessa maneira, a forma pejorativa de se tratar esses fatos como sendo provenientes de uma prática atrasada que se opunha ao progresso.

Com essa forma de abordar a produção historiográfica, Thompson procede muitos avanços no campo do materialismo histórico. Estabelece, como ponto de partida para a análise his-

torigráfica, a confrontação com o empírico, recusando as certezas prévias estão encardidas na forma que os adeptos do “marxismo vulgar” costumavam a trabalhar. Isso irá enriquecer e dar um novo fôlego ao marxismo. Para Thompson, a abordagem narrativa é a forma mais indicada para se produzir um trabalho historiográfico, pois é a partir da lógica narrativa, apoiada em bases factuais, que o objeto da investigação histórica pode ser construído, rompendo assim com o determinismo histórico que permeava o discurso do historiador marxista até então. Segundo ele, a teoria não poderia ser relegada apenas aos filósofos.

Os próprios historiadores têm o dever de manter a discussão teórica o mais próximo possível do seu ofício; tendo essa atitude, em seu escopo, a finalidade de não permitir que o discurso histórico caia em um mero idealismo abstrato:

Fala-se, frequentemente, em lacunas a serem preenchidas, como se a História fosse um constructu de cimento armado, cujos caixilhos podem e devem ser sistematicamente recheados pela multidão operária dos trabalhadores da História, como se a ideia do que se deve ser preenchido não estivesse também em constante elaboração (JOBSON, 1995, p.97).

Através da busca do material empírico é que o historiador tem condições de trazer aprimoramento ao aparato conceitual utilizado em seus trabalhos. Isso é a condição sine qua non para a existência do conhecimento histórico.

Deve-se fazer uma busca ao ser social, que está relacionado a empiria, para que desta forma a consciência social, ou os processos ideológicos, possam aflorar. Esse é o principal teor da crítica que Thompson estabeleceu em relação ao estruturalismo marxista.

O que o estruturalismo, mais especificamente Louis Althusser, teria feito com o marxismo é uma descaracterização de suas premissas básicas, na medida em que supervalorizou os processos ideológicos, o que fez com que houvesse um distanciamento em relação às massas. Tratava-se, assim, de um anti-humanismo a-histórico que pode ser visto como a própria negação do materialismo histórico.

Thompson partiu em defesa da premissa de que o ser social está em permanente conflito com a consciência social, o que faz com que o campo da experiência seja delineado, sendo este o ponto a partir o qual as categorias utilizadas terão a possibilidade de serem revistas. Ele diz que existe uma arrogância conceitual que se consolida a partir do momento em que se desenvolve um menosprezo pela experiência que só pode aparecer a partir do ser social. O esquema de Althusser promoveria, segundo a crítica thompsoniana, uma desarticulação entre teoria-prática. As pessoas têm vivências que são, o tempo todo, renovadas e que criam demandas por novos sistemas conceituais. O pensamento tem, necessariamente, de se adequar às propriedades dos objetos que estão sendo estudados que, por sua vez, sugerem os limites do que tem condições de ser pensado. O pensamento, por sua vez, está sempre retornando ao vivido e também faz parte dele.

Há uma constante pressão das experiências sobre a consciência, pois “o ser social determina a consciência”. Segundo Thompson, em Althusser não há esse diálogo, mas sim um marxismo que se situa fora do mundo material, de existência imanente. Há, nessa concepção, um universo de conceitos e estruturas conceituais que se impõem a priori sobre o vivido. Diante das dificuldades que existem na produção do conhecimento histórico, os estruturalistas negam a historicidade da abordagem materialista e favorecem o estabelecimento de categorias raciona-

listas inertes.

O conhecimento se torna, então, mero produto da teoria sendo o real confundido com os meios utilizados para sua apreensão, enquanto o conhecimento só conhece o pensamento. Desta maneira, secciona-se do real as propriedades que determinam a produção do conhecimento, o que reduz este a pura abstração teórica.

