

# Do sujeito como legislador/artista ao sujeito como designer: liberdade e criatividade em uma teoria pós-prometeica da ação

Daniel B. Portugal\*

**Resumo:** Este artigo parte de algumas categorias propostas por Bruno Latour para tecer considerações históricas a respeito de noções como sujeito, vontade e liberdade. As categorias em questão são as de teoria prometeica e pós-prometeica da ação. Acrescento a elas, ainda, a categoria de teoria da ação pré-prometeica. Nesta, o sujeito livre aparece como aquele cuja vontade adere a uma ordem cósmica ou divina. O referencial prometeico, por sua vez, rompe com o arcabouço metafísico tradicional e ou nega a liberdade da vontade, considerando-a determinada pela causalidade empírica, ou propõe a existência de uma liberdade transcendental desconectada de uma ordem metafísica estabelecida. Com base nesta, o sujeito pode ser pensado como legislador ou como artista. Argumento que tanto o referencial pré-prometeico quanto o prometeico baseiam suas teorias da ação em uma moral e, atentando para a filosofia de Nietzsche, delineio uma forma pós-prometeica de conceber o sujeito. Nela, o sujeito é encarado como um designer que articula valores e aparências.

**Palavras-chave:** teoria da ação, moral, sujeito, vontade, liberdade.

## 1. Introdução

Em seu artigo “Um prometeu Cauteloso?”,<sup>1</sup> Bruno Latour vale-se de algumas conotações do termo design para refletir sobre as formas pós-modernas de encarar a atuação humana sobre o mundo. Latour não utiliza a expressão “pós-moderno”, uma vez que considera – como indica o título de um de seus livros mais famosos – que jamais fomos modernos. Ele prefere falar de uma teoria pós-prometeica da ação. A expressão “pós-prometeica” é bastante interessante porque sugere, a partir da referência mitológica, algumas características da teoria da ação em questão.

Na mitologia grega, Prometeu é um titã conhecido por ter roubado o fogo divino para entregá-lo aos humanos e pela punição que recebeu por tal ato: passar a eternidade preso em um rochedo tendo o seu fígado devorado por um abutre. Em alguns mitos, Prometeu figura também como o criador do ser humano. Por isso, ele se tornou uma figura representativa do ato de criar e, principalmente, do impulso de criar algo a qualquer custo e até em sacrifício de si mesmo.

---

\* Professor da ESDI/UERJ. Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ. E-mail: dp@formaelementar.com

<sup>1</sup> Latour, B. Um Prometeu cauteloso? Alguns passos rumo a uma filosofia do design (com especial atenção a Peter Sloterdijk). trad. Daniel B. Portugal e Isabela Fraga. *Agitprop*: revista brasileira de design, São Paulo, v. 6, n. 58, jul./ago. 2014.

O modo de ação prometeico, então, é aquele marcado pela megalomania e desconsideração das consequências do fazer, bem como de tudo aquilo que não se enquadra no referencial totalizante que guia a ação. Podemos imaginar um engenheiro prometeico *projetando* ou *construindo* (termos de conotação prometeica) um prédio, por exemplo, sem se preocupar com o relevo e a vegetação locais, com as sutilezas da experiência humana naquele edifício depois de pronto e muito menos com possíveis impactos sobre o ambiente urbano e natural. Em contraste, o modo de ação pós-prometeico é aquele que está em consonância com as algumas conotações que Latour identifica no termo design, dentre elas: atenção aos detalhes; atenção aos significados e gostos; inclinação adaptativa e valorização do já dado; reconhecimento da dimensão moral do fazer.

Neste artigo, quero aproveitar as categorias utilizadas por Latour em sua reflexão sobre a ação social para refletir sobre o sujeito, isto é, sobre uma teoria da ação que diz respeito não à ação social, mas à relação entre vontade e ação remetidas ao sujeito. O objetivo, portanto, é utilizar as categorias de teoria da ação prometeica e teoria da ação pós-prometeica (bem como sua relação com o termo design) para pensar noções como “sujeito”, “vontade”, “liberdade” e “criatividade”. Tais noções possuem sentidos muito variados em perspectivas teóricas diversas. E, mais importante, o sentido de tais noções costuma se construir a partir de uma base ética.

## 2. Ética e teoria da ação

Em *Shame and Necessity*,<sup>2</sup> Bernard Williams observa que, ao menos desde Platão, uma visão ética está pressuposta em quase toda teoria da ação. O filósofo se debruça sobre os escritos gregos da época de Homero e das tragédias para refletir sobre as formas então vigentes de se encarar a agência humana e os tipos de necessidade às quais elas estariam ligadas. Ele questiona a famosa teoria de Bruno Snell segundo a qual uma leitura atenta dos textos homéricos permitiria concluir que os gregos dessa época não eram “sujeitos”, não se consideravam a fonte de suas próprias ações. Em seu contra-argumento, Williams apresenta diversos exemplos de textos homéricos e trágicos que, para serem escritos como foram, sem dúvida pressupõem certa noção de agência humana e responsabilidade.

