



Érico Andrade Marques de Oliveira
Marcos Roberto Nunes Costa
Nalfran Modesto Benvinda
(organizadores)

LIBERDADE, LÓGICA e AÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Comitê Científico

Dra. Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Dr. Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dr. Edgar da Rocha Marques (UFRJ)
Dr. Marcelo Silva de Carvalho (UNIFESP)
Dr. Marcos Severino Nobre (UNIFESP)
Dr. Miguel Antônio do Nascimento (UFPB)
Dr. Robson Costa Cordeiro (UFPB)
Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

Catálogo na fonte:

Bibliotecária Liliane Campos Gonzaga de Noronha, CRB4-1702

L695 Liberdade, lógica e ação [recurso eletrônico] / organizadores :
 Érico Andrade Marques de Oliveira, Marcos Roberto Nunes
 Costa, Nalfran Modesto Benvinda. – Recife : Editora UFPE,
 2017.

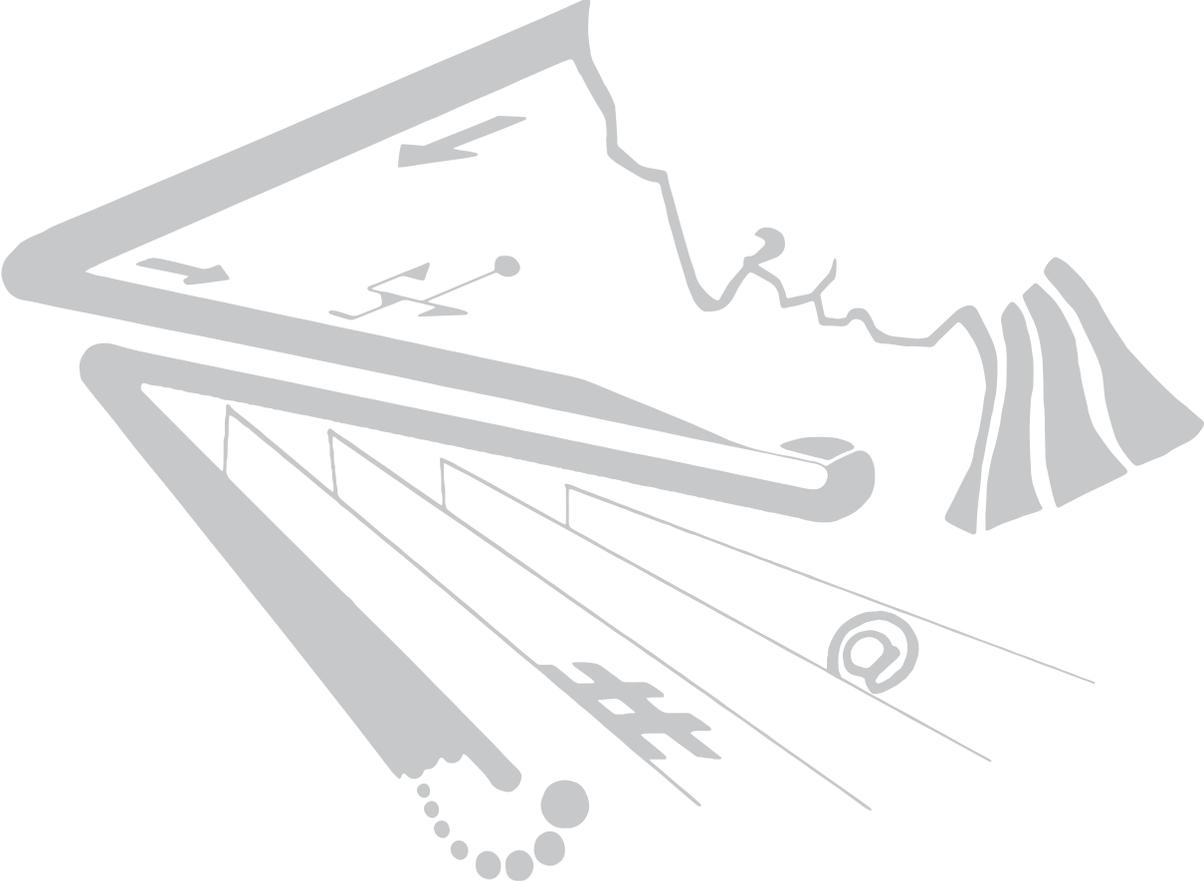
Homenagem ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini
Inclui referências.
ISBN 978-85-415-0920-6 (online)

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Ciência – Linguagem. I. Oliveira,
Érico Andrade Marques de. (Org.). II. Costa, Marcos Roberto
Nunes. (Org.). III. Benvinda, Nalfran Modesto. (Org.)

101 CDD (23.ed.) UFPE (BC2017-072)

Textos resultantes do IX Encontro Interinstitucional
(Doutorado Integrado em Filosofia – UFPE-UFRN-UFPB)
Recife, 15 a 18 de dezembro de 2015
Departamento de Filosofia – UFPE

Todos os direitos reservados aos organizadores: *Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.*



Érico Andrade Marques de Oliveira
Marcos Roberto Nunes Costa
Nalfran Modesto Benvinda
(organizadores)

LIBERDADE, LÓGICA e AÇÃO

Homenagem ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini



Recife/2017

Apresentação

No presente volume, oferecemos ao público uma seleção de trabalhos desenvolvidos por professores e alunos do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (PIDFIL) mantido pela UFPB, UFPE e UFRN, bem como de alunos e pesquisadores de outras instituições, participantes do IX Encontro Interinstitucional, ocorrido no Recife, de 15 a 18 de dezembro de 2015. A temática escolhida para o encontro, “Liberdade, lógica e ação”, permitiu a aceitação de trabalhos organizados em torno das linhas de pesquisa do programa (Metafísica, Filosofia prática e Filosofia analítica), expressando a diversidade dos estudos realizados em nosso meio.

Na noite do dia 15 de dezembro, na abertura do evento, ocorreu a última palestra de nosso querido amigo e colega, Professor Dr. Juan Adolfo Bonaccini, com o título “Ontologia, filosofia, linguagem e ciência (Sobre minha interpretação da teoria kantiana dos objetos, a propósito da meta-ontologia de Krause e meu diálogo com a Semântica de Loparic-Pérez)”, trabalho que representa as pesquisas que Juan vinha realizando nos últimos anos de sua vida (embora ainda exista grande volume de textos inéditos). Com enorme tristeza, recebemos, na manhã do dia 10 de julho de 2016, a notícia de sua partida.

Juan foi um professor altamente qualificado para a vida acadêmica – como se percebe pela grande repercussão de seu trabalho, no Brasil e no exterior –, extremamente dedicado à pesquisa, e extraordinariamente comprometido com a Universidade. Mesmo em momentos nos quais sua delicada situação de saúde teria justificado um afastamento, ele insistia em

contribuir para o fortalecimento de nossos programas de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado), bem como para o crescimento intelectual de seus numerosos estudantes em todos os níveis de formação.

Sem dúvida, enquanto único Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFPE, ele cumpria muito bem o papel de um conselheiro, de um aglutinador de esforços, de um exemplo para seus alunos e para seus colegas. Ele deixa uma enorme lacuna, tanto em termos de sua excelência acadêmica quanto no de sua virtude e valor humano. Só nos resta agradecer pela oportunidade de podermos ter convivido e trabalhado com nosso Juan, e lembrar sempre dele, para que, assim, ele continue, de alguma maneira, entre nós.

Tárik de Athayde Prata

Sobre criar e destruir em Nietzsche: a saúde da tensão e a doença da cisão

André Felipe Gonçalves Correia¹

Introdução

Duas noções basilares percorrem *Assim falou Zaratustra*: a de “homem doente” e a de “tensão originária”. Partindo da interpretação de que a tradição filosófica promoveu ora a cisão ora a superação das “tensões”, firmando-se, sobretudo, nos pressupostos da lógica clássica, diria Nietzsche que ela desviara-se de sua “saúde”. O cerne desta problemática diz respeito às noções de “criação” e “destruição”. Apenas em mútua referência tais noções se nos apresentam, caso contrário se perderiam, pois uma exige a outra. A perspectiva filosófica de Nietzsche, por seu turno, atua simultaneamente de modo crítico e de modo inaugural, ou seja, diferencia na unidade (destrói) e unifica na diferença (constrói). Isto diz justamente o conteúdo de sua filosofia, e também sua dificuldade, sua “tensão”. O “homem doente” representa a “tipologia” que não suporta a “tensão”, e dela se utiliza como refutação da vida. Para este “tipo”, vida é “dor” (“devir”), logo, deve ser destruída (purgada de seu fluir). Todavia, querer destruir já é ação criativa, pois uma não vive sem a outra. O que está em jogo é a disposição

1 Mestrando do curso de pós-graduação da UFPB. Desenvolve pesquisas em torno dos seguintes temas: crítica à metafísica, ontologia e história da filosofia. e-mail: felgorreia@hotmail.com

“psicológica” (o modo como configurações axiológicas exercem o próprio acontecer homem) que vigora no “homem doente”, cujo “τέλος” atrela-se ao exercício sumamente destrutivo, ou seja, ao esforço de negar todo criar e ansiar, filiando-se, assim, a um fastio para com seu eclodir incessante e belicoso. Empenho cuja intensificação histórica converteu-se em tradição. O trabalho em questão tenta, a partir da estrutura exposta, esboçar os modos mediante os quais doença e saúde eclodiram na constituição do pensamento ocidental.

Desenvolvimento

A figura de Zarathustra expressa um trajeto de “tensão”, no qual o filósofo, enquanto “a-tensão” para com o originário, não se entreabre de maneira “objetiva”, pois ele vai de encontro a esta “fortaleza”, a este “modo de pensar”. A fala de Zarathustra, portanto, “não” é objetiva, embora por ela possa falar toda objetividade. Tal como diz Nietzsche: “Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade” (NIETZSCHE, 2011c, Z6, p. 85). *Nova unidade*² (“neue Einheit”) salienta que não é a partir da “velha e habitual” noção lógico-metafísica que deve-se pensar tal unidade, pois aquela, diferentemente dessa, evoca uma “tensão originária”, que reúne os contraditórios em um, permeando o confronto, a guerra (“πόλεμος”). Tal como fala Heráclito, no fragmento 53³: “O combate é de todas as coisas pai” (HERÁCLITO, 1999, p. 93).

O referido filósofo, entretanto, não se distingue de uma perspectiva filosófica (não se embriaga com um “em si”), e enquanto tal toma como pressuposto aquilo que Nietzsche denominou por *grande saúde*: “a *grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar”

2 As palavras em *itálico* se restringem às expressões contidas nas citações ou aos títulos e capítulos de obras.

3 Os fragmentos de Heráclito seguem a numeração de Diels-Kranz.

(NIETZSCHE, 2011c, Z2, p. 81). Não apenas “saúde” é dito, mas sim *grande saúde* (“grosse Gesundheit”). Nada de “autocompaixão”, portanto. Pois como poderia apiedar-se do existir aquele tomado por tal saúde, convalidado? O texto aponta, por conseguinte, para a assunção do eterno retorno (*sempre de novo*) da “tensão” abandono/obtenção (*é preciso*). Mais ainda, pois diz a consanguinidade da diferença. Em última instância, o *Sim* ao contraditório: “o dizer Sim à oposição e à guerra” (*Ibid.*, NT3, p. 62).

Uma inquietação se nos apresenta quando mergulhamos nessa ambiência de compreensão, somos, assim, assolados por um “embaraço”. Todavia, soa estranho o “embaraço” perante a *grande saúde*. Por quê? Segundo Nietzsche, porque o homem encontra-se doente. E o que é pior, doente de si próprio. Mas como isto lhe adveio? Através de uma herança: “o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário” (NIETZSCHE, 2006, VI2, p. 40). Tal doença diz respeito à destinação histórica do Ocidente, cuja múltipla configuração Nietzsche reúne sob a alcunha de lógica/metafísica. No discurso *Entre as filhas do deserto* insinua-se que esta (a lógica/metafísica) “é mais que tudo ardor de europeu, voracidade de europeu!” (*Idem*, 2011b, p. 294). Isto é, travessia e esforço (*ardor*) que cresce sorvendo (*voracidade*), aplainando tudo à sua perspectiva e desse modo tragando (como um abismo) toda e qualquer outra possibilidade de vida, que apenas inserida no “seu” abismo adquire sentido, razão. Tal como adverte Zarathustra aos seus discípulos: “É perigoso ser herdeiro” (*Ibid.*, p. 74)⁴.

Esta voragem diz respeito aos desdobramentos e modos de ser da referida “fortaleza”. Dela e nela advém todo o “embaraço” para com a “tensão”, pois seu exercício se empenha em garantir e assegurar, apartando (dicotomicamente) o hostil do familiar. Mais claramente: dispendo o duvidoso e sem-fundo de um lado e o objetivo e fundamentado de outro. Nela, contudo, a hostilidade também está presente, porém a partir de outra perspectiva. Em todo caso, um problema de perspectiva avaliadora.

4 *Da virtude dadivosa II*, primeira parte.

O arcabouço dos valores concernentes a esta “fortaleza”, segundo Nietzsche, representa doença e “embaraço”. A dicotomia apontada acima, em última instância, separa “provisoriamente”, pois sua gana é de trazer “tudo à luz”, converter todo o abismo em luz, todo o incerto em certeza. Esta “fortaleza” é o Ocidente. Dito de outro modo: é a nossa configuração lógico-metafísica. À vista disso, tomemos duas passagens de *Além do bem e do mal*, nas quais se faz o “não” às dicotomias. A primeira diz: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores (NIETZSCHE, 2012b, §2, p. 10); e a segunda: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (*Ibid.*, §3, p. 11).

Fisiologia (“Physiologie”) vincula-se ao grego “φύσις”. Termo que comporta uma grande problemática filosófica, mas que aqui diz o mesmo que “brotação”, “crescimento”, “aparição”⁵. Ou seja, a lógica em questão aparece/cresce/brota como uma estrutura axiológica que visa a preservação de uma estrutura/modo/espécie (“Art”) possível de vida⁶. A soberania, tal como dito, é entendida como dela (“ihrer”), isto é, como um viés e não como “a” soberania. O texto também diz que esta soberania da lógica é aparente (“anscheinend”). No contexto: seu modo de aparição mostra uma perspectiva de vida que visa o domínio, mas que, diferentemente de outros centros de domínio possíveis, tornou-se espontânea e operante. A confiança nesse dispositivo lógico, segundo Nietzsche, representa aquela voracidade de europeu. O seu “sorver”, ao contrário do que “aparenta”, não está assentado em um fundo definido, objetivo, no qual se distingue claramente certeza e incerteza. Este movimento é antes fruto de uma crença nas oposições de valores (“Glaube an die Gegensätze der Werte”).

5 “O substantivo *phýsis* deriva do verbo *phýo* (φύω), que quer dizer faço crescer, faço nascer, e, na forma média, *phýnomai* (φύομαι): eu broto, eu cresço, eu nasço” (GOBRY, 2007, p. 115).

6 Para Nietzsche, o termo vida (“Leben”) abarca a compreensão que reflete o real, e não apenas a dimensão concernente ao biológico. Esta já é expressão de vida.

O título *Além do bem e do mal* aponta justamente para um modo de pensar que não este, para uma “nova crença”, cuja “brotação” não se pauta em conectivos lógicos (“e”, “ou”, etc.), pois estes não dizem respeito à dimensão do pensar originário – não diz o filosófico. Ora, então o que se quer dizer com filosófico? A própria obra nos fornece uma dica: “O filósofo [...] tem hoje o *dever* da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos de suspeita” (NIETZSCHE, 2012b, §34, p. 38). *Desconfiança* é aqui ação daquela “nova crença”. Nela, crença se sabe como crença, diferentemente daquela outra crença (lógica). Nesta proliferou e prolifera a crença que não se quer enquanto tal. Por quê? Porque uma crença não possui valor objetivo, é “ilógica”. E o que é ilógico, para a crença lógico-metafísica, é “mal”, comporta “em si” o valor “mal”.

O que seria o “bem”, então? Seria o lógico enquanto fundamentação. Todavia, adverte Nietzsche: o *dever* do filósofo é partir de *abismos de suspeita* (“Abgrunde des Verdachts”). *Suspeita* põe em jogo o próprio valor dos valores “bem” e “mal”, pois não os toma como valores “em si”, mas como perspectivas possíveis de valorar. De modo que o fundamento que os sustenta já é resultado e ação de perspectiva, ou seja, é tardio e não originário. Novamente, em *Além do bem e do mal*: “um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda ‘fundamentação’” (NIETZSCHE, 2012b, §289, p. 175).

No alemão está escrito “ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ‘Begrundung’” (NIETZSCHE, 1999, p. 234)⁷. *Chão* e *razão* traduzem o termo “Grunde” e *fundamentação* o termo “Begrundung”. Ambos possuem o radical “Grund” (solo, fundo), no qual se tem o sentido de sustentáculo, norteamento que assegura, protege. Todavia, a sentença reflete este fundo como tardio, derivado, pois *atrás* (“hinter”) e *embaixo* (“unter”) de todo fundo há *abismo* (“Abgrund”). O prefixo “ab” exerce uma função privativa, de modo que “Abgrund” significa ao pé da letra “sem-fundo”. O mesmo se dá para o vocábulo português “abismo”, derivado do latim “abysmus”

(“profundidade a que se não acha fundo”), por sua vez derivado do grego “ἄβυσσος” (“sem-fundo”)⁸.

A imagética de abismo não reconhece parâmetros teleológicos, pois não traz luz alguma capaz de dispersar o obscuro, nele não se vislumbra sentido norteador algum, e isto por significar indeterminação, obscuridade, declínio de todo solo, fundo, razão. A noção de abismo, por conseguinte, não deve ser tomada como um “algo”, pois o homem perante um abismo nada distingue, restando-lhe a *suspeita*. Note-se que, por não ser “algo”, não há “o”abismo, tal como salienta a expressão *abismos de suspeita* (“Abgrunde des Verdachts”). Pois como distinguir no “sem-fundo” outro “sem-fundo”? A lógica que distingue pluralidade e unidade entra em ocaso; como se mergulhasse em um abismo – pois mesmo norteando permanece em declínio.

O trajeto até então a cada passo torna-se mais obscuro. Por que isso? O próprio pensar a partir de *abismos de suspeita* parece conduzir cada vez mais ao obscuro. Isto se dá devido à exigência do percurso, cuja doutrina resguarda o enigmático e contraditório. Um novo indício para se pensar, encontra-se na seguinte passagem de *Ecce Homo*: “essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito” (NIETZSCHE, 2011c, NT3, p. 62).

Segundo Diógenes Laércio, dois epítetos acompanharam a figura de Heráclito: “αινικτής” (“aquele que se exprime por enigmas”) e “σκοτεινός” (“obscurus”, em latim)⁹. De modo que Heráclito adentrou na tradição como “o obscuro”. O mesmo é dito acerca dos discursos de Zaratustra. Por que um pensamento é obscuro, afinal? Por que não expô-lo com clareza? Seria o próprio conteúdo filosófico obscuro a tal ponto que apenas de modo obscuro poderia vir à superfície? Ora, o crescimento de nossa tradição não se empenhou justamente em trazer luz ao mundo, da forma mais objetiva

8 Todas as referências etimológicas da língua portuguesa tomam como base o *Dicionário etimológico da língua portuguesa* de Antônio Geraldo da Cunha.

9 Cf. KIRK, RAVEN E SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*. 7. ed. Trad. de Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 189.

possível, sem véus? O obscuro, enigmático e contraditório sempre despertou temor, e isto por *falta de clareza*. Tal como expressa Heidegger:

Mas chamar o pensador Heráclito de “o obscuro” não é nada especial, já que todo verdadeiro pensador, com frequência e com muita facilidade, caracteriza-se pela “obscuridade”, pela “falta de clareza” (HEIDEGGER, 2002, p. 34).

No transcurso de constituição do Ocidente tornou-se espontâneo, habitual, querer trazer tudo à luz, de modo que não nos surpreende a caracterização corriqueira que se faz do pensador quando este “mergulha” no enigmático e o faz “emergir” sem demover-lhe o recôndito e insólito, dado que o “bem”, para a tradição, tal como dito, repousa na clareza dos fundamentos, sem a qual não há assentamento da verdade. Todavia, no *Prólogo de A Gaia Ciência*, ainda ressoa a fala do *verdadeiro pensador*: “Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo” (NIETZSCHE, 2012a, Pr.4, p. 14)¹⁰. O *Sim* que representa *A Gaia Ciência*, um “saber alegre”, não diz respeito àquele saber sem véus, mas antes a uma filosofia que resguarda a tensão mostrar/esconder: “Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma mascara” (*Ibid.*, 2012b, §289, p. 175). Mas

10 O termo helênico que abarca esta compreensão é “ἀλήθεια”. No grego, “λήθη” significa “esquecimento”, além de representar na mitologia um rio do “ἄδης”, em que todo aquele que dele bebesse, ou até mesmo que em sua água tocasse, experimentaria o completo esquecimento. Seu oposto é a palavra grega “ἀλήθεια” (“não-esquecimento”), e por isto, traduzi-la simplesmente por “verdade” (do latim “veritas”) enfraqueceria o seu sentido. O vigor etimológico do termo deve ser evidenciado em sincronia com a questão da “tensão originária” que vem sendo abordada. O “α” privativo, à medida que se opõe ao “esquecimento” (“velamento”), não o exclui, pois ao negar mantém-se a relação com o que foi negado. Verdade aqui seria, portanto, o liame íntimo entre o “desvelado” e o “velado” que se mantém no “desvelamento”. Esta compreensão foi desenvolvida magistralmente por Heidegger, porém em Nietzsche é possível estabelecer o mesmo direcionamento, como bem denota o uso do termo *véu* (“Schleier”) na passagem, algo que não seria despropositado, principalmente para um ex-professor de filologia.

como mostrar o que sempre se esconde ao mostrar? Para tanto, tentemos desdobrar alguns elementos do pensamento heraclítico.

Heráclito enquanto pensador não denota “clareza” alguma, visto que não há “um” Heráclito. Na tradição encontramos o Heráclito de Aristóteles, o Heráclito de Hegel, o Heráclito de Heidegger, etc. O Heráclito que aqui aparece é o Heráclito de Nietzsche – ou melhor, é uma tentativa de aproximar a ambos a partir dos textos deste último. Aproximação indicada pelo próprio, como se viu.

Na obra da juventude *A filosofia na era trágica dos gregos*, encontramos interpretações acerca dos primeiros filósofos reconhecidos pela tradição; entre eles Heráclito, sobre o qual é dito que “desmentiu a dualidade de mundos totalmente diversos [...] ele não diferenciava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino de indeterminidade indefinível” (NIETZSCHE, 2011a, §5, p. 56). Determinação e indeterminação não são compreendidas como instâncias totalmente diversas. *Totalmente* (“ganz”) não exclui a diferença, tampouco torna igual. O trágico do título da obra aponta justamente para esta “tensão” insuperável. Conforme diz Goethe: “Todo o trágico baseia-se em uma oposição irreconciliável. Assim que surge ou se torna possível uma reconciliação, desaparece o trágico”¹¹. Mais que isso, pois ao unir na diferença *físico e metafísico*, se exclui a explicação de mundo por um “ou” outro viés – na “tensão” não é dito “o que é”, pois não se torna possível dizer este “ou” aquele. Por quê? Porque não dizem *mundos totalmente diversos*.

A referência ao trágico aponta, em última instância, para este confronto (“πόλεμος”); vinculado, por sua vez, ao filosófico, pois está escrito *A filosofia na era trágica*. E, com este paralelo, diríamos que trata “o pensar do originário como tensão”. “Tensão originária”. O título ainda diz *dos gregos*, pois trata-se de um problema humano; entretanto, com referência ao grego do “cultivo trágico”, cujo espírito agonístico ecoou não apenas na literatura e

11 Citação retirada da obra **Ensaio sobre o trágico** de Peter Szondi (tradução de Pedro Sussekind (2004, p. 48), na qual se encontra esta tradução de *Unterhaltungen mit Goethe* (*Conversações com Goethe*), org. Ernst Grumach, Weimar, Böhlau, 1956, p. 118.

nas competições olímpicas, mas, outrossim, no filosófico. Em suma, é novamente e sempre o homem que está em jogo. Heráclito comunica esta tensão no fragmento 123: “φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ” (HERÁCLITO, 2010, p. 198).

Entre várias traduções possíveis, temos a seguinte: “Natureza ama esconder-se” (HERÁCLITO, 1999, p. 101). Em uma outra: “A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar” (*Idem*, 2010, p. 199). O termo “φύσις” (traduzido em latim por “natura”) aparece aqui ora como *natureza*, ora como *a verdadeira constituição das coisas*. Acrescentando a estas a reflexão anterior, a saber, “φύσις” como crescimento/brotação/mostração, abre-se um trabalho possível de interpretação. Temos assim o seguinte: a natureza, enquanto aquilo que brota e vem a ser, constitui o modo de ser de todo acontecer, todavia, à medida que se mostra, se esconde, pois o seu possibilitar-se, enquanto perspectiva, inaugura um acontecimento sem contudo esgotar as possibilidades do acontecer – toda possibilidade de ser apenas à medida que vem a ser torna-se o que pode ser¹². Ecoa aqui o paradoxo Píndaro, tal como consta no subtítulo de *Ecce Homo: como tornar-se o que se é* (“*wie man wird, was man ist*”).

Se o que é apenas é à medida que vem a ser, teríamos assim uma “ontologia do devir”. E desse modo diríamos que o que é não é, pois se apenas é vindo a ser, nada poderia ser dito com exatidão ou garantia prévia antes do vir a ser, pois antes nada é. Nesse sentido, toda enunciação jamais poderia adquirir caráter objetivo, pois mesmo em relação a um acontecimento que já se deu, apenas a partir de uma perspectiva seria possível considerá-lo, interpretá-lo. Desse modo, uma interpretação de enigma não o soluciona,

12 O vocábulo “φύσις”, tal como expressa Heráclito, nos fornece um precioso exemplo do referido “cultivo trágico” dos gregos na ambiência filosófica: “No ponto de partida, encontra-se a ideia de um processo que tem a ver com o sentido básico do verbo *phyeîn* (nascer, crescer, desenvolver-se), resultando em conferir à *physis* o significado de ‘aparição, manifestação das coisas’; daí se avançou, mais tarde, rumo à concepção de ‘um poder que produz essa manifestação’” (SERRA, 2015, p. 375). Esta “dubiedade” denota a simultaneidade da “força” que irrompe ao se recolher, cuja eclosão incessante da diferença diz respeito não a um movimento de exclusão, mas sim de inclusão inaugural de si própria, na qual toda insinuação de um aspecto possível sempre se retrai, pois nunca cessa de poder exercer o nascer, sem o qual nada é.

visto que a interpretação, por não ser irresoluta, à medida que mostra um caminho possível, carrega consigo simultaneamente o enigma, a incerteza, o abismo. Esta natureza heraclítica se faz presente ainda no *Prólogo de A Gaia Ciência*: “Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas” (NIETZSCHE, 2012a, Pr.4, p. 14-5).

Deveríamos refere-se a nós, homens do Ocidente. O “despudor” em questão atrela-se à exigência de rigor objetivo que vigora nesta humanidade, cujo modo de operar se empenha por distinguir e separar.