Sendo assim, os trabalhos de Althusser carecem de comprovação prática, que é o que dá forma ao ser social, pois pensamento e ser habitam o mesmo corpo e estão em constante diálogo. A lógica histórica serve para se colocar à prova a estrutura através de um diálogo/debate entre conceito e vivência. Isto constitui a dialética do conhecimento histórico.

O conceito é criado a partir da constatação de uma ordem racional dos eventos, estabelecendo modelos. Corre-se, com isso, o risco de criar-se generalizações. Os conceitos precisam ter um teor de elasticidade, deixando exposta a historicidade de sua formação e não cair no erro de elaborar uma teoria que se pretenda acabada, que faz com que haja um transplante acrítico de categorias analíticas. Isso faz com que o dinâmico processo histórico seja congelado, “qualquer momento histórico é ao mesmo tempo resultado de processos anteriores e um índice da direção de seu fluxo futuro” (THOMPSON, 1978, p.858). A História não é governada por regras, o que faz com que a reprodução de categorias absolutas seja inviabilizada.

Os esquemas estruturais estáticos não podem servir para explicar processos históricos diferenciados. O materialismo histórico deve ser constantemente renovado, elaborando-se categorias e concatenando-as com a realidade, de maneira que todo o conhecimento produzido seja provisório. Os conceitos estão constantemente passando por um processo de recategorização. Esta abordagem privilegia a perspectiva diacrônica do conhecimento, contradizendo o privilégio do sincrônico que o estruturalismo propõe.

É o que Althusser faz quando nega o tempo histórico e fixa suas reflexões na imobilidade das estruturas. A temporalidade do empírico passa a ser ignorada nessas circunstâncias. Em seu pensamento aparecem, de forma isolada, havendo um rol de categorias estáticas, que não possuem o inter-relacionamento necessário para a produção do conhecimento ao prescindir de um estofamento histórico. Prescinde-se do processo, as categorias estão presas a um todo estruturado.

Segundo Althusser, o que determina as classes sociais é a inserção existente dentro do processo produtivo, sendo a categoria modo de produção, sinônimo de formação social. O modo de produção determina, de maneira absoluta, a que classe se tem pertencimento, não há atenção à questão processual desta formação de classe, na qual múltiplas pressões interagem na História, o que demonstra um total desprezo pela experiência humana.

O seu esquema de pensamento, segundo Thompson, é uma forma mais aprimorada do stalinismo que ele combateu durante toda sua vida política e intelectual. Os sistemas e as categorias não são auto justificadas, nem autoexplicadas, elas constituem um mecanismo cultural. Esse mecanismo possui contradições, conflitos de interesses e de valores, e essas variáveis são moldadas na vida material dos indivíduos em sua complexidade, determinando a consciência social.

O idealismo Althusseriano, segundo Thompson, pretende fazer do marxismo uma teoria fechada, autossuficiente, atitude que inibe o materialismo dialético que Marx preconizava

em seus escritos. Os escalões superiores do Partido Comunista são defensores desse modelo teórico, pois ao distanciar-se das massas, os detentores do saber e da ciência que justifica a ordem social por eles defendida, são tidos como aptos a ocupar os mais altos cargos burocráticos dentro do regime tecnocrático que foi posto em prática na União Soviética. Isso esclarece o quão elitista é esse esquematismo estruturalista, em que os intelectuais possuem o poder de iluminar os caminhos do povo; isto é, segundo Thompson, a expressão da antidemocracia.