O que, então, pergunta-se Williams, “faltaria” à visão dos gregos antigos em comparação à visão atual, para que uma teoria como a de Snell pudesse surgir e ganhar ampla aceitação? A resposta de Williams: o que falta é a mistura de uma teoria da ação com uma

---

<sup>2</sup> Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.

orientação ética. O que “falta” nos gregos antigos, enfim, é a noção implícita de que “[...] as funções da mente, sobretudo aquelas referentes à ação, são definidas em termos de categorias cujo sentido se baseia na ética”.<sup>3</sup> Essa, observa Williams, é uma noção que “certamente falta em Homero e nos autores das tragédias. Deixou-se para o pensamento grego posterior a tarefa de inventar essa noção, e ela raramente foi abandonada desde então”.<sup>4</sup>

Como sabemos, Williams não está sozinho ao encontrar nos gregos pré-socráticos um exemplo interessante de possibilidades éticas posteriormente encobertas pela moralidade ou pela cultura ocidental. Schiller, Nietzsche, Heidegger e Foucault, entre outros, já haviam efetuado, de maneiras diferentes e com objetivos diferentes, tal “retorno”.

A percepção de muitos que efetuam esse resgate é a de que a teoria da ação está, no ocidente pós-socrático, intimamente entrelaçada não apenas à ética, entendida em sentido amplo, mas a uma moral específica – uma moral que, como percebe Nietzsche, poderia declarar do seguinte modo suas pretensões: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral!”.<sup>5</sup>

Com efeito, a ação livre ou autêntica que se remete ao sujeito é tradicionalmente aquela que se aproxima de um suposto Bem cósmico, divino ou absoluto. A ação considerada má, por outro lado, costuma ser remetida a uma instância externa ao sujeito, mesmo que seja uma externalidade interiorizada. Em uma perspectiva cristã, por exemplo, certas ações podem ser remetidas à carne ou ao “pecado que habita em mim”, para utilizar a expressão de São Paulo que figura em uma de suas considerações mais conhecidas sobre a dualidade humana:

[...] eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; e com efeito o querer está em mim, mas não consigo realizar o bem. Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero esse faço. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim. [...]. Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; Mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros.<sup>6</sup>

A carne, assim, habita o sujeito mas não é parte dele ou, ao menos, de seu núcleo principal. Os termos, aqui, tornam-se equívocos, pois na medida em que há uma exterioridade interior, a noção mais ampla de sujeito se descola de uma espécie de núcleo autêntico, livre, bom ou consciente do sujeito – o “eu”, se assim quisermos chamá-lo. O que importa, de todo modo, é a localização de dois (ou mais, como na teoria da tripartição da alma de Platão) centros de agência conflitantes no sujeito: um encarado como o núcleo bom e verdadeiro; o

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 42, tradução minha.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Nietzsche, F. *Além do bem e do mal* (ABM), § 202. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>6</sup> Rm, 7: 18-23. Versão da Bíblia consultada: Almeida corrigida e revisada, fiel.

outro visto como uma exterioridade invasora. Nesse sentido, apenas a ação advinda do primeiro poderia ser efetivamente considerada uma ação livre, autêntica ou verdadeira – ou seja, uma ação propriamente realizada pelo sujeito. Essa polarização do sujeito em uma parte boa (genuína) e uma parte má (exterioridade interior), representada de inúmeras maneiras na filosofia, na literatura e no senso comum, é provavelmente o modo mais comum de embasar moralmente uma teoria da ação.

É claro que tal polarização do sujeito não resolve necessariamente os muitos problemas relacionados à questão da ação, como, por exemplo, a questão central da liberdade da vontade. É preciso admitir, na verdade, que, ao menos em parte, ela cria esse tipo de problema, pois a própria pergunta por uma liberdade da vontade – ou seja, uma liberdade para além da não restrição de nossa ação por fatores externos – parece pressupor algum tipo de polarização subjetiva.

O caráter moral de tal polarização é bastante evidente quando pensamos, por exemplo, que o diabo domina nossa vontade, mas não tanto quando pensamos que nossa vontade não é livre porque ela é o efeito necessário de causas empíricas. Contudo, mesmo esse tipo de percepção da “necessidade da vontade” pode ter bases morais. Isaiah Berlin, ao escrever sobre a história do conceito de liberdade, aponta que a percepção de que nossa vontade é determinada pela necessidade natural “‘liberta-nos’ da sensação de frustração induzida por abrigarmos um desejo irracional, por exemplo”.<sup>7</sup> Ou seja, a noção de determinação da vontade, no caso, articula formas de valoração de nós mesmos a partir de sua suposta verdade. Seja como for, as bases a partir das quais o problema da liberdade da vontade é colocado não o resolvem de imediato. Prova disso são as muitas polêmicas que giram em torno do tema em diversos registros teóricos e morais.

Dentro do registro cristão, o tema da liberdade da vontade é o centro, por exemplo, da disputa entre Lutero e Erasmo no século XVI. Para Lutero, no que diz respeito à escolha do Bem e do Mal, do pecado ou da redenção, nossa vontade não possuiria nenhuma agência. A batalha interior entre a carne e o espírito seria apenas a encenação, no sujeito, de uma batalha cósmica entre Deus e Satanás. Nossa vontade seria, portanto, como um jumento entre dois cavaleiros: “Se Deus está sentado nele, ele quer e vai como Deus quer [...]. Se Satanás está sentado nele, ele quer e vai como quer Satanás, e não está em seu arbítrio correr para um dos dois cavaleiros ou procurá-lo; antes, os próprios cavaleiros lutam para o obter e possuir”.<sup>8</sup> A

---

<sup>7</sup> Berlin, I. A ideia de liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 156.

<sup>8</sup> Lutero, M. Da vontade cativa. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 49.

verdadeira liberdade da alma não consistiria em nada além de sua posse pelo Espírito Santo e, portanto, em sua não-liberdade.