Poderíamos nos utilizar ainda do fragmento 50 de Heráclito: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (HERÁCLITO, 1999, p. 93). É importante observar o vínculo entre *logos* (“λόγος”) e *homologar* (“ὁμολογεῖν”). O primeiro deriva do verbo “λέγειν” (recolher, dizer) e o segundo da composição “ὄμο” (junto, o mesmo) e “λέγειν”. Ouvir o “λόγος” diz respeito à postura que “recolhe” uma tensão harmoniosa, que apreende “conjuntamente”, “o mesmo” na diferença, sem cisão ou superação. Sustenta, por conseguinte, o paradoxo da “φύσις”, no qual *tudo* (“πάντα”) que “brota” simultaneamente “mergulha” no abrir-se de abismo, no *um* (“ἓν”)¹³. Toda constituição histórica “mergulha” no inaudito, faz ressoar abismos. Desse e nesse “mergulho” emerge todo esquema de vida, todo projeto existência. De fato, jaz um precipício entre a noção de lógica e a de “λόγος”, pois aquela apenas a partir dessa adquire sustância, algo que não se dá na inversão do sentido.

Para um aprofundamento desta questão, poderíamos nos utilizar agora do aforismo 111 de A Gaia Ciência, intitulado por Origem do lógico:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiram de maneira diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse

13 Fez-se menção a esta noção mediante a expressão *nova unidade* (“neue Einheit”), contrapondo-se à “velha unidade” da tradição.

mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica (NIETZSCHE, 2012a, §111, p. 129-30).

Dois problemas se nos apresentam: o da lógica surgida do ilógico e o da igualdade como generalização para a conservação. O aforismo reflete uma situação na qual múltiplas nuances inibem e assim contribuem para o definhamento de uma estrutura possível de vida. A sobrevivência desta, por conseguinte, depende de uma subsunção não meticulosa desta multiplicidade. Procedimento tal que se empenha por uma compactação dos dados diversos como iguais. Ora, mas como identificar os diferentes como idênticos? Pois mesmo contribuindo para a preservação, nisto se revela apenas um instinto de conservação e não o verdadeiro. *Uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual.*

Partindo da interpretação de que a tradição filosófica firmou-se acima de tudo nos princípios de “não-contradição” ($\neg [\alpha \& \neg \alpha]$), “identidade” ($\alpha \rightarrow \alpha$) e “terceiro excluído” ($\alpha \vee \neg \alpha$), concluiríamos pelo absurdo daquele procedimento. Todavia, o juízo de valor que o compreende como absurdo já é atividade do instinto de sobrevivência em questão. Apresentar o exercício lógico como originariamente atado ao ilógico é um atentado contra os pressupostos que permitem sua conservação. Assumir esta tensão implicaria em sua ruína. E isto porque a disposição axiológica destes pressupostos não pode operar a partir de *abismos de suspeita*. A assunção do trágico/tensão retiraria o seu “espírito”, isto é, a sua espontaneidade vital. A lógica (esta lógica!) corresponde a um desdobramento instintivo, que assegurou seu crescimento esquecendo-se de si como instinto, *impulso* (“Trieb”).

O resultado deste esquecimento passou a ser compreendido como “pensamento lógico”. Resultado que enxerga apenas o resultado, derivado, tardio. Neste sentido, o pensamento filosófico, como aquele que pensa o originário (a “tensão”), não pode ser lógico. Segundo Nietzsche, se a filosofia ocidental se pautou em tais princípios, nela não se deu pensamento algum, filosofia alguma. Tal como conclui o mesmo aforismo:

O curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos; habitualmente experimentamos apenas o resultado da luta: tão rápido e tão oculto opera hoje em nós esse antigo mecanismo (NIETZSCHE, 2012a, §111, p. 130).

Poder-se-ia ainda perguntar: ora, mas tal mecanismo não se tornou útil? Seu exercício não dispôs aquilo que chamamos por civilização? O que seria do homem sem ele? Por certo não seria homem. E isto se o pensarmos enquanto “este” sintoma – a tal ponto identificado como o próprio homem. Todavia, adverte Zarathustra: “O homem é algo que deve ser superado” (NIETZSCHE, 2011b, p. 13). E adverte no seu *Prólogo*, como se dissesse que este é o pressuposto de seu percurso. *Superar* (“überwinden”) não significa passar por cima e largar, mas antes percorrê-lo e assim tresvalorá-lo. Pois como poderia um desvelamento de homem esgotar todo o véu de possibilidade homem?

Superação é a própria qualidade homem enquanto aquilo que é à medida que vem a ser o que pode ser. Não se entreabre possibilidade alguma de estágio final. A pergunta pelo homem mantém-se sempre como pergunta. Contra isto se volta a tipologia do lógico-metafísico que vem sendo refletida. Para esta, o projeto homem tem que ser conhecido, esclarecido objetivamente; o homem não pode permanecer como “erro”, isto é, em “errância belicosa”. Todavia, para Nietzsche, aí se dá justamente o caráter originário do pensar.

Pensar, do latim “pensare”, atrela-se etimologicamente aos verbos “cuidar, tratar, curar”. Cuidar, por sua vez, do latim “cogitare”, “dar atenção a,

ter cuidado com a saúde de, curar”. Pensar é o poder curativo que conduz o homem à sua saúde. Como se viu, a doutrina de Zaratustra é denominada como uma *grande saúde*, cuja cura reconduz à própria trajetória do pensar, na qual não pode predominar a bifurcação ou mesmo a linearidade de um método já traçado. A “a-tensão” para com o pensar é o exercício da “tensão”, cuja força contradiz a cada vez que pensa a si própria originariamente. É por isso que tão frequentemente o homem se desvia de sua saúde, pois a *guerra* ainda representa sofrimento, desvario. Por isso sempre tentou-se despistá-la, lançando-a ao ilógico. Todavia, diria Nietzsche, olhar fundo na vida é olhar fundo na *guerra*, na dor: “A guerra sempre foi a grande inteligência de todos os espíritos que se voltaram muito para dentro, que se tornaram profundos demais; até no ferimento se acha o poder curativo” (NIETZSCHE, 2006, Pr., p. 7)¹⁴.

O “homem doente” é doente de si próprio, não está em prontidão para ouvir o *poder curativo* (“Heilkraft”) que nele mesmo ecoa. O “τέλος” de sua disposição invoca, por outro lado, a aniquilação pela aniquilação, pois seu esforço visa acima de tudo o destruir, ou seja, a negação de todo confronto criativo. Nele repercute o exercício tomado por avidez destrutiva, avido por aniquilar o criar, a vida, a *guerra* – diferentemente do impulso criador, que evoca, para a sua própria realização, o destruir: “Somente enquanto criadores podemos destruir!” (NIETZSCHE, 2012a, §58, p. 91). Diríamos que estas são as duas Lutas (“Ἐπίδων”) de Hesíodo: “Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra duas são! Uma louvaria quem a compreendesse, condenável a outra é; em ânimo diferem ambas” (HESÍODO, 2006, v.11-13, p. 21). A atividade destruir que intenta suprimir todo criar acaba por destruir a si própria, pois sem criação não há o que destruir – um movimento de “vida contra vida” enquanto desvario psicológico (“ὑβρις”): “A terra tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’” (NIETZSCHE, 2011b, p. 125)¹⁵.

14 “Renunciamos à vida *grande*, ao renunciar à guerra...” (NIETZSCHE, 2006, V3, p. 35).

15 *Dos grandes acontecimentos*, segunda parte.

Reviver eternamente a guerra apenas torna-se possível no enlaço destruição/criação. A vontade de desatá-lo é ação da guerra funesta, expressa um desejo sumamente destrutivo, sem pendor para o criar, pois nela vigora uma “psicologia dos fins”, direcionada para o aniquilamento da “φύσις”, isto é, da sua dinâmica constitutiva e abismal. Entretanto, tal desgosto é ainda ação de “φύσις”, agindo, contudo, desde ódio e como ódio, assolado pelos afetos do ressentimento, pois “já não é capaz de fazer o que mais deseja: – criar para além de si” (NIETZSCHE, 2011b, p. 36)¹⁶.

Mas e a outra maneira de guerrear? Nela o existir se apraz consigo, a eternidade do confronto lhe soa indispensável e como único modo de *vir a ser o que se é*. O deixar-se conduzir pela animosidade da boa “Ερις” de Hesíodo, na filosofia de Nietzsche, é denominada por *boa guerra* (“der gute Krieg”): “é a boa guerra que santifica toda causa” (NIETZSCHE, 2011b, p. 47)¹⁷. Aí a vida quer *criar para além de si* – reverbera enquanto assunção do criar, cuja força se rejubila também no destruir: “*ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*” (*Idem*, 2006, X5, p. 106). O guerreiro continuamente se sacrifica pela guerra, e assim a produz.

Conclusão

No pensamento cindido vigora uma dicotomia ontológica. Entretanto, tampouco uma superação conciliadora se nos apresenta como “salutar”, pois assim, criar e destruir se perderiam um no outro, dissolvendo-se em uma unidade na qual a “tensão” é um empenho tardio e não originário. Repartição dualista e diluição sintética dizem o mesmo em sua diferença, pois ambas desviam/cindem o homem de sua saúde. Esta, diferentemente, rejubila-se consigo própria, pois sempre afirma o exercício criativo à medida

16 *Dos desprezadores do corpo*, primeira parte.

17 *Da guerra e dos guerreiros*, primeira parte.

que destrói sem avidez, isto é, sem “cisão”: “Quem tem de ser um criador sempre destrói” (NIETZSCHE, 2011a, p. 58)¹⁸.

Referências

- CUNHA, Antônio Geraldo. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4.ed. rev. pela nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.
- DUDEN. **Das Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache**. 2., völlig neu bearb. U. erw.Aufl./ von Gunther Drosdowski. Mannheim; Wien; Zurich: Dudenverl., 1989.
- GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad. de Ivone C. Benedette, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. 3. ed. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará 2002.
- HERÁCLITO. Fragmentos. *In: Pré-socráticos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- _____. O pensamento de Heráclito. *In: Os filósofos Pré-socráticos*. 7. ed. Trad. De Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introd., trad. e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.
- KIRK, RAVEN e SCHOFIELD. **Os filósofos Pré-socráticos**. 7. ed. Trad. De Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: LP&M, 2011a.
- _____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- _____. **Ecce Homo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.
- _____. **A Gaia Ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

18 *Das mil metas e uma só meta*, primeira parte.

- _____. **Além do bem e do mal.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- SERRA, Ordep. Sobre o Hino Órfico 10 – Perfume de Natureza. *In: Hinos Órficos: Pefumes.* Trad., introd., comentários e notas Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015 – (Série Kouros).
- SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico.** Trad, de Pedro Sussekind. Rev. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

A questão política da emergência e a positividade do espaço vazio

André Ricardo Dias Santos¹

Introdução

As manifestações públicas de caráter político que eclodiram, sobretudo na última década, dentro do contexto da crise mundial do capital nos motivou a iniciar uma investigação acerca do problema filosófico do Estado moderno. A partir deste ponto, pretendemos apresentar uma possível chave de leitura em filosofia política de seu estatuto atual, em vista das “novas formas” de política. Contudo, adiantamos que o paradigma do Estado de exceção permanente nos parece o mais adequado a uma conceituação do poder institucional do último século. Tal perspectiva recairá sobre o problema da instituição do poder, problematizado enquanto estabelecimento de uma decisão política num limiar revolucionário.

A perspectiva de análise que segue parte da conhecida hipótese prévia de que há uma crise das instituições políticas clássicas. Apontaremos pensadores de importância para a análise da ação política nas sociedades complexas, bem como para um entendimento do sujeito revolucionário, compreendido em sua prática política dentro dos moldes do entendimento geral da tradição da esquerda clássica. No que se refere a este sujeito de ação

¹ Aluno do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia (UFPE-UFPB-UFRN). Desenvolve projeto de tese na linha Filosofia Prática. E-mail: andrerrd@gmail.com

– em sua forma social e constituição política –, visa à necessária abertura do tempo histórico ao movimento que corresponde em seu dever a uma prática da instituição do político. Por fim, apontaremos como hipótese do pensamento democrático o momento político do alargamento da democracia, da instituição e do estabelecimento daqueles mecanismos de mediação das ações e decisões em tempos de uma sociedade cindida. Neste ínterim, compreendemos a democracia pela categoria política do excesso.

Sobre corporificações do dever político

Ao iniciar uma rápida investigação da política moderna em vista do que nela nos interessa compreender, selecionamos o caso da utopia como o surgimento da possibilidade de abertura do dever histórico na era moderna.

Desde o início da tradição humanista no mundo da cultura letrada, o discurso utópico assumiu, sobretudo, um caráter de ruptura e demarcação do novo tempo. Podemos apontar esta ordem de discurso como o exemplo arquetípico do surgimento da esfera da subjetividade humana como produtora de sentido (LEVI, 2012). Ou, ainda, a expressão típica do novo homem que estabelece a ruptura com a ordem antiga medieval e, assim, abre espaço para o moderno (KOSELLECK, 2009). Tomamos, portanto, o discurso utópico como expressão da então nova possibilidade de objetividade, enunciada pela irrupção do Sujeito, agora inserido historicamente na reabertura do espaço de um dever próximo àquele da antiguidade clássica.

A utopia é aqui compreendida como expressão do desejo, do vir a ser, por fim, da capacidade intelectual de idealizar um projeto de futuro. É com este entendimento que pretendemos esboçar algumas notas breves sobre o fato utópico e seus desdobramentos na contemporaneidade. Contudo, nos parece que o discurso utópico, desde a crise do socialismo real até os desencantos com uma política progressista no poder, dá lugar a um processo em aberto, sem narrativas e expectativas, que se dá pela ação imediata. Uma abertura ao dever em reconhecimento a seu elemento de acaso carregado por insígnias de um novo tempo. Iniciamos nosso trabalho com alguns

apontamentos sobre suas relações com uma gênese da modernidade, seu estatuto filosófico e sua aplicabilidade na objetivação da ação humana na esfera da crítica à ordem do real.

Neste último, utilizamos o entendimento deste modo de discurso e sua transmutação em outra forma de excesso para esboçar uma crítica ao caso contemporâneo do estado de exceção. O recurso filosófico utilizado é o conceito de redenção encontrado na filosofia de Walter Benjamin. Finalmente, tomamos este uso com um exemplo do aberto no discurso filosófico contemporâneo.

Como sabemos, a ideia expressa no termo grego *ou + topos* designa uma “ideia fora do lugar”, a expressão do intelecto a um não-lugar, designação de algo absolutamente novo e ainda não visto, ou na esteira de sua transmutação contemporânea, uma “cartografia do não habitado” (PÁL PÉLBART, 2013)² se tomado em consideração com as noções axiológicas do presente. Remontando a gênese de entendimento pacífico quanto ao surgimento do conceito, em Thomas Morus, as possibilidades imaginárias da ilha são a expressão da territorialidade de uma sociedade perfeita. É como nos referimos, a expressão do novo *locus* assumido pelo então homem esclarecido. O que nos leva a lembrar que o discurso utópico se expressa de variadas formas, desde a literária (Morus) até enquanto discurso argumentativo no campo do político.

No caso do uso político, de Kant a Marx, passando pela tradição ilustrada do século XVIII, o discurso utópico fora um recurso utilizado como instrumento transmissor da então potencialidade de projetar um futuro possível, alargado no tempo ou não, futuro próximo ou distante, de acordo com as contingências de cada momento histórico. São exemplos as Constituições dos Estados nações, que ganham força a partir das revoluções modernas e da secularização da cultura, naquilo que se refere ao uso dos costumes, ou, ainda, ao surgimento do discurso político pautado pela noção de direitos. Em menor ou maior grau, levando em consideração o

2 O filósofo Húngaro radicado no Brasil Peter Pál Pélbart tem produzido vasta literatura crítica sobre o tema. Aqui, citamos seu ‘O avesso do niilismo’(2013).

entendimento acima, a potência da idealização com fins práticos também pode ser expressão deste discurso.

Entretanto, com Koselleck (2009), este *processo* surge como uma espécie de aprisionamento do futuro humano na hegemonia burguesa totalizadora. Através de sua genealogia histórica do Estado moderno, o autor demonstra como o projeto Iluminista corresponde a um projeto de totalização da sociedade pela subsunção do político ao moral, esta, a “interioridade” concreta do homem burguês. Aqui, através de um agrupamento de classe, este particular, em nome da atomização do sujeito, cria uma arquitetura filosófica³, política e social destinada a submeter o domínio público ao domínio privado. Sendo assim, ao desenvolvimento do Esclarecimento corresponde a emergência do poder soberano do Estado republicano.

Tomamos este entendimento geral como ponto de partida da análise crítica do Estado. Logo mais, caracterizaremos este Estado através da crítica benjaminiana à forma da Exceção. É a partir deste conceito que defenderemos a quebra de tal *continuum* histórico em favor da *possibilidade* da abertura da história pela ação destruidora e renovadora. E neste curso, o excesso figura como meio, um instrumento para a abertura do tempo histórico⁴ no campo político democrático.

Assim, compreendemos que o devir resulta de uma oposição aos valores do presente, o que impulsionaria a criação de futuro. Portanto, caberia salvar o devir do projeto burguês de totalização da servidão (LEVI, 2012)⁵.

3 “O Iluminismo triunfa na medida em que expande o foro interior privado ao domínio público” (KOSELLEC, 2009, p. 46).

4 Neste momento não nos interessa analisar as variadas concepções utópicas típicas do discurso aqui abordado, de ação política de esquerda e mesmo expressões de sua crise, tal como a ‘melancolia de esquerda’ (Ernilo Stein, Konder etc.) Desde já, assumimos uma ideia orientadora positiva de devir, tal qual sua gênese clássica e à maneira coletivista dos comunistas revoltosos de 1917, transitando entre o anarquismo de Goldaman, Rosa etc, até suas formas contemporâneas (NEGRI ; ZIZEK etc).

5 O autor caracteriza o projeto moderno sob dois estágios: o que chama de ‘modernidade humanista’ corresponde ao pensamento do período renascentista; e por ‘modernidade absolutista’ o advento do poder estatal moderno sob a égide das monarquias absolutista, passando pela dominação da burguesia nascente. Sendo esta última modernidade preterida em favor de um resgate do primeiro projeto humanista.

Em termos atuais, é preciso resgatá-lo do simulacro da cultura da servidão, expressa pela dupla produção-consumo nos moldes das sociedades de massas. Pensamos que uma crítica do presente necessita valer-se da defesa da criatividade na elaboração de um futuro. Neste ponto, a abertura do presente para o devir surge como um recurso da possibilidade prática da construção de uma nova ordem do mundo.

O estado de exceção⁶

Walter Benjamin, no conhecido ensaio de 1921, intitulado *Crítica da Violência, crítica do poder* (1986) reconhece o Estado contemporâneo como um dispositivo que apenas num primeiro momento é expressão de um poder soberano, o qual, através da norma estabelece os limites de atuação dos indivíduos. Na crítica benjaminiana o Estado assume o papel de estado de exceção de direito. Este passaria do ideal elemento de consenso – preceito fundamental do moderno Estado democrático de direito – a um meio de estabelecimento de determinado poder absoluto. Isto porque, o direito que reclama, em seu processo histórico, diz Benjamin, é violência em via dupla, não só ao pretender garantir os fins jurídicos daquilo que ampara, mas por outro lado, ao pretender monopolizar o poder ante os indivíduos para garantir o próprio direito. Desta forma o Estado se mostra enquanto controle no sentido mais amplo do termo. Os meios de controle criados para tanto são as espécies de ordenamentos jurídicos que atuam na legitimação do poder de império do Estado.

Frente aos acontecimentos trazidos pelo advento da 2ª Guerra Mundial, Benjamin faz parte de uma corrente filosófica contemporânea que teve como paradigma fatos antes nunca vistos na história moderna ocidental.

6 Alguns trechos foram retirados de artigo do próprio autor, intitulado “Violência e poder: o conceito de Estado de Exceção para Walter Benjamin e algumas de suas implicações na Filosofia Política contemporânea” (*Prima F@cie – Revista do PPGD da UFPB*. João Pessoa, v. 09, n. 16, 2011).

Caracterizado por práticas de extermínio que superaram até mesmo métodos arcaicos de guerra, Benjamin fora ele mesmo vítima da política nazifascista. É neste cenário que Benjamin desenvolve sua filosofia.

Importando da tradição judaica o conceito de *redenção*⁷ – a realização plena, material e espiritual do homem – Benjamin o seculariza em proveito daquilo que estabelece como ruptura com a ordem vigente. Isto, na medida em que esta sublimação da humanidade requer que sejam desfeitos os laços de poder e violência que ergueram a atual civilização da barbárie. A redenção abarca o conjunto de elementos de uma nova ordem. Tal acontecimento significa a possibilidade de realização de uma metafísica de ideais possíveis pela facticidade da Revolução, conceito este reabilitado por Benjamin da teoria crítica marxista enquanto mecanismo através do qual o homem edifica os meios para sua própria superação histórica (BENJAMIN, 2005).

Em Benjamin (1986) encontramos um antípoda a este Estado. Tal recurso consiste na possibilidade da prática de uma razão hegemônica que fundaria um segundo *Estado*, instaurador de uma nova *soberania* dos povos, calcada em outra noção de violência e de poder que se configura como a *Revolução*. É nesta fórmula que se relacionam três momentos nos quais se desenvolvem as relações entre Estado e Direito no contexto da abordagem benjaminiana, quais sejam, o conceito de violência, soberania e estado de exceção, o que implica rediscutir traços centrais da ideia clássica de Estado.⁸

A respeito de um entendimento mais abrangente do pensamento de Benjamin, cabe lembrar que o pensador desenvolve uma crítica à modernidade a partir do reconhecimento da imbricação teológico-político, esta, enquanto categoria fundadora da estrutura da sociedade e ainda presente nas formas de vida. Esta análise não perde de vista as dimensões de atuação

7 “A filosofia da história de Benjamin emprega em noção de ‘salvação’ (*Rettung*) em que marxismo e teologia se fundem. A ideia da libertação necessária da classe dominada une-se à doutrina judaica da redenção.” (GAGNEBIN, 1993, p. 64).

8 “O objetivo do ensaio [Crítica da violência: crítica do poder] é garantir a possibilidade de uma violência [...] absolutamente “fora” e “além” do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva [...]. Benjamin chama essa outra figura da violência de “pura” [...], na esfera humana, de “revolucionária” (AGAMBEN, 2004, p. 84).

de um poder que é fundado por determinada violência. É a partir deste ponto que o filósofo italiano Giorgio Agamben (2004) retoma o pensamento benjaminiano sobre o estado de exceção. A contiguidade teórica se dá na medida em que este explora as estruturas internas desta violência para observar que, através do dispositivo de exceção, tal violência se perpetua. Historicamente a via de manutenção da exceção é aberta quando o Estado não encontra mais espaço de atuação nos meios legais que cria e satura, isto por não conseguir manter-se *ab aeternum* sob o imperativo da força mediata, que é seu mecanismo central. O instrumento da exceção, quando abandona seu caráter excepcional, revestido aparentemente de forma regular e legal, seria a parte mais cínica da atuação deste tipo de poder.

Agamben (2004) conceitua essa força de poder, que determina a conduta social através da figura do soberano, como uma força de lei que não é em si lei, embora pretenda agir enquanto tal. Esta aparece como elemento fictício anômico, agindo sobre um vazio no qual, como poder, encontra oposição numa outra força, emanada de um *outro* insatisfeito. Esta reação, por sua vez desprovida daquele poder de império, tem como suporte apenas sua própria força imediata (BENJAMIN, 1986).

Na filosofia messiânica de Benjamin, a quebra do *continuum* da história da barbárie dá-se pela suspensão desta ordem atual e com a instauração de uma nova ordem sob o signo de uma violência pura⁹. Tal exercício de violência restituiria ao vivente a capacidade de reorganização em sociedade, redimidos então das experiências de acúmulo e força que culminaram nas catástrofes da modernidade¹⁰. Para Benjamin, a possibilidade de um avanço no panorama histórico voltado à redenção do homem, então fragmentado frente à experiência da modernidade, só é legítima se tiver em vista sua

9 “O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (AGAMBEN, 2004, p. 92).

10 Tese III: “[...] Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos [...]” (BENJAMIN, 2005, p. 223).

reconciliação com este passado que lhe constitui em experiência e memória. Neste ponto, o poder soberano, que no presente se torna poder de suspensão da lei, deixa de ser atributo *do* soberano – conceito próximo à ideia do *Príncipe* maquiavelino – para ser investido por todo aquele capaz de dizer a regra, que não pode ser exceção.

A verdadeira emergência

Compreende-se daí que todo tipo de discurso que toma por ponto de partida o dado positivo do Estado moderno, bem como todo aquele que lança mão da fundamentação teórica do poder soberano nos moldes do seu poder hegemônico é, em último grau, politicamente reacionário. Esta reprodução de um modelo restritivo de democracia é acompanhada pela reificação do Estado, por vezes, confundido com seu representante. Deste indivíduo investido do poder de *imperium* aproxima-se a atuação do escopo crítico benjaminiano sobre o soberano que se encerra numa armadura mítica, consistente nas leis e no poder de arbítrio.

Para Benjamin, no ensaio de 1921, a arquitetura estatal é uma virtualização do poder soberano. Não há que se falar em realização democrática ou plenitude de direitos, pois o próprio Estado de direito é a formalização das regras da permanente exceção. Se pensarmos na crítica de Koselleck (2009), teremos mais argumentos para insistir nesta tese.

Uma nova ordem enseja um novo direito, no qual a categoria da imanência resguarda como uma possibilidade filosófica que não perde de vista o concreto enquanto categoria do real. Inscrita a ruptura com a ordem vigente sob o signo da liberdade superior, a força primeira, a violência restituída ao vivente é caracterizada por Benjamin pelo próprio poder de que deus dispõe à humanidade como o instrumento para a construção de uma nova ordem, tão absolutamente outra que só a categoria metafísica da redenção parece resguardar para a humanidade redimida (BENJAMIN, 1986). Ao contrário de um pessimismo supostamente evidente, parece-nos que Walter Benjamin crê no *possível* em relação àquilo ao que se refere esta

discussão, pois se o caráter de violência que subjaz à ordem fora mascarado por toda a história do Estado moderno, o filósofo alemão o traz à tona não sem aproximar seu antípoda, a própria insígnia e chancela do chamado poder divino, disposto ao homem pronto para o encontro com o passado.

O problema do soberano é exemplo de uma interrupção do devir. O estabelecimento do poder tal qual a modernidade absolutista consolidou é, ele mesmo, reacionário. É neste sentido que pensamos sobre a necessidade da reabilitação do espaço do devir político como uma forma aberta ao novo. Pensamos ainda que, longe de forjar uma concepção ideologicamente planejada sobre o campo da ação coletiva, é a própria realidade que aponta a necessidade e em vários aspectos e contextos, a ação atual de construção de um novo campo político. Exemplos do concreto político do excesso por parte dos vencidos, os movimentos populares de massa, recentes e em voga em grande parte do mundo, nos leva a pensar na possibilidade de uma crítica democrática articulada a uma crítica da modernidade pela via da exclusão da repressão do presente e amarras do passado: uma ruptura com a ordem vigente na forma de uma abertura ao tempo histórico.

Conclusão

Tentamos apresentar uma breve análise as questões do estatuto contemporâneo do Estado ao tempo em que procuramos apontar a crítica benjaminiana à sua instauração e manutenção pela via da exceção. As lacunas e imprecisões nos desdobramentos conceituais expostos convergem com o estado de coisas da crítica contemporânea à questão democrática e às novas configurações do político ao redor do mundo. Por enquanto, nos parece que o espaço vazio orbita em torno de uma sociedade de alicerces institucionais fraturados e em meio a reações confusas em seus esforços de precisão e clareza.