A teoria marxista corre o risco de tornar-se uma falsa consciência ao perder seus atributos esclarecedores da realidade em favor de um engessamento. O afastamento da teoria em relação à prática faz o marxismo perder seu caráter subversivo. O althusserianismo, assim,

(...) reforça e reproduz a passividade efetiva ante a estrutura que nos mantêm aprisionados. Reforça a ruptura entre teoria e prática. Afasta os bem intencionados do engajamento teórico ativo. E, ao nível mais vulgar do discurso político, proporciona legitimações ideológicas a todas as mais estúpidas e perigosas meias-verdades que supúnhamos finalmente banidas. (...) Essa teoria, se algum dia lhe fosse dado qualquer poder, longe de libertar a classe operária, a entregará, com sua insuportável arrogância e pretensão a ciência, às mãos de uma casta intelectual burocrática: ou a próxima classe dominante que espera na fila (THOMPSON, 1981, p.207).

Concluindo, Althusser tem uma perspectiva radicalizada do estruturalismo marxista, sendo, desta forma, um filósofo bastante útil ao regime soviético na medida em que lhe oferecia um modelo teórico que legitimava as práticas que eram levadas a cabo pelos correligionários do regime, ocupantes de postos de governo.

Althusser fez, assim, com que se chegasse a um nível mais sofisticado aquela perspectiva estruturalista que o stalinismo levou a cabo, no intuito de se propor políticas de uma forma mais prática e mais efetiva, para alcançar os fins políticos desejados naqueles contornos que constituíam o seu raio de influência, encaixando seus domínios dentro de um esquema estrutural que permitia um maior controle.

Para Althusser, os interesses são única e exclusivamente as estruturas, a história ocupa um lugar bastante secundário em suas análises em que existem apenas os conceitos puros e esquemáticos.

Há uma rejeição muito evidente à experiência vivida e às formas de estar no mundo que são múltiplas e formam as condições subjetivas de identidades, o que faz com que os historiadores marxistas discordem e manifestem-se, com bastante veemência, contrariamente a este referencial teórico. Esta não preocupação de Althusser com o vivido faz com que diversas críticas surjam, sendo ele chamado por tal atitude, de idealista, por colocar as categorias de estudo como um modelo concebido a priori, que deverá ser devidamente encaixado na sociedade dando uma demasiada ênfase às permanências e continuidades sociais.

Esta perspectiva é diametralmente oposta ao que se propõem fazer os historiadores ingleses que constroem seus trabalhos dentro de uma abordagem que privilegia as mudanças e os pontos de inflexão que dão origens às novas estruturas sociais. O marxismo, nesta interpretação, deve sempre ter no seu horizonte a primazia do vivido, em que os métodos comparativos são bastante utilizados para dar a ideia de um processo de formação do corpo social autônomo, atrelado a contextos individuais, para que não se faça uma teoria isolada do mundo em que vivem os homens, o que faz com que os indivíduos se anulem. Desta forma, se defende a ideia de que a realidade não pode ser tomada como uma elaboração teórica a priori em que o esforço in-

telectual é voltado para a prossecução de uma redução da complexidade, dada nas expressões do vivido, para dentro do círculo circunscrito de um modelo que fomenta um cerceamento que é imposto pelas limitações incutidas no uso de categorias pré-estabelecidas.

Podemos exemplificar as análises feitas acerca das condições subjetivas de formação das categorias e modelos a serem estudados através da de uma abordagem que valoriza o processo de interiorização, nas pessoas, de experiências contidas no fluxo de seu devir, que faz com que sejam criadas identidades entre elas, pode-se falar, para tais fins, acerca do processo de formação das classes operárias, analisado por Thompson (1987). Longe de ser uma reprodução de categorias criadas a priori, as classes operárias são o resultado das relações sociais, um processo de formação. É feito um trabalho de identificação e análise das práticas que vão formando um imaginário propício para que as identidades sejam criadas. No caso inglês, analisado por Thompson, chega-se a fazer uma leitura negativa da revolução industrial, tão glorificada pelos liberais, por representar a consolidação econômica de suas concepções de mundo e pelos comunistas mecanicistas, pois a partir deste marco é que se engendraram as condições de formação de uma sociedade sem classes e sem apropriação dos meios de produção por uma determinada classe privilegiada.