Embora assumo aqui uma forma radical, essa conclusão paradoxal, segundo a qual a liberdade da vontade coincide com sua não-liberdade, está longe de ser uma idiossincrasia luterana. Ela apenas revela, de maneira mais explícita do que a conclusão oposta, o pressuposto moral paradoxal de que a vontade *livre* se dirige *necessariamente* para o bem.

### 3. Do sujeito inserido na ordem ao sujeito como legislador e artista

Aproveitando a digressão sobre a base moral das teorias da ação realizada na seção anterior, apresentarei agora, de maneira mais sistemática, a proposta de aplicação das categorias de Latour mencionadas no início do texto a algumas visões sobre o sujeito, a vontade e a liberdade.

No registro platônico-cristão, do qual retirei os exemplos acima oferecidos, o entrelaçamento entre moral e teoria da ação oferece uma base para pensar a motivação e o direcionamento da ação do sujeito. O próprio Bem (ou Deus) aparece como a direção natural da vontade humana quando ela não é perturbada por nenhuma exterioridade má (costumeiramente representada, aqui, pelos desejos apetitivos ou paixões da carne). Essa base metafísica marca o arcabouço moral *pré-prometeico*. Nesse registro, o sujeito livre é o sujeito em harmonia com a ordem do Bem. Sua verdadeira liberdade não é senão a liberdade de se inserir em tal ordem.

Ao menos desde meados do século XVII, começa a ganhar impulso uma tradição materialista que busca remeter a vontade humana inteiramente aos apetites – justamente, portanto, àquela parte de nós que, na perspectiva platônico-cristã, aparecia como uma espécie de “outro” mau em nós (nossa vontade corrompida, para usar a expressão agostiniana). Para Hobbes, por exemplo, a vontade deve ser definida como “o apetite resultante de uma deliberação precedente”.<sup>9</sup> O filósofo inglês critica o entrelaçamento tradicional entre vontade e razão, argumentando que, se a vontade fosse necessariamente racional, não poderia haver ação livre contrária à razão. Ora, é justamente a impossibilidade da existência de uma ação verdadeiramente livre contrária à razão que marca o registro metafísico tradicional – que estou chamando aqui de *pré-prometeico* –, pois nele a razão nos aponta diretamente o alvo legítimo de nossa vontade. No máximo, um outro tipo de ordem do Bem substitui a ordem racional, como a noção de um Bem divino alheio à razão humana.

---

<sup>9</sup> Hobbes, T. *Leviathan: or, the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civil*. London: Andrew Crooke, 1651, p. 38, tradução minha.

Com Hobbes, porém, está claro que a razão (ou outro substituto) não pode mais oferecer um fim à vontade humana diferente do fim indicado pelos apetites. O sujeito poderia somente ser mais ou menos racional ao perseguir a satisfação de seus apetites, mas não possui nenhum tipo de liberdade para além deles.

Talvez justamente por rejeitar a moral subjacente à teoria da ação platônico-cristã, a perspectiva materialista inglesa, quando resolve adentrar no âmbito da moral – e ela sempre o faz –, encontra dificuldades insolúveis. Os utilitaristas do século XVIII, por exemplo, ao sobrepor bem moral e felicidade ou prazer (termos que eles utilizam como sinônimos), não conseguem explicar por que um sujeito movido por seus apetites agiria com o intuito de maximizar a felicidade do maior número de pessoas e não a sua própria. Pode-se argumentar, é claro, que é ao perseguir o próprio bem que o sujeito indiretamente promove o bem alheio. Segundo o célebre argumento de Adam Smith em *A riqueza das nações*, por exemplo, ao menos no terreno econômico, seria justamente na medida em que cada agente persegue sua própria satisfação que ele produz mais felicidade para os demais agentes. Contudo, a noção de moral se dissolve completamente quando o bem não diz mais respeito à vontade. E os materialistas do século XVIII não estão preparados para – como propõe Nietzsche um século depois – colocar a moral em questão.

É interessante notar, nesse sentido, que o próprio Adam Smith havia escrito, em 1759, um livro intitulado *A teoria dos sentimentos morais*, no qual, fortemente influenciado por Hutcheson, ele argumenta que o ser humano possui naturalmente a capacidade de empatia por seus semelhantes. A ação eticamente boa, nesta obra, é aquela fundada principalmente nas afecções benevolentes e empáticas, e não nos interesses ou afecções egoístas:

Sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossas afecções egoístas e seguir nossas afecções benevolentes constitui a perfeição da natureza humana. É somente através disso que o homem pode ter a harmonia dos sentimentos e paixões que constitui toda a sua graça e propriedade.<sup>10</sup>

A oposição entre afecções egoístas e afecções benevolentes, como é fácil perceber, recupera a dualidade cristã em um registro materialista. Mesmo que a razão não indique mais o caminho do bem, em oposição ao caminho mau dos desejos, podemos ainda localizar em nós afecções boas, diferentes das paixões (más) da carne. A reinserção do dualismo metafísico-moral em um registro materialista também é realizada por Stuart Mill cerca de um século depois. Ao dar seguimento ao utilitarismo de Bentham e de seu pai, James Mill, ele

---

<sup>10</sup> Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 30, tradução minha.

sente a necessidade de dividir os prazeres – do ponto de vista utilitarista, o único guia de nossa vontade – em prazeres baixos (os prazeres do corpo) e prazeres elevados (os prazeres benevolentes). Os prazeres elevados, que indicam o caminho da felicidade genuína (e liberdade, aqui associada à liberdade de buscar a felicidade), opõem-se àqueles provenientes da faculdade apetitiva: “Os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, quando eles se tornam conscientes delas, não veem como felicidade nada que não inclua a sua gratificação”.<sup>11</sup>