Ao retomar a leitura da defesa e legitimidade da ação da comunidade historicamente cindida tal qual surja no devir histórico, pensamos que o recurso ao devir é a posição mais coerente com tal estado. Em favor de

um conceito mais largo da ideia de liberdade, a suspensão do tempo presente pela ação interessada parece corresponder ao exercício de liberdade em busca dela mesma. Estamos em favor do excesso político dos vencidos (BENJAMIN, 2005) em reação à exceção permanente.

Historicamente, como dissemos acima, vemos que o devir resulta da oposição humana aos valores do presente, que impulsiona a criação de futuro. Se há uma falta de perspectiva de futuro, expressa, talvez, na aparente impossibilidade de narrativas de futuro, pelos acontecimentos de expectativas frustradas e inexequíveis, este, o futuro, surge completamente aberto no espaço vazio.

Pensamos que a crítica do presente e a criatividade na ação do presente são meios para construir o conteúdo do espaço vazio, espaço de narrativas em branco e confusas intersecções entre passado e presente. Sem negar o intermédio, a separação e a diferença, frente ao fato de que não há uma comunidade orgânica, aparece uma possível unidade na sociedade cindida, no enfrentamento ao poder dominante. Esta perspectiva pode servir como uma via para surgimento de outra história das diferenças.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção** – Homo Sacer II. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. *In: Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986.
- _____. **Obras escolhidas (I):** Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- LEVY, Nelson. **Crítica e utopia**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

A influência do neoplatonismo em Santo Agostinho

Antônio Pereira Júnior¹
Marcos Roberto Nunes Costa²

Introdução

Não foi apenas em Platão que Santo Agostinho encontrou resposta às suas inquiuições filosóficas. Outros pensadores surgiram séculos depois da morte do fundador da Academia e inspiraram o seu pensamento. Estes homens foram, por assim dizer, chamados de neoplatônicos, dentre os quais, destaque para Plotino, filósofo pagão, a quem Agostinho nutria profunda admiração e, segundo ele próprio, guardavas grandes semelhanças em termos doutrinários com o seu mestre, Platão.

Plotino era grego, nasceu no ano 205 da nossa era. Foi aluno de *Amônio Sacas* juntamente como *Orígenes*, outro grande pensador cristão. Sua obra foi organizada e editada por seu discípulo Porfírio em seis volumes, contendo nove tratados filosóficos cada um (sendo ao todo cinquenta e quatro

-
- 1 Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, sob a orientação do prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail: apereirajunior@hotmail.com
 - 2 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUCRS. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

tratados). A compilação destes estudos (cursos), Porfírio denominou de *Enéadas* [do grego: Nove (Εννεα) Trans.: *Eneá*]³.

Diante disto, procuraremos apresentar neste ensaio, os principais aspectos da filosofia plotiniana que contribuíram, de certa forma, na construção e formação do sistema filosófico-metafísico-cristão de Santo Agostinho.

Todavia, é importante notar, que não é pretensão nossa exaurir as possibilidades de relação entre o pensamento de Plotino e a filosofia de Santo Agostinho. Esta pesquisa se propõe a identificar de maneira sumária as principais semelhanças entre uma e outra filosofia, apontando quando necessário, suas variações e discordâncias.

A influência neoplatônica no pensamento de Santo Agostinho

Dos principais aspectos da filosofia plotiniana presentes no pensamento de Santo Agostinho, destacamos quatro pontos que consideramos pertinentes a serem analisados e discutidos neste momento.

Iniciaremos analisando a semelhança existente entre as três hipóstases de Plotino com a Santíssima Trindade do cristianismo. Muito embora, paralelo a tais semelhanças, possam existir também disparidades bastante significativas, as quais serão abordadas e discutidas no tópico posterior.

Em seguida, verificaremos se é possível encontrar influências da teoria da participação de Plotino na teoria do vínculo ontológico de Agostinho. Teoria em que o Santo Doutor defende a existência de vestígios do Criador em todos os seres criados.

O problema ontológico do mal foi certamente um dos temas que mais inquietou Santo Agostinho. Antes mesmo de sua entrada no maniqueísmo,

3 De tais obras, conforme afirma STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, 2007, Agostinho seguramente deve ter lido os tratados: *Sobre a beleza*, *Sobre a virtude*, *Sobre a Providência*, *Sobre a Alma*, *Sobre as três hipóstases primárias*, *Sobre o intelecto*.

esta aporia de natureza filosófica já impacientava a mente do jovem Filósofo de Tagaste. Mas foi somente após a leitura dos *Libri Platoniorum* (dentre os quais, possivelmente se encontrava uma tradução das *Enéadas* de Plotino)⁴ que Agostinho encontrou uma possível resposta ao problema da origem do mal no mundo.

Por fim, todo processo ascético e místico de Agostinho parece ter sido influenciado pela teoria do movimento de conversão da *Psiqué* ao *Uno* plotiniano. Com isso, perpassando por estas temáticas esperamos poder encontrar a gênese da filosofia e pensamento de Santo Agostinho, cuja profundidade e teor filosófico continuam influenciando pensadores das mais diferentes áreas até os dias de hoje.

As tríades hipostáticas plotinianas e a Santíssima Trindade cristã

Santo Agostinho absorveu uma extensa parte do pensamento de Plotino adaptando-o na construção de sua filosofia cristã. As relações entre o pensamento de Plotino e o cristianismo de Santo Agostinho são inúmeras, a começar pela nítida relação existente entre as três hipóstases de Plotino – *Uno*, *Logos (Nous)* e a *Alma ou (Psyché)* – com a Santíssima Trindade das *Sagradas Escrituras (Pater, Verbum, Epiritus)*.

Apesar da aparente proximidade entre os autores, é certo que as hipóstases de Plotino se diferenciam consideravelmente da Trindade cristã, primeiramente no tocante ao *Uno*, que segundo Plotino está “*situado para além do Ser*” e, portanto, da própria Essência. A ideia do *Uno* é sem dúvida nenhuma uma das concepções plotinianas mais obscuras e ininteligíveis do seu pensamento. Aliás, o *Uno* de Plotino não possui qualquer tipo de determinação, *está para além* de qualquer entendimento, de modo que dele

4 Conforme atesta o próprio Santo Agostinho em suas *Confissões* (VIII, 2), estes livros eram traduções do grego para o latim de Mário Vitorino, grande tradutor da antiguidade e famoso retórico de Roma.

nada pode ser dito nem sequer pensado. No *Uno*, não há qualquer definição ou identificação, há apenas *abismo*.

Outro elemento dificultoso, que impossibilita associar o *Uno* ao Deus judaico-cristão está no fato de que Deus é Ser por excelência, e não se pode haver nada que se compare a Ele. A Ele nada se iguala, nada está além Dele. Deus é superior a toda e qualquer tipo de realidade e/ou existência.

Para justificar tal afirmação, tomemos o diálogo *De Libero Arbitrium* de Santo Agostinho, no qual, ele conduz o seu amigo e conterrâneo Evódio a realizar um tremendo esforço dialético na tentativa de conceder ao seu companheiro de Tagaste uma prova racional da existência de Deus, tendo como instrumento necessário apenas o uso da razão. Neste diálogo, após um longo debate com seu amigo, ambos chegam à conclusão de que a mente é o que há de mais nobre no homem:

Ag. Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus?

Ev. Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior (*De lib. arb.*, II, 6, 14).

Todavia, apesar da diferença existente entre as *hipóstases* plotiniana e o Deus judaico-cristão, o Santo Doutor conseguiu integrar à sua filosofia a noção de imaterialidade extraído das *Enéadas* de Plotino⁵, o que reforçou no seu pensamento : a ideia de *substância espiritual* que lhe fora passada pelo Bispo Ambrósio em ocasião dos seus *Sermões*, como podemos perceber

5 Cf. PLOTINO. *Enéadas* IV, 1: “*El mundo inteligible contiene almas sin cuerpos*” (O mundo inteligível contém almas incorpóreas).

no *De Trinitate* de Agostinho, ao discorrer sobre a essência da alma: “[...] percebe-se que a natureza da alma é uma substância e que não é corpórea, ou seja, não ocupa um espaço local” (*De Trin.*, X, 7, 10).

Além disso, a teoria da processão das *substâncias* em Plotino parece manter estreita ligação com a geração do Verbo-Filho e a procedência do Espírito Santo no seio da Santíssima Trindade, doutrina esta bastante defendida por Santo Agostinho em sua obra *De Trinitate*.

Outro elemento distintivo entre a tríade plotiniana e a Trindade judaico-cristã diz respeito à relação existente entre as três hipóstases. Segundo Plotino, a geração da *tríade hipostática* se dá a partir do *Uno*, que ao *contemplara* si mesmo gera o *Logos* (ou *Nous*), como que num processo de *transbordamento involuntário de si*; a terceira hipóstase por sua vez, a *Alma do mundo ou universal* (ou *Psyché*), é gerada de modo semelhante, porém, a partir do *Logos*. Todo esse esquema de geração destas *substâncias*, Plotino vai denominar de *emanação ou processão* (προοδος).

Assim, considerando o exposto, as *substâncias* emanadas apresentam certo nível de degradação no *plano ontológico do Ser*. Isto significa que no processo de emanação das hipóstases, o ser gerado é sempre inferior ao ser que lhe deu origem. Desta forma, o *Uno* (origem e princípio de tudo) gerou o *Nous* com graus de perfeição inferior a si mesmo; o *Nous*, por sua vez, contemplando-se, gerou *Psyché* com graus de perfeição inferior a si mesmo.

Aqui se encontra o cerne da *diferença ontológica* entre as hipóstases de Plotino e a Santíssima Trindade de Agostinho. Como se sabe, o Bispo de Hipona não aceita qualquer tipo de hierarquia que possa existir na Santíssima Trindade, por mais ínfima que seja. Para o Hiponense, há na Trindade judaico-cristã, uma perfeita harmonia entre as Pessoas Divinas, de modo que, não há espaço para superioridade e/ou inferioridade entre Elas, conforme diz Agostinho no *Sobre a Doutrina Cristã*:

O Pai, o Filho e o Espírito Santo, isto é, a própria Trindade, uma e suprema realidade é a única Coisa a ser fruída, bem comum de todos. [...] Assim, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são, cada um

deles, Deus e os três são um só Deus. Para si próprio, cada um deles é substância completa e, os três juntos, uma só substância. O Pai não é o Filho, nem o Espírito Santo. O Filho. O Pai é só Pai, o Filho unicamente Filho, e o Espírito Santo unicamente Espírito Santo. **Os três possuem a mesma eternidade, a mesma imutabilidade, a mesma majestade, o mesmo poder.** No Pai está a unidade, no Filho a igualdade e no Espírito Santo a harmonia entre a igualdade e a unidade. Esses três atributos todos são um só, por causa do Pai, todos iguais por causa do Filho e todos conexos por causa do Espírito Santo (*De doc. christ.*, I, 5, 5).

Em relação à segunda emanção plotiniana, Santo Agostinho associa o *Logos* (λογος) grego à segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Uma associação bastante pertinente, uma vez que, o Filho Eterno do Pai é apresentado no Prólogo do *Evangelho de São João* como λογος de Deus, ou seja, a Palavra (Verbo) de Deus que estava com Ele desde o princípio⁶.

Da teoria da participação plotiniana ao vínculo ontológico Criador-criatura em Santo Agostinho

Ainda permanecendo no processo de emanção das hipóstases, vemos que em Plotino o *Uno* está em tudo, e, tudo está no *Uno*. O que não significa dizer que tudo seja o *Uno*, pois mesmo o *Uno* estando em tudo, ele permanece transcendente a tudo e a toda a realidade emanada⁷.

Agostinho rejeita a teoria da participação de Plotino, em que as coisas, por serem criadas pelo processo de emanção, necessariamente herdaram das Hipóstases sua mesma substância. Para o Filósofo de Tagaste, as coisas

6 No *Novo Testamento* (Η Καινή Διαθήκη) Jo 1,1.

7 Essa concepção de que o *Uno* está em tudo e ao mesmo tempo é transcendente a tudo, é chamada na filosofia de *panenteísmo*. Diferente de *panteísmo*, onde tudo é Deus, ou seja, Deus coincide com a sua própria criação. No *panenteísmo*, o *Uno* está em todas as coisas, mas, as coisas não são o *Uno*, o *Uno* as transcende.

jamais poderiam ser criadas a partir do próprio Deus, pois dessa forma elas conteriam em si a mesma substância divina da Santíssima Trindade e seriam, por assim dizer, parte substancial de Deus, reafirmando com isso, de um lado, ou o panteísmo pagão ou, do outro, o panteísmo de Plotino. Dessa forma, encontramos em suas *Confissões* duas passagens que ratificam o que acima foi exposto:

Quem é Deus? Perguntei-o a terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: “Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes respondeu-me: “Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interroguei o céu, o Sol, a Lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: “Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d’Ele”. E exclamaram com alarido: “Foi Ele quem nos criou” (*Conf.*, X, 6, 9).

E ainda, se referindo à substancialidade de Deus, o Santo de Hipona confessa: “Criaste, sim, o céu e a terra, sem os tirardes de Vós. Doutro modo, seriam iguais a Vosso Filho Unigênito, e, por isso mesmo, iguais também a Vós” (*Conf.*, XII, 7, 7).

Todavia, o fato dos entes não serem criados a partir da substância de Deus, nem de nenhuma matéria pré-existente como afirmava Platão⁸, gerou outro problema para nosso Filósofo, pois o livro bíblico do Gênese, que trata da origem do universo, narra toda a criação de Deus, mas não esclarece como se deu essa criação. Assim, o problema que se coloca é: Se

8 Na cosmologia platônica o universo teria sido moldado pelo Demiurgo (Deus-artífice de Platão) a partir de uma matéria preexistente denominada Éter. Para isso, o mesmo usou como referência às *Formas* perfeitas e eternas existentes no Hiperuranio, o Mundo das Ideias.

Deus, não se utilizou de sua própria substância, nem de nenhuma outra matéria-prima existente para formar o universo qual foi, portanto, o substrato usado para a criação e formação do cosmo?

Para solucionar esta aporia Santo Agostinho desenvolveu a teoria que será à base para construção do seu sistema filosófico-teológico: a *criatio ex-nihilo*. Conforme este pensamento, as coisas foram criadas por Deus, não por emanção como afirmava Plotino, nem a partir de nenhuma matéria preexistente como em Platão, mas, foram tiradas do *nada*, do ‘mais absoluto não-ser’, ou em outras palavras: Deus não precisou de qualquer substância para realizar a sua obra, pois, em Deus, *Vontade* se confunde com o *Existir*.

Com isso, Santo Agostinho superou as dificuldades encontradas na doutrina da emanção de Plotino, e, ultrapassando-a, elaborou a sua própria *teoria da participação* onde defendeu a existência de um *vínculo ontológico* que se conserva sempre presente entre o Criador e toda realidade criada.

Tal vínculo pode ser entendido como um laço que mantém todos os seres criados unidos *indissolúvel e permanentemente* ao seu Criador. Por meio deste liame metafísico, Deus se manifesta em sua obra, considerando as impressões deixadas pela Santíssima Trindade em todas as criaturas no ato mesmo da criação. É o que nos ensina o Doutor de Hipona em sua obra magna *De Trinitate*:

Todos esses seres, criados pela arte Divina, manifestam em si certa unidade, beleza e ordem [...]. É mister, portanto, que pela vista das coisas criadas, considerando a Inteligência criadora, divisemos a Trindade da qual aparecem vestígios nas criaturas na proporção de sua dignidade [...]. A quem é dado contemplar ainda que parcialmente ou de maneira confusa, em espelhos ou enigmas, alegre-se por conhecer a Deus, honre a Deus, dê-lhe graças (*De Trin.*, VI, 10, 12).

Paralelo a isto, auxiliado pelas *Sagradas Escrituras*, mais especificamente pelo *Livro dos Salmos*, Santo Agostinho compreende então que a presença de Deus

nas criaturas se dá, além de tudo, pela sua admirável e espantosa onipresença, a qual Ele se faz encontrar nos recônditos mais improváveis de sua criação:

Para onde ir, longe do teu sopro? Para onde fugir, longe de tua presença? Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, ali te encontro. Se tomo as asas da alvorada, para habitar nos limites do mar, mesmo lá a tua mão me conduz, e tua mão direita me sustenta. Se eu dissesse: “Ao menos a treva me cubra, e a noite seja um cinto ao meu redor”, mesmo a treva não é treva para ti, tanto a noite como o dia iluminam. Sim! Pois tu formastes os meus rins, tu me teceste no seio materno (Sl. 138, VII-XIII).

Ora, se Deus está presente em todos os lugares, até mesmo nos abismos infinitos, Ele certamente também está presente no próprio homem (*Imago Dei*). Esta dedução levou Agostinho a procurar Deus, Verdade Suprema, não mais fora de si – como faziam os antigos filósofos gregos em busca de um fundamento para a realidade –, mas agora, em seu interior, conforme vemos no *Sobre a Verdadeira Religião*: “Não busques fora de ti; entra em ti mesmo, porque no homem interior está a verdade; e se tu achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo” (*De vera rel.*, XXXIX, 72). A partir deste pensamento, brota em Santo Agostinho a sua *doutrina da interioridade*, que culminará, mais tarde, com a Iluminação Divina no homem.

Destarte, sem o vínculo ontológico que liga Criador/criatura, nenhum ser existe, pois uma vez desligado do Ser por excelência este cairia necessariamente no não-ser, ou por outras palavras, deixaria de existir, o que nos leva a considerar que *Ser e Existir* são o mesmo, conforme escreve o Santo filósofo em suas *Confissões*: “Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós” (*Conf. X*, 27, 38).

Agostinho e o problema ontológico do mal: uma explicação plotiniana

Talvez, uma das questões que mais tenha ocupado o pensamento de Agostinho, desde a leitura do *Hortensius* de Cícero até o seu encontro com os platônicos, tenha sido a problema do mal no mundo. A questão pode ser colocada da seguinte forma: como Deus, Bem Supremo e Criador de todas as coisas, pode ser o autor do mal, já que o mal é uma realidade presente e nitidamente percebida no mundo?

Anteriormente, Agostinho pensou ter encontrado a resposta a este problema no maniqueísmo, entretanto, com o passar dos anos, viu que as respostas oferecidas pela seita de Mani, se mostravam insuficientes dada ao tamanho e a complexidade do problema. Porém, foi graças ao contato com o neoplatonismo, mais especificamente, com a doutrina emanatista de Plotino, que Agostinho viu despontar ali, uma possível resposta ao seu problema.

Segundo a doutrina plotiniana da emanação, a *Alma* (ψυχή) – terceira hipóstase – é a causa geradora do mundo e, portanto, de toda matéria (ύλη) existente, por isso, é também chamada de *Anima mundi*. Diante disto, a partir da matéria, o vir-a-ser se torna não apenas improvável, mas impossível, tendo em vista que a matéria é o extremo grau de distanciamento do *Uno*, oposta ao *Uno*, antítese da primeira hipóstase (Bem Supremo, Super-Ser) e, portanto, o mal, o não-ser, o nada⁹.

Partindo deste pensamento, o Doutor de Tagaste encontra uma saída para suas inquietações sobre a existência do mal no mundo. Em seu entendimento, o mal não foi criado ou posto no mundo, ele não possui existência em si. Ele simplesmente aparece, mediante o afastamento da criatura do seu Criador, ou, por outras palavras, quando a criatura segue contrária a ordem estabelecida por Deus e opta pelo bem inferior, quando deveria optar pelo

9 O “nada” de Plotino não deve ser entendido da mesma forma que o compreendemos hoje, ou seja, como vazio, ausência de tudo e de qualquer coisa: o mais absoluto não-ser. A concepção do nada que o autor das *‘Enéadas’* nos apresenta refere-se a um nada “coisificado”, ou seja, a própria matéria, que é engendrada a partir do afastamento do Uno.

Bem Superior. Deste modo, o mal para Santo Agostinho será sempre moral, jamais ontológico, como lhes ensinou o maniqueísmo.

O modelo ascético-místico de retorno da alma a Deus pelo movimento de Conversão da *Psyché* ao *Uno*

Por fim, apresentamos uma última influência da filosofia plotiniana no pensamento de Santo Agostinho: a união da alma com o *Uno* (Deus). Este encontro ontológico (Alma/Ser) ficou conhecido na teologia ascético-mística cristã como *deificação* da alma. Foi graças à leitura das *Enéadas* de Plotino que o Santo Doutor pôde desenvolver e dar um novo sentido à ideia grega de *divinização* da alma, conforme o texto a seguir das *Enéadas* de Plotino, o qual provavelmente tenha servido de inspiração ao Santo Doutor, na concepção de sua doutrina ascética da interiorização e retorno da alma (homem) a Deus:

Frequentemente me pego fugindo do meu corpo. E, alheio a todas as coisas, dentro de mim mesmo, contemplo, na medida do possível, uma maravilhosa beleza. Creio, sobretudo, nesse momento, que me remete um destino superior, uma vez que pela natureza desta atividade, eu alcanço o mais alto grau de vida e me uno também ao Ser Divino, estando n'Ele por esta ação e colocando-me acima dos seres inteligíveis. No entanto, após esse repouso no ser divino, uma vez retornando da inteligência ao pensamento reflexivo, devo perguntar-me como verifico este declínio e como poderia penetrar a alma no corpo, estando ela em si mesma, como me parece, ainda que verdadeiramente se encontre em um corpo (*En.*, IV, 8, 1).

Esta atividade unitiva e, portanto ontológica – da *Psiqué* com o *Uno* – se dá mediante um processo que Plotino denominou de conversão (*επιστροφή*), o qual pode ser entendido como um movimento de retorno ascensional da

alma ao seu ponto de origem (Ser ou Super-Ser). Este, por sua vez, encontra o seu apogeu, na união metafísica (ενοσις) da alma com o próprio Uno.

Em Plotino, conversão implica ascese (ασκησις), isto se dá, pelo fato de que a *Alma* estando presa à matéria (ύλη) e viciada nas paixões do corpo, precisa se purificar e desprender-se de tudo (αφελης παντα) que é sensível, para que, uma vez semelhante a Deus (όμοίωσις θεος), possa unir-se novamente a Ele (*Uno*) no mundo inteligível.

Essa purificação (καθαρσις) ascética se dá mediante a prática das virtudes gregas, denominadas civis (πολιτικαι αρεται) – prudência, temperança, justiça e fortaleza – e catárticas (καθαρτικαι), as mesmas cívicas, porém, com uma vivência mais íntima e profunda, tendo agora o *Logos* (segunda hipótese) como modelo e meio necessário para alcançar o seu telos (τελος), a união mística com o *Uno* (Henosis).

Por conseguinte, uma vez passada pela *catarse* a *Alma*, entrando em si mesma, eleva-se na contemplação do *Logos* e das *formas* (ειδος) inteligíveis alcançando o que há de mais nobre em si mesmo, a inteligência ou *intellectus*. Via intelecto, a *Alma* então, purificada de suas vicissitudes, simplifica-se ainda mais e, novamente, por meio da interiorização, alcança o êxtase e sua união mística com o *Uno*, atingindo com isso, seu fim teleológico.

Destarte, tomando como lastro o sistema ascético-ontológico-contemplativo plotiniano, Santo Agostinho desenvolveu então, o seu próprio caminho ascético-místico-cristão destinado a trazer, pelas vias da interioridade, a alma humana (*animus*) de volta ao seu princípio ontológico. Assim, tal itinerário corresponde a uma moção da alma em direção ao seu interior (*conversio*), desligando-se de tudo que é sensível, tomando como parâmetro a premissa de que Deus está presente em seu interior, sendo este, o *locus* para onde o homem deve se dirigir para que, enfim, este possa se encontrar com o seu princípio Criador (cf. *Conf.*, X, 17, 38).

Como se pode ver, a dimensão teleológica da filosofia plotiniana também pode ser encontrada de modo bastante similar no pensamento do Doutor e Pai da Igreja, conforme ele mesmo escreve em suas *Confissões*: “Porque nos criastes para Vós, e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (*Ibid.*, I, 1, 1.).

O que Santo Agostinho pretende com a citação acima é indicar que o homem não foi criado para ser *lançado* no mundo sem nenhum propósito ou desígnio. Ao contrário, o ser humano foi criado por Deus para felicidade (ευδαιμονία), e esta, por sua vez, não se encontra como lhes parece, nas coisas sensíveis, mas em sua plena e íntima *união* com o Criador, conforme nos mostra Victorino Capánaga, comentando Agostinho: “O destino, pois, da imagem de Deus [homem] é ser divinizada, graça alcançada ainda neste mundo, mas que exige um empenho contínuo de purificação ou de ascese, que é igualmente uma exigência plotiniana” (CAPÁNAGA, 1974, p. 247).

Assim, similarmente como em Plotino, para que esta união seja possível, se faz necessária à purificação da alma, que se dá através da prática daquelas mesmas virtudes gregas, as quais o Pensador Africano vai denominar de virtudes cardeais. A estas –fundamentando-se na Epístola de São Paulo aos Coríntios¹⁰ – ele acrescenta ainda a fé, a esperança e a caridade (*fides, spese caritas* – chamadas de virtudes teológicas) colocando-as como meio necessário à união mística com Deus.

Entrementes, torna-se pertinente lembrar que para Santo Agostinho, anterior a prática das virtudes, está a necessidade da Graça de Deus, sem a qual, devido ao estado de culpa do homem (causado pelo pecado original), até mesmo esta prática torna-se para ele impossível de ser cumprida ou praticada:

Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. É porque, do céu, Deus nos estende a sua mão direita, isto é nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade (*De lib, arb.*, II, 20, 56).

Finalmente, Agostinho fundamentando-se na contemplação do *Logos* (*Intelligentia*) pela *Alma*, desenvolve, a partir desta, a sua Doutrina da

10 Cf. I Cor XIII, 13.

Iluminação Divina, segundo a qual, o homem deve mover-se em direção ao seu interior para ali ser iluminado em seu *Intellectus* por uma Luz que nosso Filósofo denominou de Luz imutável, é esta mesma Luz que descortina o mundo das realidades inteligíveis e Eternas – até então, oculta aos olhos naturais. Esta Luz incriada é para Santo Agostinho o próprio Verbo de Deus, a quem o Sábio de Hipona vai chamar de Mestre Interior:

Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. Essa Luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por Ela. Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade (*Conf.*, VII, 16, 10).

Mister se faz notar que, após o movimento de conversão da alma, chegando esta em seu próprio íntimo, ela deve então desprender-se de si mesma, dando como que um salto para fora de si, para cair não no não-ser, mas, n'Aquele que é a causa de toda transcendência, o Cristo, a Verdade Eterna, o Mestre Interior.

Neste interim, acontece então, a união mística da alma com Deus, onde Criador e criatura mais uma vez se encontram num instante de êxtase, quietude e silêncio. Entretanto, este *enlace metafísico* ainda não possui caráter definitivo ou peremptório, mas refere-se apenas a um breve minuto no tempo. Daí Santo Agostinho diferenciar de forma bastante clara em seu pensamento os encontros da alma com Deus, da posse definitiva de Deus.

Os encontros devem ser sucessivos na vida ascética do cristão, enquanto que a posse definitiva só se dará na eternidade (*Beatitude*), no gozo da felicidade (εθδαιμονια), onde a alma poderá então fruir plenamente a união mística como seu Criador.