A partir de uma perspectiva dos vencidos, referindo-se aos homens de carne e osso e não a sindicatos ou movimentos, será feita uma análise acerca de como as reações ao industrialismo inglês vieram modificar os modos de vida das pessoas. A formação da classe operária não pode ser entendida como uma estrutura criada com o desenvolvimento das forças produtivas, mas como um fenômeno histórico social.

Os estruturalistas desprezam as classes trabalhadoras e dão uma ênfase exacerbada ao contexto de inserção no modo de produção fabril como causa da formação de uma classe operária. A perspectiva de Thompson é culturalista, não levando em consideração a ideia de estruturas determinantes nem condicionamentos a priori com as estruturas que indicam, em última instância, qual o lugar que se ocupará dentro do corpo social. Ele reconhece o lugar que se ocupa dentro da organização social da produção apenas como um dos fatores condicionantes da formação de uma classe operária, uma parte da experiência vivida que se junta a inúmeros outros fatores também resultados de costumes em comum que são absorvidos ao longo da existência dos homens.

Desta forma, o que faz com que se adquira consciência de classe são as experiências vividas e as relações sociais que apontam para uma identificação entre as pessoas e a formação de uma identidade. A partir disto, é feita uma leitura das singularidades e peculiaridades que apontam para uma perspectiva diacrônica, rejeitando-se os pressupostos estruturalistas e suas ideias acerca das determinações objetivas que levam em direção a uma perspectiva sincrônica e mecanicista.

Esse é o marxismo humanista proposto por Thompson, em que a formação de uma classe se dá nas relações humanas e não como expressão de categorias estruturais, elas se engendram na relação com outras classes, da relação com a alteridade, na articulação de interesses em comum e em oposição a outros. As definições de classes se dão na medida em que os homens vivem suas histórias particulares, confluindo-se, em certo momento, para o fortalecimento da causa comum aos seus pares.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. A Crise da Crise do Marxismo: introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DE DECCA, Edgar. Thompson: Um Personagem Dissidente e Libertário. in: Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).1994

FENELON, Déa. E. P. Thompson – História e Política. In: Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). n.(12). São Paulo, 1994.

HOBSBAWN, Eric. Tempos Interessantes. Uma vida no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

JOBSON, José Jobson. Experiência de Classe e Experimento Historiográfico. In: Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). n.12. São Paulo, 1994.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). A Escrita da História: novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992.

THOMPSON, E.P. Costumes em Comum. Trad. R. Eichemberg. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. Senhores e Caçadores: a origem da lei negra, Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

Sobre o Autor

Antonio Santana Sobrinho

Possui Graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2011). Atualmente é professor EBTT, Ensino Médio e Superior do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Ceará. Foi professor do Ensino Privado de João Pessoa lecionando as disciplinas de História: (Antiga, Medieval, Moderna, Contemporânea e Brasil) nos Colégios: GEO E MOTIVA, entre outros, professor de Cursos pré vestibulares. Gestão Pública, Coordenador Pedagógico do Projovem Trabalhador da Prefeitura Municipal de João Pessoa (2011 e 2012), Diretor do Departamento Pedagógico e Articulação e Escola e Creis (DPAA) da Secretaria de Educação de João Pessoa e Projovem Urbano. Desenvolveu pesquisa pelo Neabi da UFPB através de Bolsista do Programa Prolicen/ Margens do Atlântico organizado pelo Professor Dr. Elio Chaves Flores. Bolsista do CNPQ, Coordenador do Curso de Agropecuária e presidente Conselho do Curso de agropecuária do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, também lecionou na mesma instituição as disciplinas de História e História das Ciências na Especialização em Ciências da Natureza e Membro do Colegiado. Docente Efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará- Campus Cedro lecionando as disciplinas de História, História da Educação e História das Ciências. Estuda Filosofia Política, História da Educação e História do Brasil Império e República.