No que diz respeito à relação do sujeito com a ação e com o bem, portanto, a tradição materialista acaba, muitas vezes, retomando a base moral da teoria da ação platônico-cristã por baixo dos panos. E, quando não o faz, prende-se a um materialismo cientificista no qual o sujeito não pode ser pensado como nada além de um elo na corrente universal da causa e do efeito. Nesse caso, abandona-se a noção de livre arbítrio apenas para cair no seu oposto, o “cativo-arbítrio” como o chama Nietzsche.<sup>12</sup>

A noção materialista de uma vontade determinada, mas cujas causas poderiam ser conhecidas por meio da ciência, estabelece um novo tipo de dualismo entre o sujeito conhecido “objetivamente” (através de uma análise do cérebro, por exemplo, ou de uma análise behaviorista) e o sujeito conhecido “subjetivamente” – a representação de si do sujeito consciente. Essa talvez seja, hoje, a polarização do sujeito mais difundida no senso comum. Como acontece no registro platônico-cristão, há diversas maneiras possíveis de encarar a liberdade da vontade no registro cientificista. Uma das mais comuns, e cuja base moral é evidente, associa a liberdade da vontade a um funcionamento correto do que aparece então como seu aparato objetivo. Desse modo, um indivíduo “normal” seria livre enquanto um indivíduo disfuncional (depressivo, por exemplo), seria escravo de sua disfunção. Em um de seus *best-sellers*, o psiquiatra americano Peter Kramer, que ajudou a popularizar o *Prozac*, apresenta essa oposição em uma frase de efeito bastante explícita: “a depressão é o oposto de liberdade”.<sup>13</sup>

O título do livro de Kramer em questão, *Against Depression*, indica a pretensão prometeica do psiquiatra: erradicar a depressão e tornar os humanos felizes (e livres). Tenhamos em mente que a única diferença entre depressão e infelicidade, em tal registro, é a conotação de “anormalidade” da primeira, que indica, justamente, que ela deveria ser

---

<sup>11</sup> Mill, J. S. *Utilitarianism*. Kitchner: Batoche Books, 2001, p. 11, tradução minha.

<sup>12</sup> ABM, § 21.

<sup>13</sup> Kramer, P. *Against Depression*. New York: Penguin, 2005, p. 14.

suprimida. Aqui adentramos, então, pela vertente científicista, no registro *prometeico*, que lida com a polarização entre vontade livre e vontade cativa de novas maneiras.

Outras vertentes da teoria da ação prometeica, para as quais atentarei em seguida, pensam o sujeito como dotado de uma liberdade transcendental que se apresenta como paradoxal se submetida às categorias por meio das quais seria possível pensá-la. Kant é, aqui, o pensador-chave.

É a partir da filosofia kantiana que se pode pensar o sujeito como possuidor de liberdade no âmbito transcendental e, ao mesmo tempo, como tendo sua vontade determinada no nível empírico. Ainda assim, é indispensável que algo se dê na experiência que nos permita apreender a liberdade, caso contrário ela seria apenas uma dessas ilusões metafísicas produzidas pela dialética que Kant critica duramente. Com efeito, na *Crítica da razão prática*, Kant reconhece que a noção de liberdade é paradoxal (para o entendimento), pois se refere a algo incognoscível, mas aponta que ela precisa ser admitida a partir de uma base prática porque é “a condição da lei moral”.<sup>14</sup> A liberdade humana, observa Kant, é “provada por uma lei apodítica da razão prática”.<sup>15</sup>

A lei moral, lembremos, ganha na filosofia kantiana a forma do imperativo categórico, ou seja, de uma lei que não pretende indicar os meios para que o sujeito atinja seus desejos – os fins apetitivos particulares –, mas sim regras universais que valem de uma vez por todas, independentemente das particularidades dos apetites ou das circunstâncias. Assim, à medida que determina a vontade para além das causalidades particulares – pois se baseia nas máximas universais e imutáveis da razão –, a lei moral prova a liberdade do sujeito. De modo paradoxal, portanto, o sujeito toma consciência de sua liberdade justamente ao submeter-se a leis morais universais ao invés de seguir seus apetites ou seus motivos (pois estes, mesmo que sejam “racionais” em sentido instrumental, reconhecem como único fim os apetites, a necessidade natural em nós).

Mesmo após romper a ligação cósmica entre liberdade e Bem (que marcava o referencial pré-prometeico), contudo, Kant sente a necessidade, ao pensar sobre a moral, de considerar que o Bem seria o objeto *a priori* da vontade determinada moralmente. Desse modo, ele reintroduz Deus em sua filosofia crítica, argumentando que Ele seria condição de tal objeto (o Bem).<sup>16</sup> Esse retorno de Deus, e do Bem como fim último da vontade livre,

---

<sup>14</sup> Kant, I. *Crítica da razão prática* (KpV), A 5. Edição consultada: trad. Valerio Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

<sup>15</sup> KpV, A 4.