Conclusão

Em Plotino, Santo Agostinho encontrou tanto fundamento para o desenvolvimento de sua doutrina filosófico-cristã, como também resposta aos seus questionamentos que perduravam desde a época em que fora seguidor e adepto do maniqueísmo.

As principais influências plotinianas no pensamento do Santo Doutor, apresentadas neste estudo foram: 1. A teoria das três hipóstases de Plotino (*Uno, Logos e a Alma*) as quais apoiaram a sua doutrina da Santíssima Trindade; 2. A teoria da participação, que mesmo rejeitada por Santo Agostinho, ele conseguiu adaptá-la e, a partir desta, desenvolver a sua própria teoria da participação, onde defendeu o *vínculo ontológico* que mantém unida toda criatura ao seu Criador; 3. A teoria da emanção das hipóstases, que por meio desta, o Santo Doutor encontrou uma solução satisfatória para o *problema do mal* no mundo; e por fim, 4. O retorno da *Alma (Psyché)* ao *Uno*, que deu origem ao modelo ascético-místico agostiniano de união da alma com Deus.

Com isso, finalizamos este estudo na expectativa de ter conseguido lograr o êxito de apresentar, embora que de maneira sucinta, uma breve dissertação do que consideramos ser as principais influências do pensamento plotiniano na metafísica de Santo Agostinho.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. e notas de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).
- _____. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997. 296 p. (Coleção Patrística, n. 8).
- _____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística, n. 17).
- _____. **A verdadeira religião – O cuidado devido aos mortos**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 196 p. (Coleção Patrística, n. 19).
- _____. **Confissões**. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- CAPÂNAGA, Victorino. **Agustin de Hipona**: maestro de la conversión cristiana. Madrid: La Editorial catolica/BAC, 1974. 475 p.
- PLOTINO. **Enneadi**. Trad., introd. i note di Giuseppe Faggin. Milano: Rusconi Libri, 1996. 1602 p.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 156, p. 259-272, 2007.

Reificação à luz da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Bárbara Buri Lins¹

A abordagem da reificação como uma manifestação patológica das relações sociais, trazida por Georg Lukács pela primeira vez em 1923, na coleção *História e consciência de classe*², é retomada por Axel Honneth nas três palestras Tanner apresentadas por ele na Universidade da Califórnia, Berkeley, em março de 2005. O termo “reificação”, que se tornou corrente no vocabulário de campos bastante distintos entre si – das ciências computacionais à linguística –, é retomado por Honneth em todo o seu potencial crítico-normativo novamente, só que à luz da Teoria do Reconhecimento, desenvolvida por ele há pelo menos duas décadas. Assim como Adorno e Horkheimer, que definem na *Dialética do esclarecimento* (1947) que toda

1 Mestranda em Filosofia pela UFPE. E-mail: baiburil@gmail.com

2 Como a intenção do presente artigo é imergir na atualização do conceito de reificação por Axel Honneth, tratar-se-á apenas de modo tangencial o conceito original de reificação de Georg Lukács. De maneira breve, o conceito de reificação desenvolvido por Lukács foi trazido por Karl Marx nas suas análises sobre o problema da mercadoria enquanto problema central e estrutural da sociedade capitalista. Marx, ao apontar o fenômeno da reificação como resultado do fetichismo das mercadorias, mostra o impacto da economia capitalista na subjetividade da sociedade burguesa. Para Lukács, a essência da estrutura da mercadoria “[...] se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens” (LUKÁCS, 2003, p. 194).

reificação é um esquecimento³, Honneth também trata a reificação como o esquecimento, só que de uma relação primária de reconhecimento, na qual dois seres humanos se validam reciprocamente, em um processo fundamental de interação intersubjetiva. As outras visões correntes de reificação – que sintetizam o conceito de Lukács em fenômenos como a alienação do trabalho, o fetichismo das mercadorias ou a incapacidade para conceitualizar a totalidade – são suspensas, assim, para que a reificação seja reinterpretada à luz de uma teoria que pressupõe a existência primária de relações intersubjetivas de reconhecimento.

Do ponto de vista histórico, a abordagem da reificação como um tipo de diagnóstico social simpático à investigação de formas particulares de patologias sociais caiu em desuso logo após a Segunda Guerra Mundial. “Apenas mencionar o termo ‘reificação’ foi tomado como o sintoma de um desejo obstinado para pertencer a uma época social que há muito perdeu a sua legitimidade naquela pós-Segunda Guerra, com as suas próprias reformas culturais e renovações teóricas” (HONNETH, 2008a, p. 18). No entanto, apesar de o conceito de reificação ter ficado, de algum modo, fora do vocabulário da teoria social e da filosofia – preocupadas, naquele momento, com a análise dos déficits da democracia e da justiça evidentes em um mundo abalado pelo Holocausto -, há sinais de que a reificação volta a ser um caminho iluminador para a construção de um diagnóstico social contemporâneo, segundo Axel Honneth (2008a, p. 18).

Honneth elenca quatro sintomas capazes de sinalizar uma espécie de retomada da reificação em diferentes campos sociais: 1) a estética de narrativas e obras literárias, que mostram habitantes do mundo social a tratar

3 “Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados. O pensamento perde o fôlego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incomodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo. A organização actual da vida não deixa espaço ao ego para tirar consequências espirituais” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 94). Vê-se, aqui, a reificação enquanto esquecimento de uma consciência cultivada.

a si mesmos e aos outros como objetos sem vida, em uma atmosfera fria de racionalidade e manipulação; 2) as análises sociológicas e as pesquisas da psicologia social, que têm estudado como sentimentos e emoções humanas tem sido experienciados a partir de razões oportunistas, não como elementos vividos autêntica e genuinamente pelos sujeitos; 3) as pesquisas levadas a cabo nos terrenos da ética e da filosofia moral, que têm utilizado termos relacionados direta ou indiretamente com a reificação, como “objetificação” ou “alienação econômica da vida contemporânea”; e 4) as pesquisas sobre o cérebro humano, que, ao levarem em consideração apenas os aspectos fisiobiológicos dele, sem incluir a experiência do sujeito no mundo da vida, também revelam uma perspectiva de ação científica reificada.

Embora critique a abordagem de Lukács, considerada por ele questionável não apenas porque coloca a troca de mercadorias como a única causa para a reificação, mas também porque aborda toda a objetividade como essencialmente advinda da atividade subjetiva do ser humano, Axel Honneth parece compartilhar com Lukács uma espécie de essência da reificação: um tipo de orientação prática alterada do sujeito que revela um tratamento primeiramente cognitivo do sujeito consigo mesmo, com os outros e com o mundo dos objetos. Além disso, assim como Lukács, Honneth pressupõe a existência de uma práxis mais “verdadeira”, não afetada pela reificação.

A ‘verdadeira’ práxis possui precisamente as mesmas características de um engajamento empático e uma qualidade de interesse que foi destruída com a expansão das trocas de mercadorias. Aqui Lukács não põe em contraste práxis reificada com produção coletiva de um objeto pelo sujeito, mas com uma outra, uma atitude intersubjetiva tomada pelo sujeito. É a partir deste traço encontrado no texto de Lukács que as minhas considerações seguintes irão tratar (HONNETH, 2008a, p. 27).

O artigo concentrar-se-á nos caminhos pelos quais nosso autor atualiza o conceito de reificação de Lukács. Ao defender que as relações de

reconhecimento de prioridade ontogenética às relações cognitivas, Honneth se apóia nos conceitos paralelos de “cuidado”, de Martin Heidegger, e de “envolvimento prático”, de John Dewey, sem deixar de trazer provas de pesquisas da psicologia social e de psicopatologias para embasar o próprio argumento (I). Em seguida, apresentar-se-ão algumas das críticas realizadas por Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear aos argumentos de Honneth (II). Ao comentar as críticas, nosso autor reconhece as fragilidades da própria atualização e dá uma nova leitura ao que pode ser considerado hoje um comportamento reificado. Só após as críticas, Honneth passa a considerar o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento como um acontecimento raro que só corresponderia a casos excepcionais, como formas modernas de escravização, genocídios e assassinatos em séries (III).

I

O caminho traçado por Honneth para associar a reificação com o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento passa pela defesa de que o reconhecimento possui uma prioridade conceitual e genética em comparação com um aspecto cognitivo. Em outras palavras, o engajamento empático típico de uma práxis não-deformada precederia uma espécie de apreensão neutra e contemplativa da realidade, característica da práxis deformada da reificação, como explicita Lukács em *História e consciência de classe*. A fim de iluminar a questão sobre o que seria, então, uma práxis não-deformada, Axel Honneth coloca em paralelo o conceito de práxis engajada de Lukács com as de “cuidado”, trazida por Martin Heidegger, e a de “envolvimento prático”, desenvolvida por John Dewey. “De acordo com Heidegger, nós não lidamos com a realidade na posição de um sujeito cognitivo, mas, em vez disso, nós nos envolvemos praticamente com o mundo da maneira na qual ele nos é dado, como um espaço de significância prática” (HONNETH, 2008a, p. 43). Heidegger utiliza, então, em *Ser e tempo* (1926), o termo “cuidado” para caracterizar a estrutura deste tipo de relação prática com o mundo. Assim como Lukács, Heidegger

explicita um tipo de orientação prática que é especialmente característico do modo *humano* de existência⁴.

Ainda que, em determinadas circunstâncias, o sujeito chegue a se posicionar como alguém que apreende a realidade de maneira cognitiva e neutra a priori, o ser humano só existe a partir do cuidado e do engajamento, modos de existir através dos quais ele pode descobrir um mundo significativo⁵. Para Lukács, até nas circunstâncias em que as trocas de mercadorias se tornaram responsáveis pela reificação, seria possível encontrar formas rudimentares do cuidado e de uma determinada existência engajada. Honneth enfatiza o fato de que as visões de Lukács e Heidegger compartilham um aspecto bastante peculiar: ambas, embora designem o ato de assumir a perspectiva de outra pessoa, também trazem um elemento de disposição afetiva positiva perante o outro. Para nosso autor, tal predisposição positiva não leva em conta o fato de que os sujeitos sempre estão na busca de tentar entender as razões para o outro agir (HONNETH, 2008a, p. 48). Aqui, parece que Honneth sinaliza o incômodo de quem observa as relações humanas a partir de constantes lutas por reconhecimento capazes de revelar a dificuldade de se pensar relações humanas como afetivamente positivas a priori.

Para reforçar ainda o argumento de que há uma primazia do reconhecimento sobre as atitudes cognitivas perante o mundo, Honneth recorre ao pensamento de John Dewey. Em dois ensaios publicados por Dewey logo após a publicação de *História e Consciência de Classe*, é possível encontrar uma

4 Tanto Lukács como Heidegger buscam refutar o esquema fixo sujeito-objeto, a partir dos conceitos de “práxis engajada” e “cuidado”, respectivamente. No entanto, vale ressaltar que, enquanto o primeiro realizava considerações teóricas sociais, o primeiro oferecia uma análise fenomenológico-existencial. Para eles, o esquema sujeito-objeto exerce uma influência negativa, para não dizer destrutiva, na nossa forma de lidar com o mundo.

5 Vale ressaltar que, ainda que Honneth reconheça que a estrutura do cuidado em Heidegger passa por uma análise fenomenológico-existencial, ele não chega a desenvolver, de maneira detalhada, o significado de cuidado no pensamento heideggeriano. A compreensão do cuidado enquanto existência, facticidade e decaída (HEIDEGGER, 2005, p. 110) passa ao largo dos argumentos de Honneth. Apenas de maneira ampla – que, aliás, sacrifica a própria estrutura do pensamento heideggeriano – se compreende a relação engajada do sujeito com o mundo.

concepção da relação do ser humano com o mundo bastante afinada com aquelas trazidas por Lukács e Heidegger. “Assim como Lukács e Heidegger, Dewey é cético com relação à visão tradicional segundo a qual nossa relação primária com o mundo é constituída por uma confrontação neutra com um objeto a ser entendido” (HONNETH, 2008a, p. 36). Dewey concorda com Lukács e Heidegger no ponto de que a tradicional oposição entre sujeito e objeto só é capaz de danificar ainda mais as práticas da vida, uma vez que “instâncias como cognição e sentimento, teoria e prática, ciência e arte ficarão cada vez mais separadas” (DEWEY *apud* HONNETH, 2008a, p. 37).

A partir de argumentos que partem da epistemologia e da filosofia da linguagem, Dewey demonstra que nosso envolvimento prático, saturado e emocional com o mundo oferece as bases para todo o conhecimento racional. Segundo ele, as características de uma situação dada no nível da experiência não poderiam ser diferenciadas entre elementos emocionais, volitivos ou cognitivos – visão que evidencia o comportamento do sujeito diante do mundo como prioritariamente afirmativo e existencialmente interessado. Dewey utiliza o termo “interação” para indicar que a atividade cotidiana humana não se resume a um tipo de posição egocêntrica ou auto-centrada, mas, sim, por um posicionamento que busca circunstâncias o menos conflituosas possíveis.

A partir de Dewey, Honneth chega mais perto do conceito de reconhecimento.

[...] o conceito de reificação, assim, compartilha uma noção fundamental não só com o conceito de envolvimento prático de Dewey, mas também o de cuidado de Heidegger e o de práxis engajada de Lukács; expressamente, a noção de que uma posição de engajamento empático com o mundo, advinda da experiência de significância e valor do mundo, é anterior aos atos de cognição desapegada (HONNETH, 2008a, p. 38).

Para nosso autor, uma práxis não-deformada pressupõe um tipo de atividade engajada que diverge daquela na qual o sujeito se situa em uma posição

de desconexão perante o mundo. A realidade ganha caracteres distintos, a depender do posicionamento do sujeito diante dela:

Em uma atividade engajada, o sujeito não se encontra mais neutramente com uma realidade que ainda espera para ser compreendida, mas é existencialmente interessado em uma realidade que está sempre pronta para ser desvelada como tendo significância qualitativa (HONNETH, 2008a, p. 43).

No desafio de atualizar a reificação, Honneth atravessa um caminho cujas paisagens incluem a defesa da prioridade do reconhecimento sobre a cognição. A hipótese de Honneth é a de que a habilidade de assumir, compreender e abraçar a perspectiva de outra pessoa (sem necessariamente concordar com ela) provém de um tipo de interação antecedente que deve as suas qualidades ao cuidado existencial que todo e qualquer ser humano em idade adulta chegou a receber durante os primeiros anos de vida. Assim, nosso autor recorre à psicologia social de G. H. Mead e de Donald Davidson para compreender como as crianças adquirem a capacidade de assumir, compreender e abraçar a perspectiva do outro, em uma tentativa de substancializar a própria hipótese.

Segundo as teorias de psicologia social, nos primeiros nove meses de vida o bebê estabelece uma espécie de triangulação “eu – figura de apego – mundo” a partir da qual o “eu” projetaria no “mundo” a visão da “figura de apego” sobre o mesmo mundo. A visão da figura de apego sobre o mundo ao redor tem, nesses nove meses, o mesmo significado que a relação da criança com o mesmo mundo, como se a “figura de apego” e o “eu” fossem um mesmo ente. Estas pesquisas apontam a existência, portanto, de uma proto-abertura para o reconhecimento, nas fases mais iniciais do desenvolvimento humano. Em contrapartida, Honneth aponta que estas teorias parecem mostrar a triangulação como se fosse um espaço puramente cognitivo, completamente desvinculado das emoções. As teorias de Mead e Davidson, portanto, não explicariam propriamente porque, no estágio inicial de desenvolvimento, o bebê chega a depositar confiança em

uma figura de apego, antes de fazer funcionar a triangulação. As pesquisas com autismo, no entanto, revelam um aspecto ignorado por Mead e Davidson: “um bebê deve primeiramente se sentir emocionalmente identificado com uma figura de apego antes que ele possa aceitar a visão dessa pessoa sobre o mundo como uma autoridade corretiva” (HONNETH, 2008a, p. 55). Segundo Peter Hobson e Michael Tomasello, ambos pesquisadores do campo das psicopatologias, seria só a partir de um sentimento de apego emocional com uma figura referencial (“pai/mãe psicológico/a”, como nomeia Honneth) que a criança seria capaz de adquirir a habilidade de compreender as mudanças de atitudes da figura referencial de maneira interessada e motivada. Assim, o autismo aconteceria justamente nos casos em que a criança está *estruturalmente* privada da possibilidade de se identificar emocionalmente com uma segunda pessoa, não porque possui déficits cognitivos que a impede de pensar ou falar, como explicariam as leituras cognitivistas de Mead e Davidson. O reconhecimento, então, é uma relação prática primária que envolve aspectos emotivos e volitivos a priori, não podendo ser resumido apenas como um posicionamento cognitivo diante do mundo. Como defende nosso autor:

O ato de se colocar na perspectiva de uma segunda pessoa requer uma forma de reconhecimento anterior que não pode ser resumida em conceitos puramente cognitivos ou epistêmicos, mas contém necessariamente elementos de abertura, devoção e amor involuntários (HONNETH, 2008a, p. 58).

Honneth também recorre às reflexões de Stanley Cavell para mostrar que a nossa relação cognitiva com o mundo também está ligada com uma instância de reconhecimento. Cavell traz a noção de “simpatia” para mostrar que até as informações cognitivas acerca do mundo dependem de certa “disponibilidade afetiva” do sujeito para determinadas questões. “Eu posso dizer que a razão pela qual ‘eu sei que você tem dor’ não é uma expressão de certeza porque ela vem de uma reação a uma exibição; é uma expressão de *simpatia*” (CAVELL *apud* HONNETH, 2008a, p. 62). Para Honneth, a

visão de Cavell é capaz de dar um sentido mais “categorial” ao reconhecimento porque ela reflete diretamente sobre as questões mais objetivas em uma relação intersubjetiva. Segundo Cavell, nós apenas podemos entender o significado de uma classe particular de proposições linguísticas se nos colocarmos em um posicionamento de compreensão e abertura. No entanto, apesar da contribuição de Cavell a uma explicitação mais categorial do reconhecimento na esfera da comunicação interpessoal, Honneth assume a dificuldade de colocar a análise de Cavell dentro das tradições filosóficas trazidas por ele até então.

Todo o aporte teórico levantado por Honneth até então o conduz finalmente ao cerne de sua defesa: a reificação é o esquecimento do reconhecimento. No entanto, nosso autor tem o cuidado de mostrar que nem todas as atitudes objetificantes resultam em reificação, como o fez Lukács, que teria reduzido objetificação a reificação. “Tratando todas as situações em que o reconhecimento é superado por uma posição objetificante de cognição perante objetos e pessoas como uma posição de reificação, Lukács repudia a significação do aumento da objetividade no processo de desenvolvimento social” (HONNETH, 2008a, p. 55). Assim, nosso autor enfatiza a importância de traçar critérios externos para decidir em quais esferas uma posição de reconhecimento é requerida e em quais situações uma posição objetificante é mais apropriada. A solução inteligente de problemas, por exemplo, precisaria da neutralização do reconhecimento e do engajamento.

A reificação estaria, assim, no elemento do esquecimento, da amnésia, quando o sujeito perderia a consciência de que os seus esforços reflexivos seriam originados em um ato antecedente de reconhecimento.

Eu quero dizer que neste tipo de amnésia, nós perdemos a habilidade de entender imediatamente os comportamentos expressivos de outras pessoas [...] – como demandando que nós reajamos de um modo apropriado. Nós podemos ainda ser capazes de entender o espectro completo de expressões humanas, em um senso cognitivo, mas nós não temos o sentimento

de conexão que seria necessário para nós para sermos afetados pelas expressões que percebemos (HONNETH, 2008a, p. 58).

Nosso autor parece chegar no centro da defesa do que seria uma atualização do conceito de Lukács. Para ele, o centro de todas as formas de reificação estaria no esquecimento de um reconhecimento antecedente, que resultaria em uma percepção reificada do mundo. “Em outras palavras, nossos arredores sociais apareceriam aqui, como o mundo perceptivo de uma criança autista, como uma totalidade de objetos meramente observáveis sem impulsos e emoções psíquicas” (HONNETH, 2008a, p. 58).

Nosso autor traz dois exemplos que considera bastante úteis para compreender diferentes origens da reificação. O primeiro é o de uma jogadora de tênis, que, em sua ambição para ganhar, esquece que o seu oponente é a sua melhor amiga, responsável inclusive para que tivessem decidido jogar. Neste caso, o sujeito esqueceria a dimensão mais original de sua atividade corrente devido a práticas cujos objetivos são perseguidos energeticamente e de maneira unidirecional. No segundo exemplo, Honneth mostra que a atenção a uma relação primária de reconhecimento pode ser perdida se as pessoas forem levadas por esquemas de pensamento e preconceitos que se mostram irreconciliáveis com a dimensão do reconhecimento. Neste caso, ele considera que faria mais sentido falar de uma negação do reconhecimento do que propriamente do esquecimento dele.

Eu poderia resumir dizendo que nós estamos lidando com um processo em que objetivos cognitivos se tornaram completamente desconectados dos seus contextos originais [...], ou, no segundo caso, com uma negação retroativa do reconhecimento para o caso de preservar um preconceito ou estereótipo (HONNETH, 2008a, p. 60).

Nas análises sobre comportamentos reificados, Honneth inclui a auto-reificação. Ainda que Lukács tenha se voltado para o mundo das experiências internas, que deveriam ser tratadas a partir de um engajamento empático,

não de maneira contemplativa ou observacional, o criador do conceito de reificação não teria explicitado de maneira detalhada a estrutura da auto-reificação, segundo nosso autor. Assim, para Honneth, permanece urgente a pergunta sobre como a nossa própria subjetividade pode ser tomada de maneira não-reificada e se é possível aplicar o reconhecimento e o esquecimento dele como critérios para falar da existência ou inexistência de casos de auto-reificação. Para ele, é possível falar de um auto-reconhecimento de maneira afinada com o que Harry Frankfurt chamaria de “amor próprio” no seu livro *The Reasons of Love* (2004). Tal processo de auto-reconhecimento, que, por definição, seria não-reificado, é chamado por Honneth de “modelo expressivo”.

De acordo com este modelo, nós nem percebemos nossos estados mentais como objetos nem os construímos manifestando-os para outros. Em vez disso, nós o articulamos à luz de sentimentos que são familiares para nós. Um sujeito que se relaciona consigo mesmo de uma maneira original precisa necessariamente ver os seus sentimentos e desejos como válidos para articulação (HONNETH, 2008a, p. 71).

Os estados nos quais o eu do sujeito se torna reificado aconteceria, para Honneth, a partir de formas de auto-relação como o “construtivismo”⁶ e o “detetivismo”. O primeiro corresponde a situações nas quais o sujeito fala de seus estados mentais com a mesma certeza e a autoridade que possui quando se refere a objetos externos. Neste caso, o sujeito seria responsável por criar ativamente tais estados mentais, porque os veria como produzidos instrumentalmente. Na segunda forma de auto-relação, o sujeito veria os próprios sentimentos como objetos estáticos prontos para serem desvendados, como um detetive à procura de pistas e provas, só que tal escrutínio

6 No texto, Honneth não deixa claro a origem dos termos “construtivismo” e “detetivismo”. Entende-se que foram definições criadas por ele mesmo.

seria interno. Honneth traz exemplos de como instituições podem levar indivíduos a terem formas de auto-relação construtivistas ou detetivistas.

Instituições que, de maneira latente, estimulam indivíduos a fingir terem determinados sentimentos, ou que lhes dão um caráter auto-contido ou claramente contornado, promoverão o desenvolvimento de atitudes auto-reificantes. Entrevistas de trabalho ou serviços de encontros pela Internet podem servir aqui como exemplos atuais de práticas institucionalizadas do tipo (HONNETH, 2008a, p. 83).

Através da Internet, em sites de encontro românticos mais especificamente, internautas partem de meios estandardizados para entrar em contato com parceiros em potencial. Assim, eles descrevem a si mesmos a partir de uma linguagem e categorias já predeterminadas.

Não é preciso ter uma imaginação muito fértil para perceber como isto pode promover uma forma de auto-relação na qual o sujeito não articula mais os seus próprios desejos e intenções como em um encontro pessoal, mas é forçado a simplesmente reuni-los e vendê-los de acordo com os padrões do acelerado processamento de informações (HONNETH, 2008a, p. 84).

Os exemplos contemporâneos de atitudes reificantes e auto-reificantes trazidos por Honneth mostram que o diagnóstico de Lukács ainda faz sentido hoje em dia, ainda que este precise passar por uma série de atualizações e reformulações, segundo Honneth. Com relação ao diagnóstico de Lukács, nosso autor conclui que a reificação não pode ser resumida no processo geral de objetificação das relações humanas, como enfatizou o autor de *História e Consciência de Classe*. Para ele, Lukács também poderia ter trazido outros fenômenos que poderiam trazer evidências mais claras de comportamento reificado, como o racismo e o tráfico humano, não apenas a troca econômica. Também enfatiza que os vários processos de reificação

e de auto-reificação não estão necessariamente ligados e podem existir por diferentes motivos. Assim, embora defenda a atualidade da reificação, Honneth recomenda que seja abandonada toda a moldura social criada por Lukács em sua análise da reificação.

II

Após as três palestras Tanner apresentadas por Axel Honneth na Universidade da Califórnia, Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear foram convidados para tecer comentários às investigações de Honneth. Críticas mais específicas à parte⁷, os três convidados tiveram uma apreciação em comum: Honneth estaria realizando um tipo de antropologia excessivamente otimista, em uma aparente associação de reconhecimento com acolhimento ou apropriação. Segundo Honneth, (2008a, p. 34), “seres humanos normalmente participam na vida social quando eles se colocam na posição do outro, cujos desejos, disposições e pensamentos eles aprenderam a entender como motivos da ação do outro”. Em vários momentos, ele também escreve, em vez de “se colocar no lugar do outro”, a expressão “assumir a perspectiva do outro”.

Judith Butler, no seu comentário, põe em cheque o argumento de Honneth ao questionar se é possível participar da vida social mesmo quando não se assume a perspectiva do outro e se, por exemplo, ter uma atitude sadista ou agressiva perante outra pessoa consistiria em um comportamento reificado, já que tais atitudes não se encaixam em posições de contemplação e não chegam a ser cognitivas, como Honneth caracterizou o fenômeno da reificação. Em outras palavras, se seria possível considerar que tanto comportamentos sadistas e agressivos como reações parcimoniosas e acolhedoras passam pela estrutura do reconhecimento. Escreve Butler:

7 Não pretendemos aqui esgotar todas as críticas apontadas por Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear, mas somente mostrar aquelas mais potentes que levaram Axel Honneth a dar uma segunda leitura ao conceito de reificação.

Há modos de envolvimento e cuidado que perdem de vista o outro, e que ainda são qualificados como modos de engajamento. Eu posso “cuidar” de alguém no ponto de que ele perde toda a independência, e eu posso me tornar muito engajada em uma discussão com alguém que eu não gosto intensamente. Não é preciso dizer que, apesar do meu comportamento controlador no primeiro exemplo e a minha agressão aberta no segundo, eu estou de algum modo afirmando a existência do outro e, então, implicitamente engajado em um modo de reconhecimento (BUTLER, 2008, p. 103).

O que Judith Butler aponta é o fato de que a razão instrumental e a reificação podem ser eles mesmos formas de paixão, modos de apego, lugares de investimento emocional e excitação. Não só exclusivamente modos de ação desapegados, secos e científicos. Ela abre a possibilidade de se pensar a reificação enquanto exatamente uma forma de reconhecimento. Como apresentarei mais adiante, Honneth, em resposta à crítica de Butler, aponta a inoquidade normativa do reconhecimento: não existiria, no reconhecimento, a defesa de uma moral de sentimentos positivos. Ou seja, ele assume que o reconhecimento pode também estar vinculado a formas de paixão que vão além de um entendimento harmônico entre duas pessoas. Já sobre a possibilidade de dissociar o conceito de reificação com posições de desapego e observação – o que traria uma invalidação do uso das ideias de “praxis engajada” de Lukács e “engajamento empático” de Dewey – Honneth não se pronuncia diretamente.