<sup>16</sup> KpV, A 6.

direciona o sistema kantiano novamente para o referencial pré-prometeico do qual ele havia saído com tanta elegância. Não à toa, Nietzsche o compara a “[...] uma raposa que se extravai de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia arrombado a jaula!”.<sup>17</sup>

Ainda assim, é possível dizer que, em Kant, o sujeito ganha um novo estatuto e aparece como um *legislador*. Ele é livre à medida que sua vontade é determinada pela lei moral, efeito da liberdade, mesmo que essa liberdade, em princípio radical, esbarre aqui e ali em certas limitações: no plano metafísico, como observei acima, Kant eleva o Bem novamente a objeto *a priori* da vontade, e, no plano empírico, há sempre a limitação da natureza em nós – mesmo que Kant acredite descobrir “um curso regular” no desenvolvimento da humanidade, que a torna cada vez mais independente dos instintos, ou seja, cada vez mais livre, mais capaz de se autodeterminar com base no uso da razão.<sup>18</sup> A necessidade natural continua a atuar, portanto, como uma exterioridade interior, e nossa vontade, se não é mais o palco de uma disputa cósmica entre Deus e Satanás, como em Lutero, é a arena de uma luta entre a natureza e o sujeito livre transcendental.

O sujeito, na versão kantiana da teoria da ação prometeica, é eminentemente um legislador racional livre. Outras versões, que podemos chamar genericamente de românticas, mantêm em destaque a liberdade do sujeito, mas dão ênfase não à racionalidade e à legislação, e sim à sensibilidade e à criação. Tais versões procuram unir a liberdade do sujeito proposta por Kant com o que Charles Taylor chama de “expressivismo”.<sup>19</sup> A corrente expressivista, que teria em Herder uma de suas raízes, critica o iluminismo por perder de vista a unidade viva e expressiva do humano, desmembrando-o pela razão analítica.

Schiller é provavelmente o primeiro filósofo que, seguindo Kant de perto, procura remendar sua proposta divisionária, na qual o caminho do bem é pensado como uma vitória unilateral da razão sobre a natureza. O humano é também definido pela sensibilidade, e, se sua vontade se encontra sempre no jogo entre a natureza e a razão, seria neste jogo mesmo que sua liberdade reside. Para Schiller, se a razão busca uma soberania irrestrita sobre a natureza, ela coloca o humano contra si, do mesmo modo que a natureza o faz quando exerce uma dominação total. Neste último caso, o homem seria um selvagem; no primeiro, um

---

<sup>17</sup> Nietzsche, F. *A Gaia Ciência* (GC), § 335. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

<sup>18</sup> Kant, I. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

<sup>19</sup> Taylor, C. *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

bárbaro, que “escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem”.<sup>20</sup>

De um modo ou de outro, pelo abuso dos sentidos ou da razão, o homem torna-se um fragmento do todo e não consegue mais elevar-se à totalidade, como conseguiam os gregos, “naqueles dias do belo despertar das forças espirituais”.<sup>21</sup> Tal estado fragmentário do humano seria efeito da civilização, que seguiu o desenvolvimento unilateral do pensamento instrumental pragmático e do pensamento analítico abstrato. Com isso, a civilização afastou o humano da vida:

[...] o pensador abstrato tem, frequentemente, um coração frio, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem frequentemente um coração estreito, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação.<sup>22</sup>

A restauração da totalidade do humano, que foi “destruída pelo artifício”, deveria, para Schiller, ser o objeto de uma “arte mais elevada”.<sup>23</sup> Pensando a oposição entre razão e natureza a partir de impulsos que moveriam o sujeito – o impulso racional e o impulso sensível –, o filósofo mostra que o conflito entre esses dois impulsos não é necessário: eles podem atuar em conjunto. Nessa conjunção, podem ser pensados como um terceiro impulso: o *impulso lúdico*.

Os impulsos sensível e racional “[...] impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos, imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo”.<sup>24</sup> Paradoxalmente, ao suprimir, com essa dupla imposição de necessidade toda a contingência, “[...] ele suprimirá, portanto, toda a necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente”.<sup>25</sup> Ou seja, o impulso lúdico acaba com a luta entre duas determinações da vontade, dissolvendo a separação entre uma espécie de vontade verdadeira (racional) em oposição a uma exterioridade interior (a carne, vontade corrompida, natureza ou apetite). O sujeito estético integra em um impulso livre os dois impulsos que entram em conflito quando o homem se encontra em estado corrompido ou fragmentário: o sujeito digno do nome é uma totalidade

---

<sup>20</sup> Schiller, F. *A educação estética do homem*, carta IV. Edição consultada: trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

<sup>21</sup> *Ibidem*, carta VI. Pode-se observar, aqui, a direção do “retorno” schilleriano aos pré-socráticos.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, carta XIV.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

que integra a lei moral e a necessidade natural em uma liberdade viva e criativa. O sujeito já aparece aqui, portanto, não tanto como um legislador, mas como um *artista*.

Um tratamento sobre as diversas formas de se pensar o sujeito como artista no registro romântico exigiria, é claro, um artigo – ou mesmo um livro – à parte. Aqui, o que interessa é notar a liberdade do sujeito transcendental que marca parte do referencial prometeico. Como legislador ou como artista, o sujeito se conecta com algum tipo de criação livre que se opõe ao mundo empírico, regido pela necessidade natural. O humano é pensado na oposição entre uma liberdade transcendental criativa ou racional (ou racional-criativa) e uma necessidade natural que, pensada cientificamente, assume menos o caráter de um mal metafísico do que um caráter maquínico, inumano. Na versão romântica, o caráter maquínico ou inumano da natureza é atribuído à razão analítica (ou ao abuso da “verdadeira” razão), que nos levaria a olharmos a natureza querendo dominá-la, controlá-la. Seria esse olhar que só revelaria o lado maquínico e inumano, da natureza, e não sua força viva e criativa. Vislumbrada integralmente, a natureza, longe de se opor a uma exterioridade interior em nós, levaria à totalidade (e liberdade) do sujeito.

#### 4. O sujeito como designer

A partir das categorias de teoria da ação pré-prometeica e teoria da ação prometeica, tracei até aqui algumas das principais formas de concebermos, na história do pensamento ocidental, a vontade humana e, com ela, a agência e liberdade do sujeito, a partir de divisões de base moral. Agora, gostaria de pensar algumas possibilidades para uma teoria *pós-prometeica* da ação.

Como apontado na introdução, retirei a categoria de “teoria pós-prometeica da ação” do artigo *Um prometeu cauteloso?*, de Bruno Latour. Nesse texto, o autor constrói uma conexão entre a forma pós-prometeica de encarar a ação e algumas mudanças no significado de *design*. Latour sugere que, no período moderno (ou prometeico), o termo *design* costumava indicar apenas uma espécie de verniz estético que se adicionava àquilo que realmente importava: “[...] era uma forma de revestir a eficiente porém entediante prioridade dos engenheiros e das equipes de vendas”.<sup>26</sup> O *design* acontecia quando alguns elementos superficiais (de valor subjetivo) eram acrescentados a um suposto núcleo duro, mais real (de valor objetivo), eficaz e importante. Nas últimas décadas, porém, o termo *design* se expandiu de tal modo que pode ser aplicado a “cidades, paisagens, nações, culturas, corpos, genes [...] e

---

<sup>26</sup> Latour, B. *Op. cit.*, s.p.

[à] própria natureza”.<sup>27</sup> Essa expansão do termo esvazia, anula, o suposto núcleo duro que antes se opunha àquilo que era “meramente” subjetivo (que dizia respeito aos interesses demasiado humanos):

Não apenas a natureza como o lado de fora da ação humana desapareceu (isso já se tornou senso comum); não apenas “natural” se tornou um sinônimo de “cuidadosamente administrado”, “habilidosamente encenado”, “artificialmente mantido”, “inteligentemente elaborado” (isso é especialmente válido para os assim chamados “parques naturais” ou “alimentos orgânicos”); mas também a própria ideia de que usar o conhecimento dos cientistas e engenheiros para lidar com uma questão é necessariamente o mesmo que recorrer às inquestionáveis leis da natureza está se tornando obsoleta.

A ação social, portanto, não pode mais se pautar em supostas “questões de fato”, em resoluções tidas como absolutas e verdadeiras. Na teoria pós-prometeica da ação, a dualidade entre subjetivo e objetivo se dilui. Quero observar, agora, de que modo essa diluição pode embasar também uma nova forma de pensarmos sobre o sujeito e sobre as noções de vontade, liberdade e criação. Delinearei, assim, uma visão pós-prometeica do sujeito.

O sujeito pós-prometeico pode ser caracterizado como um *designer*, se aproveitarmos algumas das conotações que Latour observa no termo: design sugere, primeiro, uma atenção aos detalhes, aos significados e gostos, ou seja, à superfície; segundo, uma inclinação adaptativa e valorização do já dado; terceiro, um reconhecimento da dimensão moral como criativa.

O sujeito encarado como designer é um articulador de aparências<sup>28</sup> cuja criação não se liga mais à busca por uma verdade, por um Bem já dado, por uma liberdade transcendental ou por uma totalidade qualquer. Ele é, como Nietzsche diz dos gregos,<sup>29</sup> superficial por profundidade. É o sujeito que ama as máscaras porque sabe que não há nada por trás delas: nem Bem, nem liberdade moral, nem todo harmônico.

A filosofia de Nietzsche servirá como a principal base para pensarmos uma teoria da ação pós-prometeica. Tal apontamento exige algumas ressalvas, uma vez que seria possível encarar a filosofia de Nietzsche também como uma continuação do registro prometeico. Como mostra Edmilson Paschoal, seria essa, por exemplo, a visão de Antônio Marques, para quem Nietzsche dá seguimento à concepção moderna do sujeito “por meio da categoria de sujeito autoafirmativo, que constitui a cultura da *Aufklärung*, e que se opõe, no campo da

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Aproveito a noção de articulação proposta por Marcos Beccari em *Articulações simbólicas: uma nova filosofia do design* (Teresópolis: 2ab, 2016). Design é sinônimo, aqui, da atividade de articular aparências.

<sup>29</sup> GC, Prólogo.

moral, à ideia de uma determinação do sujeito por um ser, por um em si, por um telos universal e anteriormente dado”.<sup>30</sup>

Com efeito, se fosse o caso de utilizar apenas as categorias de teoria da ação pré-prometeica e teoria da ação prometeica – a citação acima considera apenas essas duas alternativas –, não há dúvida de que utilizaríamos a última para caracterizar a filosofia de Nietzsche. E seria fácil justificar tal classificação recorrendo a alguns trechos de *Assim falou Zaratustra*. Em “Do caminho do criador”, por exemplo, Zaratustra pergunta: “Podes dar a ti mesmo teu mal e teu bem e erguer tua vontade acima de ti como uma lei? Podes ser de ti mesmo juiz e o vingador de tua lei?”.<sup>31</sup> Em “Dos filhos e do matrimônio”, ele faz pergunta semelhante: “És o vitorioso, o vencedor de si próprio, o soberano dos sentidos [...]. Ou em teu desejo fala o animal e a necessidade?”.<sup>32</sup>