A mesma crítica de Judith Butler de que Honneth estaria associando ao reconhecimento uma ideia demasiado otimista também é expressa por Raymond Geuss. Para ele, o engajamento com o mundo não precisa ser necessariamente positivo. “Este é um ponto que Heidegger lembra repetidamente: do fato que o cuidado pelo mundo é anterior à cognição, disto não deriva que eu preciso ter basicamente uma atitude afetiva, otimista ou facilitadora diante de qualquer coisa no mundo” (GEUSS, 2008, p. 127). Então diz o que parece ser a raiz da nova leitura que Honneth dá ao conceito de reificação:

[...] o trabalhador que se move de uma base secreta para outra tentando extrair informações de prisioneiros capturados e encapuzados, o homem-bomba no caminho de realizar as próprias convicções: não faz sentido falar de ‘patologia social’ em casos como esses, mas apelar para um pretensão ‘esquecimento do reconhecimento’ também não ajuda (GEUSS, 2008, p. 127).

Na segunda leitura do conceito, Honneth abre a possibilidade de pensar na reificação como uma abstração total do que caracteriza o ser humano enquanto tal (os “casos originais”, como veremos mais adiante). Parece que só então nosso autor começa a chegar mais perto dos casos extremos mencionados por Geuss.

Da mesma forma que Butler e Geuss, Jonathan Lear também problematiza a separação rigorosa que Honneth realiza entre reconhecimento e reificação, quando situa a reificação como necessariamente o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento. Para Lear, existem situações em que a reificação requer o reconhecimento para que aconteça. Ele traz, então, o caso de pessoas narcisistas, cujas habilidades social e de reconhecimento notáveis são utilizados para tratar pessoas como meios para os próprios fins.

Se eu sou um narcisista talentoso, e eu realmente quero conquistar uma pessoa e que ela venha na minha direção, eu vou levar a humanidade dela em consideração [...]. Eu posso prestar atenção aos desejos, esperanças e projetos da pessoa. Eu posso me tornar muito bom em reconhecer a distintiva humanidade dos outros *porque eu quero me utilizar dela!* (LEAR, 2008, p. 135).

De maneira geral, as críticas estruturais de Judith Butler e de Jonathan Lear (ambos apontam a não-prioridade de uma instância de reconhecimento nas relações humanas e a possibilidade de se pensar a reificação nos termos de Honneth como, por si só, uma relação de reconhecimento), assim como o ponto de vista de Geuss de que entender o engajamento prático como

necessariamente antecedente a atos cognitivos não abrem possibilidades de compreensão mais profundas sobre casos contemporâneos não alteram a defesa de Honneth de que existe uma prioridade ontogenética do reconhecimento. A fusão de cognição com paixões e engajamento prático com indiferença em exemplos atuais apontados pelos três convidados parece não ter sido contemplada na reflexão de Honneth, por esta se apoiar em uma normatividade estanque que situa a reificação como necessariamente o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento. Para contemplar os novos casos apontados pelos comentaristas, nosso autor passa a refletir sobre a reificação além da Teoria do Reconhecimento.

III

Ainda que a contribuição de Honneth à atualização da reificação de Lukács seja clara – embora contestável – no decorrer de sua explanação, torna-se importante refletir sobre como Honneth situa a própria atualização após as críticas de Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear. A princípio, nosso autor parece tratar o tema de sua análise como um diagnóstico ainda pertinente na contemporaneidade, embora precisasse se livrar do aparato sociológico de Lukács e ganhar uma interpretação mais profunda que não se reduzisse a questões meramente econômicas. Honneth parece ver a reificação, inicialmente, como uma espécie de sintoma e fenômeno comportamental contemporâneo, que chegaria a ser abordado de maneira indireta na literatura e no cinema – nosso autor cita os livros de Michel Houellebecq como exemplos de obras que mostram seres humanos imersos em atmosferas frias de racionalidade e indiferença.

Após as críticas, Honneth parece reduzir a importância do tema a que se dedicou.

Foi só apenas ao preparar minhas palestras Tanner, na verdade apenas nas discussões após as palestras, que eu percebi que é apenas em casos raros e excepcionais, apenas no ponto zero de

socialidade, que podemos achar uma verdadeira negação de um reconhecimento antecedente (HONNETH, 2008a, p. 157).

Para ele, seria possível a existência de uma reificação fictícia, em que as pessoas são tratadas *como se* fossem coisas, em relações de crueldade, por exemplo, mas, para Honneth, até nestas formas de reificação haveria uma diferença ontológica entre pessoas e coisas. Nessas “formas da reificação fictícia”, tem-se a impressão de que o outro não é outra coisa senão um objeto, como se observa em práticas sexuais, mas, por trás de tal reificação, residiria uma consciência ontológica entre pessoa e objeto que seria a própria essência da atratividade de tais formas de reificação fictícias.

Já nos “casos originais” de reificação, a pessoa não só imaginaria o outro como uma coisa como perderia toda a sua capacidade para vê-lo como um ser vivo com propriedades humanas. “[...] a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano” (HONNETH, 2008b, p. 70). Estes “casos originais” seriam, para ele, raros e excepcionais, como as formas modernas de escravização, os genocídios e os assassinatos em séries. Segundo Honneth (2008b, p. 70), a escravidão seria um candidato para este tipo original de reificação porque ela teria criado um sistema de produção dentro do qual as forças de trabalho foram tratadas como simples coisas.

Para o nosso autor, outro exemplo capaz de explicar de maneira adequada o que seria um caso original de reificação seriam as guerras: a finalidade de destruição do adversário se autonomizaria ao ponto de que gradativamente se perderia toda a atenção para as características humanas de pessoas participantes e não participantes na batalha. “No final, todos os membros dos grupos que presuntivamente são atribuídos ao inimigo são considerados apenas como objetos inanimados, coisificados, face aos quais a morte ou a violação são justificadas sem dificuldade” (HONNETH, 2008b, p. 76). O exemplo vem como resposta à crítica de Judith Butler ao exemplo dado por Honneth do jogador de tênis que vê o adversário fora do contexto de reconhecimento, em um comportamento considerado reificado por ele.

Nosso autor reconhece a inadequação do exemplo para dar conta de comportamentos reificados.

No entanto, ainda que reduza o alcance dos comportamentos reificados, Honneth continua a considerar a reificação como o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento em que se aceitam as pessoas como “o outro de nós mesmos”⁸. Mas ele ressalta que o reconhecimento não possui um conteúdo normativo. Em resposta às críticas que apontavam, na atualização de Honneth, um tipo de antropologia positiva que associava reconhecimento com empatia e amor, nosso autor enfatiza que a postura de reconhecimento não possui uma orientação normativa. “[...] se bem que ela nos intime para alguma forma de tomada de posição, a direção ou coloração dessa de modo algum está predeterminada” (HONNETH, 2008b, p. 73). Amor e ódio, ambivalência e frieza, assim, seriam formas de expressão deste reconhecimento elementar.

Deste modo, a segunda leitura que nosso autor propõe aos comportamentos reificados parece conter uma estrutura de não-reconhecimento de dois níveis: não só o sujeito fere as normas válidas de reconhecimento como também atenta contra as condições que permitiriam um reconhecimento ao não tratar o outro sequer como “o outro de si mesmo”. “Na reificação é anulado aquele reconhecimento elementar que geralmente faz com que nós experimentemos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos” (HONNETH, 2008b, p. 75).

A redução da reificação aos “casos originais” não só deixa em aberto o que significam os exemplos apontados por ele como reificação – caso das

8 Saber-se-a-si-mesmo-no-outro ganha uma explicação detalhada em *Luta por Reconhecimento*: “[...] in encountering the desire extended to it by the other, it experiences itself to be the same vital, desiring subjectivity that it desires of the other. Sexuality thus represents the first form of the unification of opposing subjects: 'Each one is identical to the other precisely owing to that in virtue of which each is opposed to the other; the other, that through which the other exists for one, is oneself'. This reciprocal experience of knowing-oneself-in-the-other develops into a relationship of genuine love only to the degree that it can become intersubjectively shared knowledge on the part of both. For only when each subject has also seen that 'the other knows itself likewise in its other' can it possess the certain 'trust' that 'the other ... is for me'” (HONNETH, 1996, p. 37).

atitudes auto-reificantes construtivistas e detetivistas, por exemplo – como também carece de uma explicação sobre a supressão desse reconhecimento mais elementar de conceber o outro como uma pessoa. Em outras palavras, se a reificação passa a ser simultaneamente o esquecimento de uma relação primária de reconhecimento e a abstração das características qualitativas de seres humanos, passa a ser importante explicar, agora, como acontece o processo de abstração do sujeito humano enquanto ser situado no modo da existência do cuidado⁹.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005. Parte II.
- HONNETH, Axel; BUTLER, Judith; GEUSS, Raymond; LEAR, Jonathan. **Reification: a new look at an old idea**. New York: Oxford University Press, 2008a.
- _____. Observações sobre a reificação. **Civitas**, v.8, n.1, p. 68-79, abr. 2008b.
- _____. **The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts**. Great Britain: The MIT Press, 1996.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NOBRE, Marcos. **Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- MELO, Rúrion. Reificação e reconhecimento: um estudo a partir da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth. **ethic@**, v.9, n.2, p. 223-237, dez. 2010.

9 Talvez uma abordagem mais profunda do modo de existência do cuidado como existência, facticidade e decadência, em Heidegger, sirva de caminho para compreender as causas da abstração completa do ser enquanto portador de qualidades humanas. A possibilidade de pensar os “casos originais” de reificação a partir de um aprofundamento fenomenológico na estrutura do cuidado de Heidegger é, no entanto, tema para outro trabalho.

A violência virtuosa no *Príncipe* de Maquiavel

Bruno Alexandre Cadete da Silva¹

Introdução

A violência possui uma presença inegável em todas as formas de sociedades conhecidas. Observando a história da civilização ocidental, percebemos que a violência, em todas as épocas, adquiriu alguma forma de *instrumentalização* por parte de vários tipos de governo como é o caso dos meios de tortura e execução.

A pergunta que este artigo tem como objetivo de responder é: a violência pode por si mesma, ser no *Príncipe* de Maquiavel elevada para além de uma mera instrumentalização de seu uso à condição de categoria política? Ou seja, para além de um pragmatismo imediatista, teria o domínio instrumental da violência uma função essencial na formação e manutenção duradoura do Estado moderno pensado a partir de Maquiavel?

Não deve ser considerado surpreendente que, já nas primeiras páginas do *O príncipe*, a violência apareça como uma ação que não apenas serve como instrumentalidade imediata, mas também é atenta ou direcionada para uma finalidade maior, qual seja: em vez de servir como fator desagregador da sociedade, caso da Itália da época de Maquiavel, a violência longe disso, deve ser domesticada e orientada para ser um vetor de estabilidade

1 Cientista Social pela UFRPE, Mestrando em Filosofia pela UFPB. Email: bruno_cadete@outlook.com

social. O que implica que a elevação do uso racional da violência ocorre pela adoção de uma finalidade mais nobre para ela que vai além da punição, da tortura e da execução exemplar e intimidadora.

Porém, esse é um dos pontos polêmicos do pensamento Maquiaveliano, como é possível que a violência, que é inegavelmente um mal, tenha uma finalidade nobre? Não seria isso um contrassenso? Penso que não. Só há contradição no momento em que pensamos na sua detentora que é a política, apenas como um apêndice da Ética, especialmente da Ética Cristã.

No entanto, o que Maquiavel pretende é justamente pensar a política como uma disciplina autônoma, tendo por isso a violência, um papel particularmente importante. Assim, quando ele diz que “Quem deseja conservar suas conquistas deve ter em mente duas precauções: uma é extinguir a família do antigo príncipe; outra é não alterar suas leis e impostos”². O objetivo não é apenas o exercício da crueldade, tendo em vista o domínio egoísta e ganancioso do poder, mas defender um uso da violência para a conservação do maior de todos os bens da política: O Estado.

A expressão *violência virtuosa*³ é apresentada pelas autoras inglesas Elizabeth Frazer e Kimberly Hutchings que tem a compreensão que a *violência virtuosa* é sinônima da violência política, ou seja, é uma espécie de violência que os governos têm a sua disposição para fazer valer a sua vontade e, que esta por sua vez, também seria uma resposta a incapacidade dos atores sociais de controlarem as suas próprias ações, tendo assim sobre estes cidadãos um domínio confiável.

Neste artigo, abordaremos alguns dos principais fatos do contexto histórico em que o autor viveu, pois são pontos basilares para que o leitor possa de melhor forma compreender as ideias do chanceler florentino, já que as mesmas são indissociáveis de sua época, como também são frutos de sua vida pública, utilizando como suporte: *A cultura do Renascimento da*

2 Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

3 Cf. FRAZER, E.; HUTCHINGS, K. *Virtuous violence and the politics of statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber*. **Political Studies**, vol. 59, no 1, p. 56-73. (2011)

Itália de Jacob Burckhardt e *A Itália no tempo de Maquiavel* do pensador contemporâneo Paul Larivaille.

Através dos autores Jean-Pierre Vernant e Pierre-Vidal Naquet, iremos analisar brevemente como se dá a constituição do pensamento técnico desde a sua origem, passando pela sua fase de especialização, até que se torne uma *technè*⁴ de fato. Após essa análise, iremos relacionar o pensamento técnico com os conceitos maquiavelianos apresentados em *O príncipe*, resgatando os fatos ocorridos na Itália dos séculos XV/XVI, entre outros exemplos utilizados da antiguidade clássica, para enfim demonstrar como a política é um saber prático (*práxis*) e, como parte dessa categoria, a violência possui um sentido indispensável à construção e manutenção do Estado: A violência é a *technè* da política.

Fundamentação teórica

A violência e o contexto político da Itália de Maquiavel

Segundo Escorel,⁵ a compreensão das ideias políticas que estão dispostas no *Príncipe* de Maquiavel não deveriam ser separadas do nosso conhecimento

4 Cf. VERNANT, Jean Pierre ; NAQUET, Pierre-Vidal. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989

5 Para Escorel "não se pode, sob risco de grave deformação, dissociar as ideias de Maquiavel das condições em que se achavam, no século XVI, os Estados italianos, e dos costumes políticos que neles prevaleciam, pois foi em função de umas e de outros que o autor d' *O príncipe*, buscando inspiração na Roma antiga, é verdade, mas apoiado sempre na observação pessoal dos fatos políticos e sociais de seu tempo, meditou sobre as leis próprias da política, legando à cultura ocidental uma obra que, por ter rompido decisivamente com o medievallismo, com os conceitos básicos do feudalismo e da escolástica, é justamente considerada a pedra fundamental da ciência política moderna" (ESCOREL, L. **Introdução ao pensamento político de Maquiavel**. Brasília: Editora da UnB, 1979 *apud* CORTINA, Arnaldo. **O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura** São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 11). Reforçando este pensamento, Skinner coloca que: "estudar o contexto de qualquer grande obra de filosofia política [...] implica dotar-nos [...] com um meio de alcançar maior visão interna do que seu autor queria dizer..." (SKINNER,

histórico da situação da Itália do século XV/XVI, sob pena de enfraquecimento das linhas argumentativas do texto. Nesse sentido, a estrutura dos Estados italianos e as suas relações de poder estão tão vinculadas à escrita de Maquiavel, quanto os famosos conceitos de *virtù* e de *fortuna* estão relacionados ao seu pensamento.

Se a famosa obra *O Príncipe* de Maquiavel é tida por muitos como um *manual* de como conquistar e, mais importante ainda, permanecer no poder, outros chegam mesmo a lhe atribuir o *status* de *tratado de política*, por submeter o realismo político da Itália do passado e de sua época aos mesmos princípios.

Há uma série de condições que se alinharam na criação da obra, como, por exemplo, as questões sóciopolíticas que envolviam o autor, Maquiavel, assim como também a quem se destinou o livro, Lorenzo de Medici. Dessa forma, não deixa de ser importante compreender a organização política das cidades italianas no momento do Renascimento.

A Península Itálica era dividida em forma de ducatos, tendo em sua formação, diversas Cidades-Estados como Florença, Milão, Veneza, Piza, Arezzo, entre outras⁶. Cada uma dessas Cidades-Estados, tinha em seu comando um único líder. Esses príncipes, quando tinham a sua disposição um grande poder bélico e político, tentavam subjugar outros territórios aos seus domínios, gerando assim, contínuas lutas entre eles⁷.

Quando essas regiões entravam em conflito, se tornavam alvos fáceis para que países vizinhos como a França e a Espanha tentassem invadir e dominar alguma Cidade-Estado. Toda essa agitação política, causada pelos diversos

Q. **As fundações do pensamento político moderno.** Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 13 *apud* ARNAUT, Cezar; BERNADO, Leandro Ferreira. *Virtù* Fortuna no pensamento político de Maquiavel. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 24, n. 1, [s.d.], p. 92).

6 “Pode-se chamar Itália a um mosaico de Estados irremediavelmente divididos, perdidos, além disso, no tabuleiro de xadrez político-militar europeu, onde não são mais do que simples peões? Isso parece temerário” (LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*. São Paulo, Cia. Das Letras, 1988. p. 12).

7 CORTINA, 2000.

atos de força (conquistas), geravam constantes mudanças nas diretrizes do poder, fato esse que se tornou comum na época da Itália Renascentista.

Na ausência de um poder central, a Itália Renascentista estava fragilizada se tornando refém dos movimentos das Cidades-Estados mais fortes que, para estenderem os seus domínios sobre as cidades menores e aumentar o seu poder, associavam o exercício bélico às ações despóticas.

A ilegitimidade desses governos vem acompanhada por um grande desequilíbrio de forças, gerando crises e instabilidade. Em tempos como estes, apenas as habilidades pessoais do príncipe como a astúcia, cálculo político e ação rápida seriam capazes de sustentar algum legado.

Assim, a península itálica apresenta uma grande quantidade de exemplos de um uso constante da violência na política sem o recurso a uma habilidade superior (*virtù*) que seja capaz de transformar esse expediente em uma força, ao mesmo tempo, unificadora e criadora. Essa população que é herdeira das glórias romanas vê em seu tempo principados nascerem e também serem destruídos na mesma velocidade, não se tornando mais do que efêmeros.

***Technè* e política como herança grega do pensamento maquiaveliano**

Maquiavel senão é o primeiro autor a interpretar a política baseado no realismo histórico, propõe de forma muito original⁸, se apoiando nos acontecimentos de sua própria época, como também resgatando exemplos da antiguidade clássica para a composição de sua mais famosa obra: *O príncipe*.

Assim, todo o pensamento encontrado na obra maquiaveliana tem como objetivo oferecer a um príncipe dotado de *virtù*, um arcabouço teórico capaz de promover a construção (*poiesis*) um objeto, no caso, o Estado e, mais

8 Segundo Newton Bignotto, Aristotéles já expressava tal realismo em sua escrita, principalmente no quinto livro da Política. BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 29

importante ainda, o objetivo de conservar esse estado, sendo a extensão desse objeto através de seu uso, constituindo uma verdadeira *technè*.

Ao analisarmos a composição de todo o pensamento técnico, é preciso primeiro uma compreensão acerca de como a relação de trabalho influencia na construção desse pensamento. Todas essas etapas servem de premissas para saber como se dá a evolução do pensamento técnico até que alcance o seu estágio final.

Para isso, vamos utilizar a definição do artesão que tem o seu trabalho restrito ao espaço da casa (*oikos*) e, diferentemente do agricultor, trabalhador braçal, tenta através de sua arte, uma maior independência em relação aos deuses, exaurindo as interferências divinas do seu trabalho, apostando em outros quesitos para melhor conduzir os seus meios de sobrevivência. O seu esforço é relacionado ao modo de como podem especializar a confecção de sua arte, reunindo assim, técnicas que venham a facilitar o seu ofício.

Ao tentarem caminhos mais curtos para o êxito de seu trabalho, começam a recorrer ao uso da instrumentalização. Desse modo, passam a adaptar técnicas para melhor servi-los, tornando-as mais eficazes. É a partir dessa busca pela especialização que nascem as bases do pensamento técnico.

Dentro dos poemas Homéricos existe a crença de que quando o homem busca conhecer vários ofícios acaba por não praticar nenhum deles corretamente⁹, assim, o homem deve buscar uma especialização restrita, ou seja, ao investir em apenas um ofício, tentando aprimorar cada vez mais o seu manejo, ele chegará a um ponto em que se tornará senhor de sua arte.

Com o passar do tempo, as divisões de trabalho, assim como o próprio trabalho, ganham uma nova configuração. O homem com o auxílio das máquinas, passa a tentar comandar as forças da natureza, tornando-se senhor destas. Este trabalhador cada vez mais especializado, busca agora ir além de está inserido em sociedade e, conseqüentemente ser mais do que um cidadão honrado, dando assim preferência ao seu crescimento profissional, entrando enfim na Era das técnicas:

9 Cf. VERNANT ; NAQUET, 1989, p. 20

Sua *technè* define-se, em seu princípio, por oposição ao acaso, à sorte, *tuchè*, ao dom divino, *theia moira*. O êxito do profissional baseia-se na eficácia de receitas positivas; só deve seu sucesso a esse saber prático adquirido pela aprendizagem e que constitui as regras do ofício para qualquer atividade especializada¹⁰

Nessa nova Era o homem não seria apenas escravo da sorte, da cultuação aos Deuses, ele mesmo criaria as suas condições favoráveis. Seus bons resultados viriam das praticas exaustivas, na tentativa cada vez maior de aprendizado, aumentando assim a ordem gradativa de seus sucessos.

O pensamento técnico surge a principio quando o separamos das abstrações religiosas e até mesmo, das abstrações consideradas mágicas. No momento em que esse instrumento técnico é pensado de forma isolada, sendo aos poucos aprimorado, chega enfim a condição de ser considerada uma *technè*. Para que de fato esse instrumento possa ter essa classificação, é necessário que ele tenha além da capacidade de produzir um objeto que lhe é exterior, continuar a extensão desse objeto através de sua prática.

A *technè* grega é completamente condizente com as teorias maquiavelianas já que as mesmas além de visar o domínio sobre a natureza, também têm como objetivo o domínio sobre o homem¹¹. Assim, como os artesãos, Maquiavel além de usar todo o seu aprendizado do plano técnico para dar sustentação a um possível fundador de Estado, também espera como recompensa pelo oferecimento desse produto: retornar as suas antigas atividades diplomáticas.

O seu opúsculo, originalmente *De principatibus*¹² é uma verdadeira *technè*¹³, pois do mesmo modo em fornece instrumentos teóricos para que o príncipe possa conquistar um Estado, é ainda mais necessário, quando

10 Cf. *Ibid.*, p. 43

11 “A *technè* dos sofistas consiste no domínio dos processos graças aos quais os argumentos mais fracos podem, nessa luta, equilibrar os mais fortes, vencê-los, dominá-los, (*kratein*)”.

12 Dos principados

13 Cf. VERNANT ; NAQUET, 1989, p. 52

continua apresentando medidas que ajudem este monarca a prolongar o seu domínio, sendo esta sim, a sua principal contribuição.

Como os artesãos que fabricam um objeto, mas que sabem que quem vai dar o seu verdadeiro significado é o seu receptor, Maquiavel espera que o príncipe do qual lhe fosse dedicado o seu mais precioso bem, ou seja, o seu conhecimento, que segundo ele próprio foi adquirido através dos mais variados infortúnios, possa se servir desse instrumento para enfim conseguir tornar a Itália consolidada, pois este príncipe é uma entidade política que tem a essência de um artesão, e a sua obra seria confeccionar um Estado como obra de arte.

E dentre estes instrumentos, um recurso em especial, o mais seguro dentre todos os recursos, possa, livremente de julgamentos, ser utilizado sempre que preciso, visando exclusivamente o bem do Estado. No caso, o uso da força criadora¹⁴, que faz surgir territórios e que garante a sua existência, ou seja, violência, mas não qualquer tipo de violência, e sim, uma violência com propósitos, política, instrumentalizada: *violência virtuosa*, violênciacomo *technè política*.

Maquiavel e a política como disciplina autônoma

O pensamento humanista é responsável pelo direcionamento dos questionamentos filosóficos para o âmbito político e, também, para a renovação das ideias republicanas, tendo em Maquiavel um dos principais representantes, através do seu realismo político.

Em outros tempos, a política que sempre foi associada a noções de ética e moral, não poderia sob nenhuma hipótese, ser dissociada dessas premissas. Maquiavel é o primeiro a propor essa separação entre a política, ética e moral¹⁵. Sua opinião se deu devido ao fato de que a Igreja de sua época,

14 Cf. o conceito de “crime fundador” em AMES, J. L. Lei e violência ou legitimação política em Maquiavel. *Trans/Form/Ação*. Marília, v.34 n.1, 2011, p. 21-42

15 Cf. ARNAUT, Cezar; BERNADO, p. 92.

representante secular da ética cristã, interferia nas Cidades-estados e, conseqüentemente, na política, dificultando o seu maior sonho: a unificação da Itália.

Para Maquiavel, no momento em que a política fosse entendida como uma disciplina autônoma, ou seja, livre de preceitos éticos cristãos, ela seria por excelência, um recurso extremamente valioso e necessário. Assim, todos os meios examinados por essa nova consciência da política, seriam livres de julgamentos morais, sejam eles quais fossem sendo validados apenas os resultados em que esses meios poderiam produzir em favor da unificação da península itálica.

A política teria em seu domínio, diversas ramificações de extrema importância para a formação do Estado moderno. Dentre essas categorias existiria a da violência, que quando pensada de forma linear, retirando valores éticos e morais cristãos, seria parte de um saber prático (*práxis*) indispensável à construção e manutenção do Estado, pois segundo Maquiavel: “os Estados não se conservam rezando o Pai Nosso”¹⁶

A violência além do bem e do mal

Maquiavel assim como no maniqueísmo¹⁷, tem a compreensão que a natureza humana é violenta, acreditando que a mesma deve ser usada como vetor, ou seja, que dependendo do seu uso e quais fins ela fosse destinada, seria um agente capaz e essencial para que o país prosperasse ou caísse em ruínas.

Os homens naturalmente violentos quando tivessem a sua índole direcionada para a expansão e fortalecimento do país, logo mudariam a situação da Itália, colocando-a apenas em rota de crescimento. Quando esses

16 MAQUIAVEL, Nicolau. **Histórias de Florença**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. VII, 6

17 “[...] Ali as pessoas acreditavam ter encontrado uma resposta para o problema moral do homem, posto que nesta acreditava-se com intensidade que o homem não era totalmente livre, pois uma de suas partes, o corpo ou a matéria, era ontologicamente má, sendo o deterministicamente condenado a praticar o mal [...]” (COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 89).

homens visavam apenas a sua satisfação individual, fariam de sua ambição, um fator responsável pela contínua implosão da nação¹⁸.