Em certo sentido, portanto, Nietzsche dá seguimento à concepção do sujeito como um legislador-artista. O filósofo rompe, porém, em um ponto central, com o referencial prometeico: ele retira a moral da base da teoria da ação e a coloca em questão, perguntando por que temos a necessidade de encarar certas ações ou certas vontades como moralmente boas ou más. Para Nietzsche, nada possui em si um valor moral – nós atribuímos valor moral às coisas. É esse o sentido de sua famosa máxima: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...”.<sup>33</sup>

Com essa virada, Nietzsche dissolve a oposição prometeica entre livre-arbítrio e cativo-arbítrio que, como ele percebe, se baseia ou na moral ou em um abuso das leis de causa e efeito. Tanto livre-arbítrio quanto cativo-arbítrio são, aos olhos de Nietzsche, “conceitos-monstro”, uma vez que “No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’”.<sup>34</sup> A vontade é algo que se dá, um *factum*, e nós é que a interpretamos como livre ou determinada. Não cabe, porém, verificar se tal interpretação é verdadeira, pois não há discurso verdadeiro no sentido de duplicador fiel do real. Como Marino no conto *Uma rosa amarela*, de Borges,<sup>35</sup> Nietzsche percebe que o discurso não é “um espelho do mundo, mas uma coisa a mais acrescentada ao

<sup>30</sup> Paschoal, E. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução da moral. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul.-dez., 2009.

<sup>31</sup> Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra (Z)*, I, Do caminho do criador. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>32</sup> Z, I, Dos filhos e do matrimônio.

<sup>33</sup> ABM, § 108.

<sup>34</sup> ABM, § 21.

<sup>35</sup> Borges, J. L. Uma rosa amarela. In: \_\_\_\_\_. *O fazedor*. trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 34.

mundo”. O mesmo vale para os valores morais. Eles são *criações* que não se dirigem a nenhum Bem já dado e nem a nenhuma totalidade (como a que muitos românticos supunham existir entre o homem e a natureza antes da civilização). “Estimar é criar”, diz Zaratustra.<sup>36</sup> Isso não significa, contudo, que os valores sejam pouco importantes. Ao contrário, “O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia”.<sup>37</sup> É nossa capacidade de criar valores que nos define como humanos, que nos torna “uma corda, atada entre o animal e o super-homem”.<sup>38</sup>

Contudo, nem toda forma de valoração indica o caminho da superação, do super-homem louvado por Zaratustra. Nietzsche contrapõe a essa forma ativa de valoração uma forma reativa, proveniente do ressentimento.<sup>39</sup> A crítica a tal forma de valoração é o foco de sua *Genealogia da moral*. Nessa obra, ele lança um olhar de suspeita sobre a criação dos valores da moral da abnegação, de base platônico-cristã, que há muito dominam o Ocidente.

Sem entrar em detalhes a respeito da genealogia nietzschiana, quero destacar aqui o olhar que, partindo dela, podemos lançar sobre o conceito de livre-arbítrio. Na moral do ressentimento, tal conceito desempenha papel crucial, uma vez que permite transformar a impotência do fraco na virtude do moralmente “bom”.

[...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, [a prudência de não fazer o que não se tem forças para fazer] tomou a roupagem da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos [...] fosse um empreendimento voluntário, [...] um *mérito*.<sup>40</sup>

A liberdade da vontade é, nesse caso, uma criação que afirma a própria impotência. Ela oferece, ainda, a possibilidade de uma vingança imaginária dos impotentes em relação aos potentes, na medida em que a própria força é caracterizada como uma escolha (moralmente má) – escolha passível de ser punida em uma espécie qualquer de “juízo final” ou “ciclo do karma”.

---

<sup>36</sup> Z, I, Das mil metas e uma só meta.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Z, Prólogo, 4.

<sup>39</sup> Essa oposição entre uma forma de valoração ativa e uma reativa não é tão simples quanto pode parecer. A moral do ressentimento, afinal, é também apresentada por Nietzsche como o último remédio frente ao niilismo, e, com sua derrocada, o niilismo aparece novamente como um perigo iminente. A própria moral do ressentimento, porém, forjou certa estabilidade na vontade que pode servir como uma base para uma superação afirmativa do niilismo. Assim, a relação entre uma moral reativa e uma moral afirmativa não é sempre de oposição direta, podendo a última aparecer também como sucedânea da primeira – aquilo que adveio de sua superação.

<sup>40</sup> Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, I, § 13. Edição consultada: trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Tal noção metafísica de liberdade da vontade é completamente diversa da noção de livre-arbítrio que, em oposição, provém da sensação de superioridade daquele que manda, da sensação de não ter que obedecer. Nesse caso, “O que é chamado livre-arbítrio é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer’”.<sup>41</sup>

Como podemos observar, Nietzsche está sempre se questionando sobre as fontes psicofisiológicas de conceitos, ideais etc., e não sobre uma suposta verdade dos mesmos. E, ao não ancorar sua teoria da ação sobre uma verdade e muito menos sobre a suposta verdade de uma dualidade moral, Nietzsche se afasta tanto do referencial prometeico quanto do pré-prometeico. É por isso que ele pode encarar de uma só vez o materialismo cientificista, a filosofia crítica de Kant e o romantismo como diferentes produtos da decadência. Eles seguem o mesmo ímpeto dos ideais pré-prometeicos.

A questão, com Nietzsche, não é mais a de saber, como nos referenciais pré-prometeico e prometeico, se temos liberdade da vontade ou não, para então justificarmos nossa impotência como bondade ou, de modo inverso, colocarmo-nos na condição de vítima de uma exterioridade má que torna nossa vontade cativa. Uma vez que o sujeito é agora a fonte da valoração, a questão que se coloca é a de saber por que ele adere a certos valores e não a outros, ou cria certos valores e não outros. O sujeito pós-prometeico é, portanto, um criador de valores. Um criador diferente do prometeico, entretanto, que não pretende trazer ao mundo o transcendente, mas afirmar este mundo e criar para além de si dentro dele, articulando e afirmando o existente. O sujeito pós-prometeico é um *designer*, um articulador criativo.

O sujeito pós-prometeico, portanto, articula as aparências sem justificá-las ou negá-las por meio de um outro mundo transcendental, e é ele mesmo a fonte do valor de tais aparências. Sua vontade é uma força criadora e a própria pergunta sobre a liberdade da vontade e a agência do sujeito é encarada em sua dimensão hermenêutica, como sendo passiva apenas de interpretações criativas, e não de um conhecimento tido como verdadeiro ou objetivo.

## 5. Considerações finais

Neste artigo, parti de algumas categorias propostas por Bruno Latour para tecer considerações históricas a respeito de noções como sujeito, vontade e liberdade. As categorias

---

<sup>41</sup> ABM, § 19.

são as de teoria prometeica e pós-prometeica da ação. Latour as utiliza para pensar a ação social, mas propôs que elas seriam fecundas também para estruturar uma reflexão sobre questões relacionadas à agência do sujeito e à liberdade da vontade. Acrescentei às duas categorias mencionadas uma terceira: teoria da ação pré-prometeica – que faz referência ao modo metafísico tradicional de entender o sujeito, a vontade e a liberdade. Nele, a liberdade da vontade é remetida à adesão do sujeito a uma ordem cósmica ou divina. O referencial prometeico, por sua vez, rompe com tal arcabouço e ou considera a vontade como em última instância determinada pela causalidade empírica (versão prometeica do cativo-arbítrio), ou propõe a existência de um outro tipo de liberdade transcendental – ou, ainda, procura harmonizar as duas vertentes referindo a liberdade da vontade a uma espécie qualquer de totalidade.

Tanto o referencial pré-prometeico quanto o prometeico, argumentei, baseiam suas teorias da ação em uma moral. A crítica de Nietzsche à moral enxerga os dois como novas versões do ideal ascético ruim que dominou o ocidente por muitos séculos. Ele propõe uma nova maneira de olhar para o sujeito, a vontade e a liberdade – maneira esta que abandona a correlação entre moral, verdade e universalidade. Nietzsche encara a moral como sintoma de certa organização de forças, e a vontade justamente como essa força imanente à qual não faz sentido aplicar categorias como liberdade ou necessidade. Assim, a pergunta sobre a liberdade da vontade e da agência do sujeito é remetida não mais à verdade ou a um Bem universal, mas às formas de criação de tais noções. O sujeito pós-prometeico aparece, assim, como um criador. Mas não um criador prometeico, que traria para o mundo algo de uma esfera transcendental, e sim um designer, que articula, na imanência, valores e aparências.

**From the subject as a legislator / artist to the subject as a designer:  
Freedom and creativity in a post-Promethean theory of action**

**Abstract:** This paper uses some categories proposed by Bruno Latour to weave historical considerations about notions such as subject, will and freedom. The mentioned categories are the Promethean and post-Promethean theories of action. I add to them also the category of pre-Promethean theory of action. In this last one, the free subject is the one which will adhere to a cosmic or divine order. The Promethean theory of action breaks with the pre-Promethean metaphysical framework and either denies the freedom of the will, considering it to be determined by empirical causality, or proposes the existence of a different transcendental freedom, based on which, the subject can be thought of as a legislator or as an artist. I argue that both the pre-Promethean theory of action and the Promethean one are based in a moral perspective. I then consider the philosophy of Nietzsche in order to outline a post-Promethean way of conceiving the subject. In it, the subject is seen as a designer who articulates values and appearances.

**Keywords:** action theory, morals, subject, will, freedom.

## Bibliografia

- Berlin, I. A ideia de liberdade. In: \_\_\_\_\_. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009;
- Bíblia: Almeida corrigida e revisada, fiel.
- Borges, J. L. Uma rosa amarela. In: \_\_\_\_\_. *O fazedor*. trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008;
- Hobbes, T. *Leviathan: or, the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civil*. London: Andrew Crooke, 1651;
- Kant, I. *Crítica da razão prática (KpV)*, A 5. Edição consultada: trad. Valerio Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012;
- \_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016;
- Kramer, P. *Against Depression*. New York: Penguin, 2005;
- Latour, B. Um Prometeu cauteloso? Alguns passos rumo a uma filosofia do design (com especial atenção a Peter Sloterdijk). trad. Daniel B. Portugal e Isabela Fraga. *Agitprop: revista brasileira de design*, São Paulo, v. 6, n. 58, jul./ago. 2014.
- Lutero, M. Da vontade cativa. In: \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas*. v. 4. São Leopoldo: Sinodal, 1993;
- Marcos Beccari em *Articulações simbólicas: uma nova filosofia do design*, Teresópolis: 2ab, 2016;
- Mill, J. S. *Utilitarianism*. Kitchner: Batoche Books, 2001;
- Nietzsche, F. Além do bem e do mal (ABM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005;
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra (Z)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011;
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência (GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012;
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009;
- Paschoal, E. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução da moral. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul.-dez., 2009;
- Schiller, F. *A educação estética do homem*, carta IV. Edição consultada: trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990;
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002;
- Taylor, C. *The Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989;
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 2008.