O propósito de Maquiavel era o de que a violência fosse compreendida como instrumento (*technè*), estando acima do bem e do mal, e que a sua qualificação moral viria após os resultados de suas ações. Assim,

procure, pois, um Príncipe vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados, e o mundo é constituído pelo vulgo [...]¹⁹

Sua qualificação como má, seria a ausência de propósitos, o que ocorre quando é a violência pela violência, sem nenhum contexto de transformação positiva da sociedade ou manutenção do Estado²⁰. A violência submetida à racionalidade da política como um *saber prático* é a que é utilizada para um propósito maior, se transformando assim em uma *technè política* de fato.

Quando pensamos na época em que viveu o secretário florentino, a maior função que essa *technè* poderia promover seria dá um bom uso a um Estado racionalmente arquitetado: uma espécie de *obra de arte* orientada para um bem político maior.

18 “Os homens quando não são forçados a lutar por necessidade, lutam por ambição”(MACHIARELLI, Niccolò, 1469-1527. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3. ed. Trad. de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 121).

19 Cf. MAQUIAVEL, 2004, p. 85/86

20 “[...] se se quer o poder é preciso querer a onipotência; que essa exige não apenas um ato de fundação absoluta, mas também uma resolução que não admite nem fraquezas nem compromissos; que as considerações morais e religiosas devem ser afastadas do cálculo através do qual se estabelece ou se mantém o Estado; que as coisas são assim ainda em maior medida porque o Príncipe é senhor da legislação, porque define o Bem e o Mal públicos e, por conseguinte, no que se refere às questões públicas, nem ele nem os cidadãos devem se valer dos “mandamentos” da igreja ou da tradição moral; que, nessas mesmas questões, a recusa da violência é uma tolice e que, de resto, cabe distinguir a violência “que conserta” daquela “que destrói” (CHATELET, François. **História das ideias políticas**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 2000. p. 39).

O Estado como obra de arte, seria um Estado forte e consolidado, capaz de resistir às invasões bárbaras e controlar o ímpeto dos conflitos internos. Para Burckhardt a obra *O príncipe* de Maquiavel é uma espécie de tratado político que emergiu do desejo desse florentino em poder ajudar a sua nação a se reerguer e, enfim, assumir o seu papel de grandiosidade na Europa²¹.

O homem que fosse desempenhar este grande feito deveria ser dotado de *virtù*, que implicaria em uma flexibilidade moral, visando apenas o bem do Estado como a ação mais importante de todas.

Não deve, [...], importar ao príncipe a qualificação de cruel para manter os seus súditos unidos e com fé, porque, com raras exceções, é ele mais piedoso do que aqueles que por muita clemência deixam acontecer desordens [...]²²

Sob este signo, o príncipe ideal deve fazer o que fosse preciso para o bem de um projeto maior, utilizando todos os recursos que estiverem à sua disposição, não se preocupando com alcunha de bom ou mal, pois para o seu propósito final, todos estes meios seriam imprescindíveis.

Quando este monarca tivesse os ventos da *fortuna* ao seu favor, não deveria hesitar sequer por segundos na condução de sua tarefa, superando todas as recorrentes adversidades, se tornando um visionário, um condutor, um líder, um verdadeiro *princeps*²³ que espera no futuro colher os frutos e a glória de suas ações através da consolidação do Estado.

21 Cf. BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, Cap. I

22 Cf. MAQUIAVEL, 2004, p. 75

23 Palavra derivada do latim que tem como significado: “o primeiro, o chefe, o mais eminente, distinto, ou nobre; o primeiro homem, o primeiro na frente de uma ordem” (LEWIS, Charlton T. ; SHORT, Charles. **A Latin dictionary founded on Andrews' edition on Freund's Latin dictionary**.Oxford: [s.n.], 2012.

A violência como instrumento de construção, legitimação e manutenção do Estado

A maior prioridade de quem conquista um Estado é pensar na conservação do seu poder. Assim, Maquiavel como um anatomista, pretende dissecar o mundo da política, o mundo da história, tendo em sua concepção a ideia de que o Estado deve como fundação soberana deter todo o poder de forma centralizada, não dividindo o seu monopólio com nenhuma outra entidade, tanto no que se refere às questões internas, como externas. É um Estado dotado de *plenitudo potestatis*²⁴.

Um dos grandes exemplos de como a violência age como *technè política* no quesito manutenção, se refere ao seu emprego todo de uma vez, de forma voraz e irreduzível, aonde mesmo sendo utilizada apenas uma vez, sua aplicação consiste em render frutos. Nos Estados novos ela é amplamente necessária, ainda mais quando se tem em mente uma conservação duradoura.

Daí se há de observar que os homens devem ou ser mimados ou aniquilados, porque, se é verdade que podem vingar-se das ofensas leves, das grandes já não o podem; por isso, a ofensa que se fizer a um homem deverá ser de tal ordem que não se tema a vingança²⁵.

Quando pensamos na conservação do Estado, vemos que a associação entre política e guerra se torna totalmente necessária, pois, através das expansões territoriais, o país consegue permanecer em crescimento, mantendo assim, o equilíbrio interno, e conseqüentemente solidificar as suas forças: a política externa é a arte da guerra.

24 CHÂTELET, 2000, p. 38

25 Cf. MAQUIAVEL, 2004, p. 10

Arte da guerra

A arte da guerra está totalmente relacionada ao perfil do *O príncipe* de Maquiavel, pois este príncipe é um homem que deve ser por natureza um *condottiere*²⁶, um grande líder de tropas, utilizando a violência como força coercitiva, como um meio para determinados fins. “O Estado deve monopolizar o poder militar: a arte da guerra deve ser praticada em tempos de paz apenas como um exercício, e que deve ser praticado apenas pelo Estado”²⁷

Mas, mesmo com tais condições favoráveis, esse príncipe precisa além de tudo da *virtù*, que reúne uma gama de habilidades naturais como: carisma, força, astúcia, entre outras qualidades. Mas são pelas vias da maldade, abandonando as concepções românticas e idealistas, partindo assim para o puro exercício de força, quando preciso acima das leis, visando apenas o objetivo maior que é a conquista dos objetivos do seu Estado. No conceito de O Príncipe em geral, toda a ação política gira em torno da aplicação da força, como esse emprego deve ser feito, em suma, tudo se refere à arte da guerra

Deve portanto um príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, por que esta é a única arte que convém a quem comanda. É de tanta *virtù* que não só se mantém aqueles que já nasceram príncipes, como também muitas vezes permite que homens de condição privada ascendam ao principado. Inversamente, vê-se que os príncipes que pensam mais em refinamento do que nas armas perdem sua posição. A

26 “Consciente da importante parte de responsabilidade imputável ao desinteresse criminoso dos príncipes italianos do século XV pelos problemas militares, ele propôs em seu tratado dedicado ao jovem Lourenço de Medici um modelo de príncipe *condottiere* ‘que não deve jamais cessar de pensar no exercício da guerra e, em tempo de paz, deve praticar mais do que em tempo de guerra’ Um príncipe capaz de reerguer a Itália humilhada e de libertá-la dos bárbaros” (LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988).

27 Cf. MAQUIAVEL, 2004, p. 19

primeira razão que te leva a perdê-la é negligenciar esta arte, e a razão que te faz conquistá-la é ser versado nela²⁸.

A violência está intrinsecamente ligada à política. Outros elementos como a astúcia e o desejo incessante pelo poder, fazem parte do jogo político. Essas propriedades são recorrentes nesse meio, assim, é necessário um profundo aprendizado sobre esses instrumentos, legitimando-os para por fim, direcioná-los de forma eficaz para o bem público.

Violência e política

A violência como instrumento dentro do contexto histórico em que Maquiavel viveu, pode e deve ser utilizada para atingir fins políticos, na medida em que esses fins são legítimos e outros meios são menos apropriados. Práticas violentas em si são destacáveis, a violência pode ser usada como um instrumento para sustentação da política. A *violência virtuosa* confirma a capacidade de construir ordem no caos. Assim, a violência é de fato um meio imanente a política²⁹.

Contudo, tanto a política quanto a violência, não podem ser entendidas através de uma lógica singular. A violência não é só estratégia ou instrumento, mas sim, está incorporada a política como arte de governar. A política é uma espécie de negociação não violenta, fazendo uso de instrumentos como: convicção, persuasão, indução, de gestão.

Por fim, outros conceitos devem ser levados em conta no trabalho de Maquiavel. Para Cortina, o secretário florentino não levou em conta os fatores de natureza econômica ao pensar na unificação da Itália. A ausência desses elementos é prejudicial para a compreensão geral dos problemas que

28 Cf. *Ibid.*, p. 69

29 “A inteligência da força, mais do que a própria força, está no coração da política” (LEFORT, Claude *apud* ARANHA, Maria Lucia de Arruda. **Maquiavel: a lógica da força**. São Paulo: Moderna, 1993).

dificultavam essa consolidação, pois através da economia é que eram formadas as constituições políticas das Cidades-Estados.

O que fica em pauta são as contribuições desse grande artista político que de forma inovadora apresenta novos conceitos e nos faz pensar através das lentes do realismo, assim, com a sua *magnum opus* é inaugurado uma nova época na ciência política, que mesmo sendo uma disciplina fiel ao seu próprio tempo, quando se refere à Maquiavel, seus ensinamentos são de fato atemporais.

Portanto, sobre o estandarte dos Médici, Maquiavel espera que essa tão difícil missão seja realizada, assim como também deseja Petrarca: “*Virtù contro a furore. Prenderà l’arme, e fia el combatter corto; Che l’antico valore Nell’italici cor non è ancor morto*”³⁰

Considerações finais

Maquiavel ainda tem a definição de seu legado em disputa. O secretário florentino, multifacetado, tem para os seus leitores várias esfinges, ora o republicano, ora o defensor da tirania. Em sua genialidade, apresenta de forma original a lógica da força, demonstrando através dos exemplos clássicos e dos exemplos de sua própria época, como a violência que é claramente um “mal” pode ter uma função social essencial para o Estado. Ao resgatarmos o contexto histórico em que o autor viveu, podemos assim, em partes, enxergar através de sua privilegiada ótica e compreender de forma geral, as suas ideias. Em meio aos caos que se instaurava na Itália renascentista, Maquiavel, assim como os ilustres poetas de seu tempo, clamavam por uma Itália que fosse a herdeira legítima das glórias romanas. Para isso, o autor ao romper com toda a ética cristã, promovendo a ética pagã como ideal, passa

30 “A virtude, contra o furor,/ Tomará armas e que seja breve o combate,/ Pois o antigo valor/ Não está morto no coração dos italianos” Citação da canção *All’Itália* de Petrarca, última frase do livro *O Príncipe* de Maquiavel. (apud MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.)

a acreditar numa autonomia da política, sendo esse sua grande contribuição para o realismo político. A partir dessa configuração, vemos na maioria dos capítulos de *O príncipe* como a violência é uma técnica indispensável para a política, pois tem em seu domínio a capacidade de construir um Estado e principalmente de conservá-lo. Como a violência cria um produto e tem no prolongamento do seu uso, uma lógica que embora singular, seja totalmente compreensível, essa violência ganha o *status* de *technè política*. Por fim, a violência como *technè política* nos trás uma nova perspectiva de como podemos instrumentalizar de certa maneira, algumas das forças naturais e ao direcionarmos essas forças, podemos assim, buscar utilidades para o que antes, não nos teria nenhuma servidão.

Referências

- AMES, J. L. Lei e violência ou legitimação política em Maquiavel. **Trans/Form/Ação**. Marília, v.34 n.1, p. 21-42, 2011.
- ARANHA, Maria Lucia de Arruda. **Maquiavel: a lógica da força**. São Paulo: Moderna, 1993.
- ARNAUT, Cezar; BERNADO, Leandro Ferreira. Virtù e Fortuna no pensamento político de Maquiavel. **Acta Scientiarum**. Maringá, v. 24, n. 1, [s.d.].
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do renascimento na Itália**. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHATELET, François. **História das ideias políticas**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 2000.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. Maniqueísmo: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CORTINA, Arnaldo. **O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FRAZER, E. ; HUTCHINGS, K. *Virtuous violence and the politics of statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber*. **Political Studies**, v. 59, no 1, p 56-73, 2011.
- LARIVAILLE, Paul. **A Italia no tempo de Maquiavel**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.

- LEWIS, Charlton T. ; SHORT, Charles. **A Latin dictionary founded on Andrews' edition on Freund's Latin dictionary**. Revised enlarged and in great part rewritten. Oxford: [s.n], 2012.
- MACHIAVELLI, Niccolò, 1469-1527. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. 3. ed.Trad. de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **História de Florença**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre ; NAQUET, Pierre-Vidal. **Trabalho e escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989.

O sentido da transcendência na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger

Bruno Lemos Hinrichsen¹

Introdução

O problema que se pretende aqui apresentar não é de fácil aproximação, embora ele seja de vital relevância para o pensamento de Martin Heidegger. Tal dificuldade se dá primeiramente porque apenas em raros momentos há uma conceituação e elaboração do que seria ‘transcendência’ e ‘transcendental’ no seio das obras reunidas do filósofo. Além do mais, mesmo quando há, nem sempre é tão claro o que se quer dizer com tais termos, levando o pesquisador a um emaranhado conceitual difícil de decifrar. De qualquer forma, vê-se que em sua maioria, tanto no âmbito nacional quanto internacional, há uma prevalência por enquadrar o pensamento heideggeriano como tributário de uma tradição filosófica que muitas vezes parece ser a ele alienígena, qual seja, a da filosofia de índole transcendental. Ora, que Heidegger se utilize, em algumas passagens, de termos ambíguos é o que leva, justamente, a se pensar isso. Dessa maneira, seguindo um

1 Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com período sanduíche na Eberhard Karls Universität Tübingen, e bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Está atualmente vinculado ao projeto de mestrado “o sentido da transcendência e o significado transcendental da verdade na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger”, sob orientação do Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena. E-mail: brunohin@gmail.com

caminho minoritário no entendimento do sentido da transcendência no pensamento de Martin Heidegger, tentar-se-á apresentar uma noção não transcendental de transcendência, na qual transcendental não diz respeito às condições de possibilidade da experiência de objetos empíricos, senão, a um sentido quase trivial como o que diz respeito à transcendência.

Sendo assim, tentar-se-á expor três pontos: (a) em primeiro lugar o que quer dizer ‘sentido’ e qual a sua relevância para a problematização da transcendência heideggeriana; (b) em segundo lugar, qual a abordagem comum e majoritária na literatura acerca do problema do transcendentalismo no período da ontologia fundamental; e, por último, (c) de que forma a compreensão de transcendência opera a tarefa da destruição da história da ontologia, fazendo-se uma posição única no acontecer histórico da filosofia ocidental. A fim de cumprir tal tarefa, deve-se dizer que será realizado um recorte temporal da obra de Heidegger, tomando por base o período em que o seu tratado sob o título “Ser e tempo”² e os anos imediatamente antes e depois desse fato, a dizer, os anos que vão de 1926 a 1929. Apesar disso, algumas obras posteriores serão utilizadas, mas apenas quando elas se remeterem especificamente ao pensamento perpetrado nesses anos que ficaram conhecidos como o período fundamental ontológico do pensamento do filósofo. Uma tal empreitada intenta, dessa forma, não transcendentalizar o pensamento de Heidegger em termos de um sistema filosófico anterior, mas retirar, mesmo quando lhe falta gramática, o sentido de seu pensamento diante da sua analítica fundamental do ser-aí.

A colocação da distinção entre sentido e significado para a compreensão do fenômeno da transcendência

Quando do título deste trabalho, utilizou-se de um genitivo de qualidade, ou seja, o termo ‘sentido’ seguido pela preposição ‘de’ para referir-se

2 Daqui em diante grafado ‘SZ’, em função do título original “*Sein und Zeit*”.

a ‘transcendência’. Isso não é despropositado. Muito pelo contrário. Há, para Heidegger, de acordo com Inwood (1999, p. 124) uma distinção entre ‘sentido’ e ‘significado’, muito embora no semestre de inverno de 1925/26 Heidegger (1976a, p. 357) se utilize de ambos os termos como meros sinônimos: “[...] ter um significado, um sentido”³. É claro que essa sinonímia não é sustentada por ele para todos os casos e tal “incidente”, como um incidente que é, é um fato isolado. A distinção se sustenta e ‘sentido’ (*Sinn*) não tem o mesmo valor que ‘significado’ (*Bedeutung*). Mas como nota Inwood (1999, p. 124), acima mencionado, “*Sinn* tende a se referir ao todo ao invés de apenas às suas partes”⁴.

As partes para as quais se lança o olhar, isto é, aquilo que se manifesta como um ente para o ser-aí (*Dasein*) é o passível de ‘significado’, porquanto o substantivo alemão ‘*Bedeutung*’ é constituído pelo radical ‘*bedeut-*’ que forma o verbo ‘*bedeuten*’. Esse verbo, por seu turno, se bem observadas as coisas, é passível de nova decomposição: ‘*be-*’ e ‘*deuten*’. Heidegger, não raras as vezes, realiza esse tipo de análise linguística no intuito de acentuar o verbo ‘*deuten*’, que quer dizer ‘interpretar’. Dessa maneira, o ser-aí interpreta os entes a ele manifestados e os desvela: o sentido, por ter a ver com o fundamento, demarca o território do *existencial*, ao passo em que o significado, o das inúmeras modificações *existenciárias*. Já em SZ (2006, p. 324) ‘sentido’ passa a conotar – muito especificamente – a possibilidade de uma compreensão, ainda que não explícita ou tematizada: antes diz respeito ao projetar-se do ser-aí no que implica afirmar a abertura de possibilidade e compreensão. E parece, se bem pesadas as coisas, que tudo isso tem uma íntima relação com o todo do projeto apresentado em SZ, bem como com a problemática total e fundamental da transcendência heideggeriana, porquanto é afirmado (HEIDEGGER, 1976c, p. 162):

3 Traduzido livremente do original: “[...] eine Bedeutung, einen Sinn zu haben.”

4 Traduzido livremente do original: “[...] *Sinn* tends to refer to the whole rather than its parts.”

Pode-se aqui permitir a observação de que o que até agora se publicou das investigações sobre “Ser e Tempo” nada mais tem como tarefa do que um projeto concreto e inaugural da *transcendência* [...]. Isso, por sua vez, acontece em vista da possibilidade do *único* propósito orientador, o qual se mostra claramente no *título* de toda a primeira parte, alcançar o “Horizonte *transcendental* da *questão* pelo ser”. Todas as interpretações concretas, sobretudo a do tempo, só devem ser avaliadas no sentido da *possibilitação* da *questão* do ser⁵.

Entretanto, a exposição de Heidegger em SZ é confusa e nem sempre tão direta no que diz respeito a esse que é o problema da transcendência, o que faz com que se concorde com Rodrigues (2007, p. 72), quando diz que as considerações feitas por Heidegger, no tocante à transcendência, são mais explícitas e generosas em suas outras obras do que neste seu *magnum opus*. Além do mais, a aproximação engendrada por Heidegger – a fim de conquistar tal problema – é multifacetada e, por isso, parece se desenvolver de forma a retirar diversos significados (*Be-deutungen*) do termo. Não obstante, a orientação é uma só e tem a ver com o projeto desenvolvido em SZ, assim como foi marcado acima. E é exatamente o que diz Heidegger (1986a, p. 334-5) em 1969 no Seminário em Le Thor ao revisar a sua obra: “Em ‘ser e tempo’ o termo ‘sentido’ tem um significado totalmente preciso [...] ‘sentido’ deve ser entendido a partir do ‘projeto’, o qual se esclarece através da ‘compreensão’”⁶. O projeto particular do sentido do ser em geral, alcançado a partir do horizonte determinado do ser-aí, como aquele que desvela ser,

5 Traduzido livremente do original: “Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über ‘Sein und Zeit’ nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz [...]. Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der einzig leitenden Absicht, die in der Überschrift des ganzen ersten Teils klar angezeigt ist, den ‘transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein’ zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind allein in der Richtung auf die Ermöglichung der Seinsfrage auszuwerten.”

6 Traduzido livremente do original: “In ‘Sein und Zeit’ hat Sinn eine ganz genaue Bedeutung [...] ‘Sinn’ ist vom ‘Entwurf’ her zu verstehen, der sich durch ‘Verstehen’ erklärt.”

por ser precisamente o seu *aí*, isto é (i.e.)⁷, o *aí do seu ser* – ou, ainda, “*para ser o aí*” (*um das Da zu sein*) como fala Heidegger (1986a, p. 345).

Levando em consideração que Heidegger (1986a, p. 335) afirma que o projeto por ele mesmo estipulado não deveria recair em uma filosofia da consciência – aos moldes de Husserl – e nem em um qualquer subjetivismo, como seria o caso da interpretação sartreana da ontologia fundamental, a conotação heideggeriana para o termo ‘sentido’ – e, por que não, *sentido do ser* – no período específico de SZ deve ser “abertura do ser-aí”. Ora, ao tentar exprimir o que quer dizer “ser-aí”, Giacoia Júnior (2013, p. 62), escreve que esse ente “deve ser descrito em suas estruturas ontológicas” e prossegue afirmando (GIACOIA JÚNIOR, 2013, p. 62) que ser-aí consiste fundamentalmente em “*ex-sistere*: existir, subsistir, suste-se, colocar-se de pé, manter-se na exterioridade, na abertura”. É nesse contexto muito específico do uso do termo ‘transcendência’ que a palavra sentido passa a conotar exatamente tanto (a) o colocar-se adiante quanto (b) o manter-se na exterioridade, ambos momentos constitutivos desse ente que, sendo, pode desvelar o *aí* do seu ser ao modo fundamental da temporalidade. O sentido é o temporar próprio permitido pelo horizonte *ek-stático* do ente que estando fora de si, coloca-se junto ao ser, enquanto projeto⁸.

Diante de tais considerações, é possível prosseguir rumo ao âmbito da colocação da questão acerca da transcendência no período fundamental-ontológico do pensamento heideggeriano. Mas antes de chegar, justamente, ao ponto primordial deste trabalho, entende-se como essencial a tarefa da distinção entre a fenomenologia (*como* ontologia fundamental) e a tradição transcendentalista.

7 Daqui em diante, utilizar-se-á a abreviatura “i.e.”.

8 Essa questão concernente ao tempo e à temporalidade, embora sejam intrinsecamente ligadas ao que Heidegger entende por transcendência, não poderá ser pormenorizada no âmbito deste trabalho. Constitui interesse do presente autor, entretanto, a elaboração de um artigo onde será investigado o sentido da transcendência possibilitado pelo horizonte temporal constitutivo do ser-aí.

Seria a ontologia fundamental heideggeriana um projeto transcendental?

É notável, quanto ao termo ‘transcendência’, que o seu valor filosófico foi gradualmente cedendo lugar para uma visão científico-filosófica própria da crítica empenhada por Kant (1974), sendo que o termo ‘transcendental’ passa a figurar como a pedra de toque de todo o conhecimento seguro. É claro para a tradição, de acordo com Leisegang (2009, p. 405), que o entendimento de ‘transcendental’ sofre uma mudança a partir de Kant, ao ponto de praticamente só se ter conhecimento do referido termo no sentido dado justamente por ele, i.e., na medida em que é conhecimento transcendental.

Tradicionalmente, ou melhor, muito largamente e sem levar em consideração todas as nuances e exceções, o que foi conhecido pelos escolásticos como Doutrina dos Transcendentais⁹ – tendo por base a transcendência tanto do homem quanto do mundo a Deus, *ens perfectissimum et realissimum* (ainda que seja nos moldes de uma qualquer imortalidade da alma) – ficou conhecida por Kant, assim como notara Adorno (2001, p. 20-21), a partir do termo ‘transcendente’. Não mais ‘transcendental’, mas sim ‘transcendente’, num sentido eminentemente pejorativo, pois passa a ser referido como filosofia transcendental “dos antigos” (*der Alten*) no §12 de B 113 (KANT, 1974, p. 123). Da mesma forma, ‘transcendental’ é ressignificado, assim como consta em B 25 da *Crítica da Razão Pura* de Kant (1974, p. 63), e passa a valer como o que está para além da experiência (como um *a priori*), mas é o motor de toda a experiência possível. Ou seja, é o *a priori*

9 Para um panorama geral na problemática concernente ao transcendentalismo escolástico e, com isso, à Doutrina dos Transcendentais, cf. Gracia (1992). Mais particularmente, entende-se por transcendência/transcendental o seguinte (GRACIA, 1992, p. 115): “X é um transcendental se e somente se a extensão do termo que nomeia X é maior do que e inclui as extensões dos termos que nomeiam cada uma e todas as categorias nas quais o ser pode ser dividido”. Traduzido livremente do original: “X is a transcendental if and only if the extension of the term that names X is greater than and includes the extensions of the terms that name each and everyone of the categories into which being may be divided”.

ou a estrutura fundamental que possibilita a experiência enquanto experiência/conhecimento de um objeto *para* um sujeito¹⁰.

Isso corresponde, para Heidegger (1983, p. 69), à primeira real tentativa de parar esse movimento metafísico-dogmático desenvolvido ao longo da história do pensamento como um mostrar para além, no sentido de entes transcendentais, tais quais configurados pela Doutrina dos Transcendentais – entes que, em função de seu aspecto transcendental poderiam ser conhecidos em si mesmos, no seu ser absoluto, enquanto superlativos dos entes “mundanos”. É interessante notar, ademais, que no debate de Davos de 1929, entre Heidegger e o neokantiano de Marburg, Ernst Cassirer, este último comenta, em um tom talvez jocoso ou provocativo (HEIDEGGER, 1998, p. 274): “eu devo confessar que eu encontrei aqui em Heidegger um neokantiano como eu não o supusera nele encontrar”. Isso é o que a maioria dos comentadores de Heidegger parecem querer debater quando o tema é transcendência, pois, quando se leva em conta ‘transcendência’ e, por conseguinte, ‘transcendental’, pensadores como Steven Crowell e Jeff Malpas (2007) fazem questão de perpetrar referência explícita tanto à tradição (neo)kantiana de filosofia transcendental quanto husserliana de fenomenologia transcendental.

Ora, Crowell e Malpas (2007, p. 2) afirmam, por exemplo, que o pensamento de Heidegger após o que se convencionou chamar de a “virada” (*die Kehre*)¹¹ passa a tentar negar substancialmente todo o período da ontologia

10 De fato, Kant (1974, p. 63) escrevera o seguinte: “Eu chamo de *transcendental* todo o conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto com objetos, senão com o *nosso modo de conhecimento* de objetos, *na medida em que este deve ser possível a priori*. Um sistema de tais conceitos chamar-se-ia filosofia transcendental”. Traduzido livremente do original: “Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern* diese a priori *möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe wurde *Transzendental-Philosophie* heißen”.

11 A “virada”, ou, como da tradução proposta por Giacoia Júnior (2013), a “viravolta”, é o que Heidegger (1976b, p. 328) chamou o movimento que foi operado de “ser e tempo” para “tempo e ser”, que tem como momento preambular a conferência “*Da essência da verdade*” (*Vom Wesen der Wahrheit*) de 1930, bem como que marca o abandono do pensamento marcadamente ontológico-fundamental, ou o que Sartre chamara de filosofia da existência.

fundamental no que concerne ao pensamento enquanto voltado à transcendência do ser-aí. De fato, no próprio Seminário em Le Thor, Heidegger (1986a, p. 345) diz que a utilização da expressão “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*) em detrimento de “sentido do ser” (*Sinn von Sein*) se dá para preservar o caráter não transcendental, i.e., subjetivista do fenômeno da transcendência do ser-aí. Além do mais, Dahlstrom (2005, p. 32) afirma muito veementemente que há pelo menos um período onde Heidegger teria exercido filosofia nos moldes transcendentais, i.e., o período da ontologia fundamental, cujo centro é a obra SZ: “durante esse período (1926-1929), Heidegger permanece inequivocamente um filósofo transcendental”¹². E esse período pode ser expandido, conquanto tanto “*Lógica. A questão pela verdade*” (HEIDEGGER, 1976a) quanto “*Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo – finitude – solidão*” (HEIDEGGER, 1983) – que são datados, respectivamente, de 1925/26 e 1929/30 – podem ser inseridos nesse comentado período “inequivocamente transcendental”. O que torna as coisas um pouco mais complicadas, porém, é o fato de que para Dahlstrom (2005), mesmo após a virada ainda é possível lançar-se a esse questionamento, i.e., o de saber se todo o projeto intentado por Heidegger não já seria, ao menos de certa maneira, típico da filosofia de índole transcendental. Mas o que se deve ter seguro é: apesar de o próprio Heidegger ter se corrigido no seminário em Le Thor, como foi dito mais acima, o que ele pretende corrigir não é o *factum* da eminente índole transcendental de seu pensamento, senão o problema interpretativo lançado por um uso da linguagem ainda não completamente desenvolvida, cuja consequência nada mais é do que o engano por parte de certos leitores.

Parece, não obstante, que esses autores não levaram em consideração que já desde os cursos de Marburg a tarefa da destruição (*Destruktion*) ou desconstrução (*Abbau*) da história da ontologia era um dos objetivos de Heidegger, como indica Aubenque (2012, p. 51). Isso não significa solapar a filosofia e virar de costas à sua história como se ela fosse simplesmente uma

12 Traduzido livremente do original: “During this time (1926–1929), Heidegger remains unmistakably a transcendental philosopher”.

colcha de retalhos de profanos discursos enclausurados no sentido específico da dogmática – na qualidade de um saber que se faz institucionalmente aceito. Isso também, mas apenas na condição de fazer a filosofia, mesmo a partir do interpretar (*deuten*), significativa (*bedeutend*) – deixando que a história da filosofia em geral se faça presente (*anwesend*) a partir de um horizonte de sentido marcadamente enraizado na analítica do ente *existente*, o ser-aí e de seu projetar-se ek-staticamente: a filosofia seria então sempre a filosofia possível, i.e., hermenêutica. Assim, alcançar-se-ia, ao menos preliminarmente a seguinte resposta: por mais que a interpretação advinda do *uso linguístico* ontológico-fundamental heideggeriano deixe aparecer um conteúdo semântico transcendentalista, o propósito do filósofo, seguindo os seus passos (acima apresentados), desvela um pensamento que, embora carente de gramática, é já não transcendentalista: a fenomenologia hermenêutica *como* ontologia fundamental preocupa-se com a transcendência do ser-aí como ser-no-mundo ek-staticamente, mas isso não permite deduzir o problema transcendental da condição de possibilidade dos objetos da experiência.

Nesse diapasão, a questão acerca da possibilidade ou não de uma filosofia transcendental de índole heideggeriana deve esperar, bastando o que foi dito até então; e em seu lugar, deve surgir a questão primordialmente anterior e originária: será que antes de questionar se é o pensamento de Heidegger lastreado por um qualquer transcendentalismo ou neokantianismo, não se deveria perguntar qual o sentido da transcendência? Afinal de contas, ‘transcendental’ é uma palavra gramaticalmente derivada: ocorre derivação a partir de ‘transcendência’. E, sendo assim, o próprio Heidegger (1996, p. 207) afirma: “O que transcendental quer dizer, deve apenas se discutir quando a essência da transcendência for determinada”¹³. Dessa forma, volta-se (avançando) ao problema mesmo da transcendência no seio da ontologia fundamental.

13 Traduzido livremente do original: “*Was transzendental besagt, ist nur zu erörtern, wenn das Wesen der Transzendenz bestimmt ist*”.

O sentido da transcendência

É particularmente importante notar que, depois de Kant, ‘transcendência’ adquire os seguintes significados específicos (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 268): (a) a esfera do religioso diferenciada da imanência de toda a realidade na consciência; (b) a ideia de Deus; (c) o ser de um objeto pensado independentemente de uma consciência; e (d) a constituição do ser-aí como *Ser-no-mundo*. É exatamente este último significado que deve ser levado em consideração na presente exposição temática. Até agora foi inquirido acerca da tarefa estrutural da ‘transcendência’ no projeto ontológico-fundamental de duas maneiras: (a) a partir da distinção entre ‘sentido’ e ‘significado’, a fim de levar à compreensão de uma tarefa de cunho existencial – e não meramente existenciária; e (b) com a questão pela pertinência da anterioridade da discussão sobre um possível projeto transcendental. Mas viu-se que questionar pela própria transcendência deve ser uma tarefa anterior, o que leva à busca por seu sentido.

A questão pela transcendência, em Heidegger, ganha, dessarte, um contorno completamente inovador: transcendência é tudo o que diz respeito a ser-aí, é o seu todo estrutural. Para tanto, observe-se a elucidação apresentada por Sena (2015, p. 244):

O uso heideggeriano do termo é relativamente simples, quase rudimentar [...]. Primariamente transcendental é tudo o que pertence à transcendência do ser-aí, isto é, todo fenômeno, cujo modo de ser é existência. Secundariamente transcendental é todo fenômeno, que encontra na transcendência (existência) do ser-aí o seu enraizamento existencial (transcendental).

Em 1929 – O mesmo ano de *Da Essência do Fundamento* (HEIDEGGER, 1976c), outra conferência sobre a transcendência, mas no caso desta, mais especificamente a partir da diferença ontológica e do fenômeno do mundo –, Heidegger estabelece a questão da transcendência a partir do *nada*, do estar suspenso no nada possibilitado pela angústia, em sua preleção *Que é*

Metafísica. O nada (*das Nichts*), no seu nadificar (*im Nichten*), é o que permite, em última instância, que se remeta aos entes; e isso justamente devido ao pertencimento do nada na “essência” do ser (HEIDEGGER, 2007, p. 38). E não é esse ‘ser’ algo como uma coisa em si, nem mesmo algo de entitativo, i.e., não se trata de algo que é e está presente enquanto *dado* à mão (*vorhanden*). Não se trata, como coloca Heidegger (2006, p. 439), em suas notas marginais a SZ, de algo de entitativo ou reificado (assim como é o caso do Deus cristão na tradição escolástica) a determinar e derivar o ser e o sentido do ser: o ser não é o gênero supremo dos entes.

Antes, pelo contrário, o que permite que se fale em “ser dos entes” (*Sein des Seienden*) é o fundamento da distinção: o ser não é o ente e vice-versa. E isso porque (HEIDEGGER, 2006, p. 38) “o ser é o *transcendens* simplesmente”¹⁴. É o ser que transcende o ente, se bem que justamente apenas no sentido de que ele é o que é nada de entitativo; é ele que permite que o ente chamado ser-aí se mostre no seu ser – enquanto o seu *aí*, i.e., o *aí do seu ser*, o “*para ser o aí*”, a abertura para o mundo, a possibilidade e compreensão – e que, aparentemente, é o que engendra a pura possibilidade, lançando o *Ser-aí* para além de conjecturas estáticas e limitantes e trazendo-o mais perto do seu sentido como temporalidade ekstática (*ekstatische Zeitlichkeit*), trazendo-o para o seu pôr-se para fora ek-staticamente.

Em sua análise da transcendência, no §69 de SZ, Heidegger (2006) se dispõe a apresentar a temporalidade do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) no que diz respeito à transcendência do mundo. Como se pode ver (HEIDEGGER, 1976c, p. 141), a tese originária da transcendência na ontologia fundamental heideggeriana se dá no sentido de que ao ser-aí, em sua “essência”, pertence o ser-no-mundo – mais do que pertence: o ser-aíé como (*als, als-Structur*) ser-no-mundo. O mundo, nessa perspectiva não tem nada a ver com a noção cotidiano-naturalista nem com a comunidade

14 Traduzido livremente do original: “*Sein ist das transcendens schlechthin*”.

dos homens nele plasmados, senão é, antes, a estrutura referencial¹⁵ que caracteriza o ser-aí e o põe como situado no meio do ente, como abertura (HEIDEGGER, 1976c, p. 155-156). A acontecência do mundo na estrutura fundamental é o existir do ser-aí, o qual, na medida em que é existente, transcende nas formas do seu projetar-se, pois, como ser-no-mundo, o ser-aí é sempre já temporal, i.e., ele é aberto a partir da temporalidade ekstática no seu modo de ser si mesmo – i.e., ipseidade (*Selbstheit*), o modo pelo qual o ser-aí “é a cada vez” (*Jeweiligkeit*) e “é sempre seu” (*Jemeinigkeit*), i.e., o modo pelo qual o ser-aí *é a cada vez sempre o seu si mesmo, é o aí do seu ser temporalmente*. Sendo assim, para uma contextualização do que foi dito, observe-se as palavras de Heidegger (2007, p. 84-85):

Como totalidade, mundo não ‘é’ ente algum, mas aquilo a partir do qual o ser-aí *se dá a entender*, perante que ente e como frente a este ele *se pode* comportar. Que o ser-aí ‘se’¹⁶ dá a entender a partir do ‘seu’ mundo significa então que, neste emergir a partir do mundo, o ser-aí se temporaliza com um *si-mesmo*, isto é, como um ente que está entregue a si mesmo *para ser* [*zu sein*] [...]. Mundo pertence à ipseidade; está essencialmente referido ao ser-aí¹⁷.

O ser-aí é o “em função de” (*Worumwillen*), no qual ele é em função do próprio si mesmo, a ipseidade, a simesmidade¹⁸. Essa é uma proposta para

15 Com a palavra ‘referencial’ não se quer indicar qualquer conteúdo representacional, senão o movimento de referencia do ser-aí ao próprio ser-aí possibilitado por seu modo de ser enquanto abertura.

16 Embora seja grafado da mesma forma, o ‘se’ aqui em questão é a tradução para ‘*sich*’ e não para o ‘*das Man*’.

17 Do original: “*Welt als Ganzheit ‘ist’ kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann. Dasein gibt ‘sich’ aus ‘seiner’ Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein Selbst, d.h. als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist [...]. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen*”.

18 É interessante a passagem em que Sena (2012, p. 18) comenta: “[...] o ser-aí, entidade ontologicamente constituída por abertura, *acontece* como tal enquanto aberto para si mesmo, e assim, entre o todo dos entes, aquele que, pelo menos enquanto vive no modo de ser da existência, *é ele mesmo*. Só um ente para si mesmo aberto, isto é, constituído pelo modo de ser da simesmidade, diz: *eu sou, tu és, ele é, ela é, nós somos* [...]”.

o termo ‘transcendência’ que não tem nada a ver com quaisquer outras formulações na tradição filosófica e, por isso mesmo, não tem nada em comum com o projeto transcendente ou transcendental de pensamentos que se voltam em um atravessar para fora, saindo do campo da imanência: antes diz respeito ao abrir-se à possibilidade, em geral, de existir faticamente (i.e., enquanto ser-aí fático), que apresenta como estrutura originária o ser-no-mundo, enquanto tomado na sua temporalização projetiva: um ser-aí que se move na sua própria existência como porvir, ser-sido e atualidade – a pura abertura do ser-aí para os seus modos de temporar as suas disposições afetivas. Mas note-se, ademais, que Heidegger (1976c, p. 138) escreve: “na ultrapassagem, o ser-aí chega primeiro ao ente que *ele* é, chega a ele *enquanto* ‘si mesmo’. A transcendência constitui a ipseidade”¹⁹. Mas essa ipseidade, por seu turno, não deve ser confundida com o ser si mesmo próprio ou impróprio (*eigentliche oder uneigentliche Selbstsein*), senão é ela mesma que funda a possibilidade de se ser próprio ou impróprio, de ser dissolvido na cotidianidade junto ao *se do impessoal* (*das Man*) ou não.

Ser si mesmo é ser abertura: é o problema da transcendência nos termos do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Sendo assim, as palavras de Alweiss (2003, p. xxvii) são extremamente profícuas: “a transcendência do ser-aí é ainda mais claustrofóbica que a consideração husserliana de imanência”. O próprio Heidegger (1986b, p. 382) afirma acerca da não imanência do mundo: “Em ‘SZ’ [...] a ‘coisa’ não tem mais o seu lugar na consciência, senão no mundo (que por outro lado não é imanente para a consciência)”²⁰. E Heidegger (1986b, p. 383), ao remeter-se ao período da ontologia fundamental, tendo em mente a questão do *ser-* ou *estar-fora-de* que marca a configuração “essencial” do ser-aí, continua:

19 Traduzido livremente do original: “*Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es ‘selbst’. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit*”.

20 Traduzido livremente do original: “*In ‘S. u. Z.’ [...] hat das ‘Ding’ seinen Ort nicht mehr im Bewußtsein, sondern in der Welt (die wiederum selbst nicht dem Bewußtsein immanent ist).*”

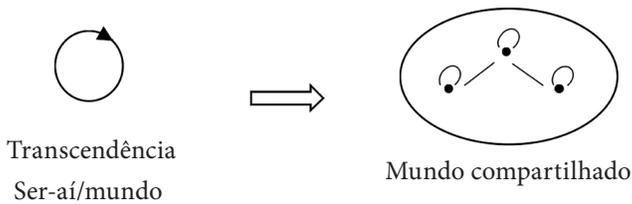
O que diz agora a palavra ‘ser’, quando se fala do *ser-aí*? Ao contrário da imanência na consciência, a qual o ‘ser’ é expressado no *ser-consciente*, o ‘ser’ no *ser-aí* nomeia o *ser-fora-de...* A região, na qual tudo o que pode ser denominado coisa pode ser encontrado como tal, é uma área na qual essa coisa concede a possibilidade de tornar-se manifesto ‘lá fora’. O ser no *ser-aí* retém um ‘fora’. Por isso, o modo de ser do *ser-aí* em SZ é assinalado pelas *ek-stasis*. No sentido estrito, *ser-aí* significa para tanto: ser ek-staticamente o *aí*²¹.

Isso leva a considerar que ‘transcendência’, em termos heideggerianos, nada tem a ver com o entendimento banal cristalizado dessa palavra – daí a destruição (*Destruktion, Zerstörung*) da ontologia de até então. Dessa forma, uma qualquer transcendência enquanto uma transcendência claustrofóbica é algo bastante curioso de se notar e é algo igualmente mais poderoso do que um conceito qualquer de imanência – dentro da distinção tradicional entre o dentro (imanência) e o fora (transcendência) da relação de conhecimento. Parece que uma tal transcendência sem a noção de imanência implica em um círculo ou um ponto; uma totalidade de si mesmo, como uma exterioridade de si. Mas já que Heidegger (2006, p. 130) afirma que “o *ser si-mesmo próprio* não repousa em um estado excepcional do sujeito, separado do *se* do impessoal; ele é, contudo, uma *modificação existencial-ria do se como um existencial essencial*”²², então deve-se tomar o plano da transcendência dentro da estrutura fundamental do *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) como mundo compartilhado, o mundo do *ser-aí-junto*

21 Traduzido livremente do original: “*Was sagt das Wort ‘sein’ jetzt, wenn vom Da-sein gesprochen wird? Im Gegensatz zur Immanenz im Bewußtsein, die ‘sein’ in Bewußt-sein ausdrückte, nennt ‘sein’ in Da-sein das Sein-außerhalb-von... Der Bereich, in dem alles was Ding genannt werden kann, als solches begegnen kann, ist ein Bezirk, der diesem Ding die Möglichkeit einräumt, ‘dort draußen’ offenkundig zu werden. Das Sein im Da-sein muß ein ‘Draußen’ bewahren. Deshalb ist die Seinsweise des Da-seins in ‘S. u. Z.’ durch die Ek-stase gekennzeichnet. Streng genommen bedeutet Da-sein daher: das Da ek-statisch sein*”.

22 Traduzido livremente do original: “*Das eigentliche Selbstsein beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*”.

(*Mitdasein*), tomado ek-staticamente, i.e., a partir da temporalidade própria do *ser-aí*. Daí segue-se o possível esquema:



Quando se tem em conta que por ‘transcendental’, Heidegger (1976c, p. 139) designa tudo o que faz parte da transcendência, então toda a analítica fundamental, i.e., todo o período ontológico-fundamental, uma vez que estabelecido a partir do fenômeno da transcendência, é ele mesmo transcendental – o que não indica, como foi marcado na seção 3, transcendentalismo. Isso pode ser visto, por exemplo, a partir do título da primeira parte de SZ: “horizonte transcendental da questão pelo ser” (*transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein*). Ora, se se toma a verdade por verdade transcendental – ou, como coloca Heidegger (2006, p. 38) a *veritas transcendentalis* como verdade fenomenológica (abertura de ser) –, levando em consideração o que foi dito acima, deve-se ter como claro que o significado da verdade é dado e estabelecido a partir do sentido da transcendência, como aquilo que permite ao ente chamado ser-aí a existência no seu acontecimento próprio e ekstático de si mesmo. O que importa ainda pesquisar, e é aí que se diz da continuação desse projeto, é o que isso quer dizer exatamente e quais as consequências de uma tal verdade, compreendida não mais dentro do paradigma da adequação e da proposição, mas do desvelamento de ser como um transcendental, tomadas as reservas conotativas tipicamente heideggerianas.

Considerações finais

Diante de tudo o que até então exposto, pode-se dizer, em linhas gerais, que o problema da transcendência no seio da ontologia fundamento do ser-aí

é mais do que apenas um problema parcial ou uma questão subalterna no meio da estrutura da compreensão de mundo elaborada por Heidegger em SZ. Na verdade, é a partir da transcendência que uma série de questionamentos podem surgir, como, por exemplo, a diferença ontológica, o problema do sentido de ser, as disposições afetivas (a partir da angústia e do estar suspenso sobre o nada próprio do ser-aí), a questão da verdade fenomenológica (*veritas transcendentalis*), entre tantas outras coisas.

O que realmente importa notar é, uma discussão que leve em consideração apenas o caráter meramente possível de uma fenomenologia de índole transcendental heideggeriana, deixa de levar em conta o projeto estabelecido a partir da questão do sentido de ser e, para tanto eminentemente transcendental (nos termos da analítica), ficando vinculado a questionamentos posteriores. Uma apresentação ainda mais profunda e detalhada ainda é necessária para que todas as nuances decorrentes do problema da transcendência possam ser devidamente exploradas e não é simplesmente a partir de questionamentos parciais que isso poderia ser alcançado. Urge mostrar a contribuição do pensamento heideggeriano no campo da ontologia, sem cair no esquecimento do ser. Quando da transcendência no projeto heideggeriano, não há na filosofia qualquer correlato.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Kant's critique of pure reason**. Trad. de Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- ALWEISS, Lilian. **The world unclaimed: a challenge to Heidegger's critique of Husserl**. Athens: Ohio University Press, 2003.
- AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2012.
- CROWELL, Steven ; MALPAS, Jeff. Introduction: transcendental Heidegger. *In*: CROWELL, Steven (Ed.); MALPAS, Jeff (Ed.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 1-9.

- DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's transcendentalism. **Research in Phänomenology**. Leiden, v. 35, issue 1, 2005. p. 29-54. Disponível em: <<http://www.bu.edu/philo/files/2013/09/d-heidegger-transcendentalism.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2014.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- GRACIA, Jorge J. E. The transcendentals in the Middle Ages: an introduction. **Topoi**, Dordrecht, v. 11, n. 2, p. 113-120, 1992. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/BF00774417>>. Acesso em: 04 jan. 2015.
- HEIDEGGER, Martin. **Logik**. die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Gesamtausgabe, 21).
- _____. Brief uber den Humanismus. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b. p. 313-364.
- _____. Vom Wesen des Grundes. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976c. p. 123-175.
- _____. **Die Grundbegriffe der Metaphysik**. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. Seminar in Le Thor 1969. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986a. p. 326-371.
- _____. Seminar in Zähringen 1973. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986b. p. 372-400.
- _____. **Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. 404 p.
- _____. **Kant und das Problem der Metaphysik**. 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- _____. **Sein und Zeit**. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- _____. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- HOLZHEY, Helmut ; MUDROCH, Vilem. **Historical dictionary of Kant and kantianism**. Lanham: The Scarecrow Press, 2005.
- INWOOD, Michael. **A Heidegger dictionary**. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. (The Blackwell philosopher dictionaries).
- KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. 2 v.

- LEISEGANG, Hans. Über die Behandlung des scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft. **Kant-Studien**, Berlin, v. 20, n. 1-3, p. 403-421, nov. 2009.
- RODRIGUES, F. **Transcendência e mundo no projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger: sobre o problema da condição de possibilidade do comportamento humano**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2007. Curitiba. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <[http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/13604/FernandoRodrigues %20-%20Transcend%EAncia%20e%20Mundo%20no%20Projeto%20da%20Ontologia %20Fundamental%20de%20Martin%20Heidegger.pdf;jsessionid=4E-0786058E8C4D659B55AA8E7001042?sequence=1](http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/13604/FernandoRodrigues%20-%20Transcend%EAncia%20e%20Mundo%20no%20Projeto%20da%20Ontologia%20Fundamental%20de%20Martin%20Heidegger.pdf;jsessionid=4E-0786058E8C4D659B55AA8E7001042?sequence=1)>. Acesso em: 10 jul. 2015.
- SENA, Sandro Márcio Moura de. Jogue a escada fora. Fenomenologia como terapêutica. **Natureza Humana**, v. 14, n. 2, p. 37-73, 2012. Disponível em:<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v14n2/a03.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2014.
- _____. O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, v. 36, p. 229-264, 2015.

Corpo e resistência sob a perspectiva do poder disciplinar no pensamento de Michel Foucault

Damiana Bezerra Alves¹

Introdução

Durante os séculos XVII e XVIII o controle disciplinar se expandiu. Com isso, Foucault pôde observar em seus estudos que, submetidos às ações externas, mentes e corpos humanos poderiam ser moldados por diversas instituições sociais, ao mesmo tempo em que se firmaram várias estruturas de proteção, assistência e “desenvolvimento” do indivíduo, bem como de cuidado e preservação da família, tais como: hospitais especializados, escolas, clubes, indústrias e prisões. Em meio a essa análise do poder de caráter disciplinar, o filósofo também se debruçou sobre os mecanismos de controle baseados na ameaça e na punição como podemos verificar com clareza em *“Vigiar e Punir”*, dedicado a analisar as práticas de vigilância e punição, principalmente, nos sistemas carcerários. Em decorrência desses estudos, o autor identifica nesses mecanismos de dominação uma tecnologia política específica: um poder de controlar o tempo e o espaço dos corpos.

A área da educação, por exemplo, foi um dos alvos nas análises do filósofo, pois, ao estudar o papel das escolas e das ideias pedagógicas da

1 Mestranda em Filosofia pela UFPB, sob a orientação do Prof. Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho. E-mail: Alves.damiana@hotmail.com

Idade Moderna, ele também pôde encontrar situações de vigilância, adestramento, formas de exercer o poder e produzir um determinado tipo de sociedade. Nesse sentido, as escolas, foram vistas por Foucault como instituições formadas por um forte aparato disciplinar, onde os indivíduos seriam moldados em seu espaço social, direcionados em sua conduta e controlados em seu comportamento. Para ele, a disciplina seria um instrumento de domínio e de controle, que apesar de seu aspecto útil, também se presta a excluir ou domesticar os comportamentos divergentes.

No entanto, sendo a política o conjunto dos fenômenos e das práticas relativas ao Estado ou a uma sociedade, nos propomos a examinar os tratamentos, as manipulações que ocorreram com o aparecimento da disciplina como uma tecnologia de poder, compreender os mecanismos dessa tecnologia para adestrar, moldar e controlar o comportamento humano. Nesse sentido, nos dispomos também a investigar o seguinte problema: como é possível haver resistência do corpo ao enquadramento dado no poder disciplinar?

Assumindo esse horizonte de pesquisa, pode-se afirmar inicialmente que no poder designado “disciplinar” há uma manipulação calculada do corpo, de seus gestos e de seu comportamento. A disciplina visa produzir corpos que sejam submissos e exercitados, corpos que sejam capazes de obedecer, corpos dóceis. A disciplina, portanto, não pode ser compreendida como invenção de um estrategista político na organização da sociedade, muito além disso, a disciplina passa a se imbricar ao poder, infiltrar-se na sociedade, com o objetivo comum de produção de corpos dóceis.

A disciplina vem com toda força substituir o que era concebido como velho princípio de “retirada de violência” que coordena e direciona a economia do poder, pelo princípio “suavidade, produção e lucro” (FOUCAULT, 1997, p. 207). Esses princípios devem ser levados como técnicas funcionais que tornam possível acontecer o ajustamento das singularidades dos homens e a multiplicação dos aparelhos do saber, compreender as aptidões, as habilidades na escola, a saúde nos hospitais e a produção de força destrutiva como o exército ou da força produtiva das indústrias.

Desenvolvimento

Nas considerações sobre a disciplina, Foucault nos diz que para haver o funcionamento da mesma é necessário distribuir os indivíduos num espaço utilizando diversas técnicas, sendo que uma das primeiras técnicas da sociedade disciplinar refere-se à determinação de um local heterogêneo, composto de partes de diferentes naturezas, onde se possam enquadrar singularidades de todos os lados.

Destarte, a clausura, local fechado em si mesmo, torna-se dispensável, pois, cada indivíduo tem seu lugar próprio e cada espaço é preenchido por um dado indivíduo. O que se observa nestes lugares fechados é o estabelecimento da presença e da falta de cada indivíduo, saber onde e como encontrá-lo, poder vigiá-lo e saber a sua conduta comportamental, medir as suas qualidades, seus méritos, conhecer o seu modo de ser individualmente. Neste sentido, a lógica é simples: esquadriñar o indivíduo para logo em seguida dominar e utilizar de maneira eficiente o controle constante de suas forças corporais. (FOUCAULT, 1997, p. 137).

Deve-se considerar que as localizações funcionais nas instituições disciplinares não deixam o espaço livre, no âmbito de sua arquitetura, os lugares que são usados pelas instituições disciplinares se definem não só para fazer cumprir com a necessidade de vigiar e controlar, mais também para criar um espaço que seja útil. Sendo assim, Foucault trará o significado do panoptismo destacando a sua importância na arquitetura disciplinar:

O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição o principio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo as janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um

louco, um doente, um condenado, um operário, ou um escolar. Pelo efeito da contra luz pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativa nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator esta sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo Panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente [...] (FOUCAULT, 1997, p. 190).

O panoptismo constitui-se então de unidades espaciais que torna possível ver sem interrupção e reconhecer instantaneamente os indivíduos, pois ele funciona deixando solta a luz para poder existir o olhar vigilante e observar atentamente os vigiados. Assim, a visibilidade torna-se uma armadilha na medida em que as singularidades estão exercendo uma dada ação e todos seus movimentos são observados para que depois possam ser disciplinados. Nesse aspecto, cada individuo está fechado em sua cela, ele é visto pelo vigia, mas, esse mesmo indivíduo não consegue ver o vigia que está lhe observando. Ou seja, o móvel do poder disciplinar é “ver sem ser visto”. Com isso, os encarcerados não conseguem entrar em contato com os demais por haver um muro que interrompe a comunicação, logo eles ficam isolados, retidos em determinado espaço de acordo com a devida instituição ao qual está inserido.

Foucault fala que Bentham se maravilha pelo fato das instituições panópticas serem tão leves e de não serem obrigadas a colocar correntes, fechaduras, ou seja, objetos que de alguma forma violente os detentos. Portanto, dentro dos planos do panoptismo é encontrada a preocupação excessiva com a observação do indivíduo, a caracterização, a classificação e a organização da espécie. Quando se fala em espécie esta se referindo as capacidades individuais, as potencialidades, as diferenciações que são medidas de acordo com a instituição disciplinar que a singularidade está inserida.

Com este propósito, contudo, é preciso fazer a distribuição dos corpos, organizar o espaço dos aparelhos de produção e as variadas maneiras de atividades na localização, para que seja possível assim realizar uma vigilância global e individual.

Michel Foucault, no seu livro: *História da Sexualidade I (A vontade de Saber)* deixa claro que esse poder é uma espécie de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que de alguma maneira lhe são submetidas, um poder que é destinado a produzir forças com o intuito de fazer com que elas cresçam e possam ser ordenadas de todas as formas. Esse poder se centra no corpo como se ele fosse de fato uma máquina que pudesse ser adestrada, ampliada suas aptidões, fazendo crescer sua utilidade e integrando-a a um sistema que possa controlar eficazmente tudo que é assegurado por esses procedimentos que envolvem o poder (1980, p. 151).

Considerando tais análises foucaultianas, podemos observar que esse poder se manifesta de modo silencioso e normativo, age na conduta humana tornando assim o ser extremamente dócil e voltado para as regras que fazem parte do seu funcionamento. O poder, dessa forma, organiza as capacidades do corpo, suas forças, suas energias deixando-o cada vez mais ordenado e voltado para a utilidade sucessiva de suas potencialidades corporais:

A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do estado. E são eles juntamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos (FOUCAULT, 1997, p. 164).

Diante disso, o poder disciplinar vai ao encontro do corpo, usando suas técnicas e manobras para logo em seguida manipular, coordenar e direcionar esse mesmo corpo. Os indivíduos são manejados de certa maneira como objeto, porque os mesmos se encontram em uma maquinaria que faz com que as regras, as normas sejam todas cumpridas com vigor, pois, o

objetivo real desse poder é fazer com que sejam usadas as forças desses corpos para torná-los obedientes e eficazes. Conforme Foucault exemplifica:

Segunda metade do século XVIII o soldado tornou-se algo que se fabrica: de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas: lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldado” (FOUCAULT, 1997, p. 131).

Com isso, evidencia-se que as transformações que ocorrem no corpo, a partir do momento em que eles começam a fazer parte de uma instituição disciplinar, são orientadas por certas normas estabelecidas pela mesma, passando a haver uma modificação extrema na sua forma de ser, no seu comportamento e no seu corpo. Sobremaneira, o que queremos enfatizar desse sistema articulado de poder é a forma como os corpos são dirigidos nesta maquinaria, deixando de exercer características espontâneas para logo em seguida admitir uma característica ou várias características artificiais, ou seja, a lógica do poder disciplinar é fazer com que seja aproveitado até o mínimo instante em prol das atividades desenvolvidas pela instituição a qual o corpo pertence. Ou seja, o indivíduo passa a ser movido direcionado e moldado de acordo com o poder que pouco a pouco vai dominando-o cada vez mais e deixando-o dócil e favorável a obediência.

Seguindo essa linha de pensamento, como é possível o corpo resistir a esta tecnologia de poder? Acreditando ser possível, no artigo intitulado: *Foucault, o pensador do presente* de Jorge Vasconcelos, encontrado no livro *Foucault hoje?* Deparamos-nos com o seguinte comentário [...] “O pensamento de Foucault, nesse sentido e sob essa perspectiva, é um pensamento notoriamente político. Uma política pensada como instauração de resistências às tecnologias do poder e aos modos de subjetivação os quais os indivíduos são tornados sujeitos em nosso tempo presente” (2007, p. 15).

Conclusão

Para concluir explicitemos de maneira sintética e apenas indicativa de que modo o poder disciplinar em Foucault pode fazer suas implicações nas suas devidas instituições e como o corpo poderá então vir a resistir as demandas desse poderio, dessa forma resumidamente, a disciplina possui alguns princípios que Foucault observa claramente sendo eles: um-a espacialização: lugar específico para cada singularidade. Dois- o controle minucioso da atividade: hora para estudar, hora para comer, etc. Três- a vigilância hierárquica: uma rede complexa de autoridade e treinamento. Quatro- sanção normalizadora: onde é feita uma análise contínua das condições de disciplinamento e seus possíveis desvios. Cinco- o exame que combina técnicas que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle que permite qualificar, classificar e punir.

Por assim dizer, um ato de poder implica uma ação de resistência. A noção de resistência corrobora com a própria relação de poder, se não houvesse resistência não existiriam as relações de poder. Porque tudo giraria em uma simples questão de obediência e submissão. O objetivo próprio do poder disciplinar é direcionar, coordenar os corpos das singularidades tendo em vista novos processos e conhecimento a sua disposição levando a terno o que não é visível. O resultado desse processo de controle nada mais é do que o sujeito assujeitado a normas e padrões de constituição de sua singularidade.

Por sua vez, na tentativa de dar uma ligeira resposta ao problema tratado no início desse trabalho, a resistência se dará a medida que for gerando novas formas de subjetividade. Produzindo, criando, inventando novos modos, novos estilos de vida, recusando a ser o que somos, ou fomos fabricados chamados a ser. Estar além das formas de vida empobrecidas e individualistas introduzidas pelas modernas técnicas e relações de poder ao qual somos amarrados e direcionados a esse fim que denota e denomina disciplina.

Observa-se também, que poder disciplinar e resistência estão conectados um ao outro em uma dinâmica de combate, pelo simples fato de a resistência ser uma maneira da reação ao ato do poder, ora a singularidade

envolvida em dada instituição disciplinar submetida às regras, as normas fixadas pelo poderio fica a mercê, tornando-se o que Foucault chama de dócil, útil e eficiente, a medida que se contrapõe a essas formas de poder mante-se em um feixe de resistência já que o próprio conceito de resistência se contrapõe as práticas de sujeição. Nesse sentido, já adentramos ao plano ético foucaultiano sendo trazida ao primeiro plano e passada a ser configurada pelas noções de cuidado de si e estética da existência que será discutida em outro possível trabalho.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. de Iraci D. Polet. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de ; VEIGA NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- CASTRO, Edgar. **Introdução a Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. de Martyins, Claudia Sant Ana. São Paulo: Brasiliense, 1988
- EIZIRIK, Marisa Faerman. **Michel Foucault: um pensador do presente**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. **Sur veiller et Punir**. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal 1979.
- _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Trad. de Eliza Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008
- _____. **As palavras e as coisas**. 8. ed. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- _____. **Historia da sexualidade I – a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- _____. **História da sexualidade II – o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

- _____. **História da sexualidade III – o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. **Resumo dos cursos do Collège de France.** Trad. de Andreia Daher. Consultoria Roberto machado. Rio de Janeiro: Jorge Zohar, 1997.
- _____. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau editora, 2002
- _____. **A hermenêutica do sujeito.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Nascimento da biopolítica.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Segurança, território, população: curso no Collège de France:** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980:** aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.
- _____. **O governo de si e dos outros.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- GROS, Frédéric (org). **A coragem da verdade.** São Paulo: Parábola editorial, 2004
- KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault.** São Paulo: Educ: Fapesp, 2011.
- MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **O espírito das leis.** 3. ed. Trad. de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- QUEIROZ, André ; CRUZ, Nina Velasco. **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.
- RAGO, Margereth ; NETO veigaafredos; GONDRA, JOSÉ G. **Para uma vida não fascista.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009..
- REVEL, Judith. **Foucault: Conceitos essenciais.** São Carlos: Claraluz, 2005.

Discurso e ação: o espaço da política

Dariohana Moreira Alencar¹

Introdução

Hannah Arendt elabora importantes contribuições para o pensamento político do século XX. Em sua obra 'A Condição Humana' (1958) lança mão sobre inquietações que marcaram seu século, refletindo com originalidade e possibilitando compreensão sobre o mundo que compartilhamos. Nessa perspectiva percorre pelo tema da Ação, onde julga ser propriamente político. Está de modo direto, relacionada ao agir em conjunto tendo como base a pluralidade humana e a liberdade.

Para Arendt o fio da tradição fora rompido definitivamente no evento totalitarismo. Evento esse que não pode ser compreendido a partir de padrões tradicionais de análise política. Tampouco, seus crimes puderam ser punidos pela estrutura moral sedimentada na civilização, pois se tratava de um acontecimento jamais visto na história. Com a ruptura da tradição Arendt tinha diante de si não apenas as dificuldades imposta ao pensamento, mas também a possibilidade de se pensar algo novo, fora dos padrões de pensamento que eram vivenciados na tradição, uma nova

1 Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Tema de pesquisa: Política e Pluralidade no pensamento de Hannah Arendt. E-mail: dariohana.alencar@gmail.com.

maneira de pensar a atividade política, que desse conta de contornar a novidade atordoante do século XX.

Uma das saídas apresentadas por Arendt e, certamente, uma das mais representativas de sua obra, se constrói pela retomada dos conceitos de ação e discurso, que passam a compor, de maneira central, a articulação impressa em *A condição humana* (1958). Ambos os conceitos seriam expressões precisas da pluralidade humana, reconhecida como característica indispensável à política, tendo essa pluralidade um aspecto duplo de igualdade e diferença.

Ação e discurso no espaço comum

A pluralidade perpassa as discussões de Arendt no que concerne à sua indagação pelo sentido da política. Segundo a pensadora, é somente na pluralidade, na multiplicidade dos homens, que podemos obter uma mediação entre o eu e o mundo. A pluralidade como uma marca decisiva para se alçar à condição política se vincula radicalmente ao espaço comum. Para a autora, seria justa mente a negação da pluralidade humana o retrato mais fiel da destruição da política, fato observado na ascensão dos regimes totalitários.

São os homens em sua diferença, em sua interação nos espaços comuns, que surgem como a real possibilidade do sentido plural da política, uma vez que, segundo Arendt, não somos iguais. Os homens que vivem em conjunto constituem uma abertura para uma diversidade de juízos, neste sentido a possibilidade de compreensão acerca da ação humana é também ampla e complexa. Arendt concebe que a ação só seria possível dentro de um espaço comum, um espaço que pudesse abrigar as diferenças.

A ação e o discurso é o meio pelo qual os homens distinguem-se deles mesmos, a forma pela qual aparecem uns para os outros. Esse aparecimento contrapõe uma mera existência corpórea, dependendo da iniciativa humana, que nenhum homem pode abster-se, pois isso que os diferencia dos outros animais, colocando em seu real caráter de ser humano.

A ação como um dos componentes fundamentais da condição humana, constitui a mais importante função na *vita activa*. Arendt compreende a *vita activa* como a atividade humana fragmentada em três partes, a saber: trabalho, *labore* e ação. O trabalho está ligado à necessidade da vida, é o que torna possível sua sobrevivência. O *labor* está relacionada ao mundanismo, a criação de um mundo artificial. A ação é a atividade que corresponde à pluralidade humana, propriamente política. Como afirma Campos:

De fato, a ação é a atividade política por excelência. Por ela, criam-se os organismos políticos como fito de proporcionarem aos novos habitantes da terra um lugar para serem recebidos. Nestes entido, a ação como que prevê estes novos seres; decerto, sem querer determiná-los, ela os prevê exatamente como novos homens, com a habilidade de criarem coisas novas. É assim que a ação torna-se uma atividade que pressupõe a alteridade e a possibilidade iminente do novo (2010, p. 4).

Os homens poderiam viver sem trabalhar ou acrescentar por meio da fabricação, algum objeto útil, mas em nenhum caso, poderiam abnegar da ação e o discurso, ao contrário “deixa de ser uma vida humana” (ARENDR, 2010, p. 221). A presença humana, se daria no agir e no falar de uma maneira muito mais nítida do que na manutenção da vida biológica e do que na fabricação de utensílios para o mundo.

É através da palavra e dos atos que nos inserimos ao mundo, como singularidades, como expressão singular da vida humana. Por meio da convivência nos estimulamos a agir. Compreendamos agir como tomar iniciativa, iniciar, no entanto, isso não nos é força da mente, pois já desenvolvemos essa condição desde o nascimento. O homem representa, a luz do pensamento de Arendt, o princípio próprio do começar, está presente em sua natureza e com seu nascimento surge o princípio da liberdade.

A liberdade, assim como a pluralidade são elementos centrais da ação, representada pelo nascimento de cada homem, ao nascer, ela apresenta a singularidade do novo, manifestando sua condição de ser único, e como ser

único é que se pode afirmar, que antes dele, não havia ninguém. A ação é representada pelo nascimento, revelada na condição humana da natalidade e o discurso representa a distinção na condição da pluralidade. Daí a condição própria do ser humano de viver como um ser único e distinto entre iguais.

Ação e discurso devem e estão intimamente relacionadas, pois a revelação de alguém se dá pelos seus feitos e palavras. Ao falarem, os homens aparecem ao mundo, se revelando e aceitando o outro. Separando a ação do discurso, a ação perderia seu aspecto revelador:

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humana menterevela da pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDDT, 2010, p. 223)

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são (ARENDDT, 2010, p. 224). É apresentado ao mundo sua atividade singular e única. Essa condição de revelar-se, se apresenta no convívio com os outros, no estar junto. A ação só manifesta esse caráter de revelação por meio do agente, sem ele a ação torna-se um feito como qualquer outro, como por exemplo, no caso da fabricação, que seu único fim é produzir um objeto. A ação deve ligar-se ao discurso, pois é através da linguagem, da fala, que temos a possibilidade de articular o sentido de nossas ações, como também o discurso deve ligar-se a ação como forma de legitimar a fala do orador.

Nas nossas relações, como diz Arendt, quando tentamos descobrir quem alguém é, nos equivocamos em nossa expressão e de forma muito própria nosso vocabulário nos coloca equivocadamente a dizer “o que esse alguém é” e com isso, nos emaranhamos em qualidades partilhadas com outros que são semelhantes e descrevendo características. Com isso, enfatiza-se que nessa necessidade de descrição, de qualidade e semelhanças, deixamos fugir

a unicidade específica do homem. Isso revela uma impossibilidade filosófica de defini-lo, por isso as definições recaem sobre “o que” revelando as possíveis semelhanças entre ele e não sobre o “quem” que seria uma diferença específica. Essa dificuldade tornaria complicada solidificar em palavras a “essência viva da pessoa”, parte daí a necessidade de que ação e discurso estejam relacionados, para que possam mutuamente revelar o agente.

Os homens vivem juntos no mundo, transpassando por eles a ação e o discurso, conservando sua capacidade de revelar o agente e seus conteúdos objetivos num mundo que se interpõe fisicamente entre ele e do qual decorrem seus interesses específicos e mundanos, sendo capaz de relacionar as pessoas e mantê-las juntas. Os homens se entrelaçam por um espaço físico e mundano e ao mesmo tempo por um espaço diferente, que não é sensível, resultado do agir e falar, a essa relação dos homens com esses espaços Arendt chama de teia de relações humanas. Reconheçamos que essa relação é tão vinculada ao mundo objetivo, quanto o discurso é de alguém que fala. “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2010, p. 230). O discurso revela o “quem” e a ação estabelece um novo início, e isso só acontece numa teia de relação já existente, iniciando um processo que emerge a singular história de um recém-chegado, que afeta também de forma singular aqueles que o recebem.

A ação, diferente da fabricação não acontece no isolamento. É crucial que existam outros, assim como a fabricação precisa da natureza para dispor do seu material e de um mundo, onde se coloca o produto depois que termina de fazer. A ação e o discurso são rodeados por atos e palavras de homens que estão em permanente contato com ela. Para Arendt a superstição de que os homens podem viver sozinhos não transmite nenhum sentido, ou entre as possibilidades, estaria a total desesperança de toda a ação política, aliada a esperança ilusória de dar ao homem um tratamento que é dado a outros materiais. O indivíduo perde toda sua força e seu valor ao se romper com a ação, seja essa intelectual ou material. Quando os homens deixam de angariar o auxílio e o agir em conjunto, este se depara necessariamente como fracasso.

Conclusão

O que Arendt revelou para nós sobre os homens foi seguramente colocado por ela em sua abordagem sobre a condição humana. Em sua reflexão, a autora é precisa sobre a condição do homem, de não existir uma natureza humana que possa exprimir sua essência. O que de fato existe é a condição humana que foi dada aos homens para viver na terra. Condição essa que, segundo Arendt, não era limitada apenas a terra, como determinismo, já que os homens, no plural, são construtores de mundo e sempre vivem em um mundo criado por homens. Pois, isso é permitido por que os homens são seres condicionados por tudo que existe ao seu redor ou pelo que ele mesmo produz. E essa condição de condicionante do homem irrompe-se no fenômeno das atividades que desenvolvidas, tal como trabalho, obra e ação. Dentre elas, ação exerce função primordial, por se ligar tão diretamente às relações dos homens e por ser característica fundamental da política.

É portanto indispensável a condição humana da ação e do discurso diante do homem como ator e integrante do espaço comum compartilhado por todos que participam da mesma condição de igualdade e diferença, pois sem a igualdade não poderiam compreender uns aos outros e se não fossem distintos não precisariam da ação e do discurso para se fazerem entender.

Referências

- ARENDDT, Hannah, **A condição humana**. 11. ed. Trad. de Roberto Raposo. Rev. de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A “vita activa” em Hannah Arendt**. Cuiabá: [s.n], 2010.
- DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação e pensamento em Hannah Arendt. *In: Filosofia do direito e o tempo*. Juiz de Fora: Editar, 2011, p. 25-30.
- SILVA, Ivonei Freitas. **Arendt: ação, discurso e esfera Pública**. Santa Maria: [s.n], 2009.

Mundos possíveis: contingência e criação

Edgar da Rocha Marques¹

O presente artigo possui uma natureza fundamentalmente exegética. O principal objetivo que se persegue aqui é o de explicitar as razões de ordem conceitual que justificam a introdução, por parte de Leibniz, em seu sistema filosófico, da noção de mundos possíveis. A explicitação dessas razões envolve essencialmente um desvelamento dos vínculos nocionais que conectam essa concepção a outras concepções igualmente sustentadas por Leibniz em sua metafísica. O que busco é, assim, trazer à luz a arquitetônica estrutural do pensamento leibniziano no que diz respeito à presença nele da noção de mundos possíveis. Concentrar-me-ei basicamente no texto da *Monadologia*, lançando mão ocasionalmente, contudo, de outros textos pertencentes a esse período da maturidade de Leibniz.

A hipótese principal da qual parto no presente trabalho consiste na ideia de que Leibniz introduz a noção de mundos possíveis nos parágrafos 53, 54 e 55 da *Monadologia* com a finalidade de formular uma resposta a dois problemas distintos um do outro, mas que, não obstante, se encontram ineludivelmente entrelaçados entre si. Por um lado, o recurso a essa noção permite a Leibniz elucidar a possibilidade e natureza das verdades de fato ou contingentes, ainda que, em aparente paradoxo, ele aceite a tese determinista de que tudo o que ocorre no mundo ocorre inexoravelmente

1 Professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/CNPq – e-mail: edgarm@terra.com.br

e adote a concepção de verdade segundo a qual em toda proposição verdadeira o conceito do predicado está contido no conceito do sujeito. Por outro lado, o apelo à ideia de mundos possíveis fornece a Leibniz os instrumentos conceituais e doutrinários necessários para justificar moralmente a ação divina de criação deste mundo em que vivemos, em que pesem todos os males e imperfeições com os quais nos deparamos nele. A primeira seção deste artigo será devotada à determinação do papel que o conceito de mundos possíveis desempenha na formulação da solução leibniziana para o problema da contingência. Na segunda seção ocupar-me-ei com a resposta que Leibniz formula para o problema da compatibilização entre o reconhecimento da existência do mal no mundo e a afirmação de que ele foi criado por um ser onisciente, onipotente e sumamente bondoso.

I

No parágrafo 33 da *Monadologia*, após ter apresentado nos parágrafos imediatamente precedentes os dois grandes princípios – a saber, o Princípio de Contradição e o Princípio de Razão Suficiente – sobre cuja base se assentam, segundo ele, todos os nossos raciocínios, Leibniz introduz uma distinção entre dois tipos de verdade: as verdades de razão e as de fato. A principal característica constitutiva das verdades de razão consiste em serem elas necessárias, de tal forma que não seria possível negá-las sem incorrer em contradição. Já as verdades de fato são aquelas cuja negação é possível, isto é, que podem ser negadas sem que uma proposição contraditória seja gerada.

Através dessa distinção entre dois tipos de verdade, Leibniz contrapõe-se, ao mesmo tempo, tanto à concepção necessitarista de Espinosa, de acordo com a qual não haveria, em sentido estrito, verdades contingentes, sendo, portanto, necessárias todas as verdades, quanto à doutrina voluntarista cartesiana relativa às verdades eternas, segundo a qual essas verdades estariam submetidas ao arbítrio divino, de tal forma que poderíamos dizer que as verdades que tomamos como necessárias poderiam ser falsas desde que Deus assim o tivesse desejado. As verdades necessárias seriam, então,

conforme a doutrina cartesiana da livre criação das verdades eternas, contingentemente necessárias, e não necessariamente necessárias.

O ponto nevrálgico dessa discussão reside aqui, creio, no modo como é pensada a dependência das criaturas em relação a Deus. Para Leibniz, assim como para Descartes e para Espinosa, tanto as existências quanto as essências dependem, para serem, diretamente de Deus, isto é, nada é efetivamente existente ou meramente possível sem que seu ser repouse em Deus. Leibniz se distancia, contudo, de ambos os filósofos ao considerar que essa dependência pode se dar em relação a dois aspectos distintos da natureza divina: o entendimento e a vontade. Assim, não basta que se diga de maneira não qualificada que algo – uma verdade, uma essência, um modo ou uma substância – depende de Deus para ser, mas sim deve-se complementar essa afirmação indicando com exatidão se essa dependência é relativa ao entendimento divino ou à vontade divina.

Contrariamente a Descartes, Leibniz sustenta que as verdades de razão dependem unicamente do entendimento de Deus para serem, possuindo, dessa maneira, por fundamento tão-somente o Princípio de Contradição. Sendo assim, não faz sentido, nos quadros da metafísica leibniziana, levar a sério a possibilidade de que Deus pudesse ter escolhido outras verdades eternas em lugar daquelas que reconhecemos através do emprego desse princípio. Ao considerar que as verdades eternas estão submetidas à vontade divina, e não apenas ao Seu entendimento, Descartes está de fato as tomando como produto de uma escolha da parte de Deus, isto é, como sendo algo que Deus escolhe ser ou, dito de outra maneira, escolhe criar. Leibniz, ao contrário, assevera que tais verdades não consistem em criaturas que Deus, mobilizando sua vontade, escolhe livremente fazer existir, mas consistem sim em co-constituintes do entendimento divino, de tal forma que o reconhecimento dessas verdades equivale a uma contemplação do entendimento infinito por parte dos entendimentos finitos.

Enquanto o voluntarismo cartesiano implica, em certa medida, tomar como contingentes todas as verdades, inclusive as eternas, incorre Espinosa, aos olhos de Leibniz, em um erro diametralmente oposto ao de Descartes: o de considerar necessárias todas as verdades, inclusive as de fato. Leibniz

pensa escapar desse “abismo do necessitarismo” exatamente através do apelo à diferenciação entre a dependência do entendimento divino, característica das verdades eternas, e a dependência da vontade divina, própria das verdades de fato. Essas últimas são contingentes por dependerem de um livre e contingente ato da vontade de Deus concernente à criação do mundo ao qual pertencem os estados de coisas cuja subsistência as torna verdadeiras. A contingência do ato divino de criação do mundo, sobre a qual se assenta a contingência das verdades de fato, depende, por sua vez, da subsistência de alternativas ao mundo realmente criado, pois se não houvesse opções à criação deste mundo em que nos encontramos não faria sentido considerar contingente o ato divino de o criar, pois não haveria, em sentido estrito, nenhuma opção para Deus senão fazer com que este nosso mundo viesse a existir.

A ideia de possíveis que não vieram nem nunca virão a existir, permanecendo como puras possibilidades, é, dessa maneira, imprescindível para a fundamentação da contingência no interior da metafísica leibniziana. Leibniz pode lançar mão dessa noção de meros possíveis na medida em que ele identifica o intelecto divino como sendo a fonte das possibilidades e a vontade divina como a fonte das existências, o que faz com que proposições concernentes ao que existe – quer dizer, as verdades de fato – tenham dentre as suas condições de verdade a realização de um ato da vontade divina, a saber, a criação do mundocorrespondente. Esse ato de criação é contingente, pois o intelecto divino apresenta à vontade divina infinitos mundos possíveis cuja existência não seria em si contraditória, cabendo à vontade a escolha de um deles para existir. Alguns conceitos precisam, contudo, ainda ser clarificados para que possamos realmente compreender o alcance e o sentido dessa doutrina leibniziana da criação. O primeiro deles é o conceito mesmo de mundo possível.

Nos parágrafos iniciais da *Monadologia*, Leibniz caracteriza as mônadas como sendo substâncias simples – vale dizer: inextensas e indivisíveis – que não podem ser formadas por processos naturais de combinação nem desaparecer por nenhum processo natural de decomposição. Elas somente podem surgir por criação e perecer por aniquilação divinas. Além

de simples, as mônadas são ativas, possuindo uma lei interna de desenvolvimento que determina todas as suas modificações no tempo. Em função dessa autodeterminação absoluta, elas não entretêm entre si nenhum tipo de relação que pudesse fazer com que as modificações de uma mônada tivessem sua origem ou razão em outra mônada, o que exclui, obviamente, a possibilidade de interação causal real entre elas. Leibniz sublinha essa ideia ao dizer metaforicamente que as mônadas são sem janelas e que para cada mônada é, em certa medida, como se somente existissem ela e Deus.

Em função desse isolamento causal das mônadas poder-se-ia pensar que estaria no poder de Deus criar todas as mônadas possíveis, uma vez que elas, em sentido estrito, não interagem umas com as outras, não havendo *prima facie* nada que pudesse impedir, portanto, que elas fossem ser todas conjuntamente criadas. A aceitação dessa tese levaria Leibniz, contudo, a adotar uma concepção necessitarista, pois, então, todo o possível existiria, não fazendo sentido falar de possíveis não-existentes, dado que, de acordo com a filosofia leibniziana, todo possível tende a existir, desde que nada obstaculize sua rota para a existência. Assim, deve haver na metafísica de Leibniz mecanismos conceituais que excluam a possibilidade de que Deus crie todas as mônadas possíveis, salvaguardando, dessa maneira, a contingência da criação.

A restrição fundamental que exclui a possibilidade de criação por Deus de todas as mônadas possíveis pode ser encontrada na doutrina da inter-expressividade mútua das mônadas. Para Leibniz, os estados internos representacionais – isto é, as percepções – de uma determinada mônada têm de expressar todos os estados internos representacionais de todas as outras mônadas. Na medida em que os conteúdos intensionais dessas percepções consistem em representações de um mundo fenomenal habitado por corpos que interagem causalmente uns com os outros, essa inter-expressão entre diferentes mônadas somente é possível caso os conteúdos intensionais de suas percepções sejam mutuamente compatíveis, isto é, caso suas diferenças de conteúdo possam ser compreendidas como meras diferenças de perspectiva ou de ponto de vista em relação a uma mesma totalidade fenomênica corporal. Isso significa que a inter-expressão entre os conteúdos intensionais

das percepções de, digamos, duas mônadas distintas exige que esses conteúdos possam ser integrados em uma representação sinóptica mais abrangente que interprete as diferenças que constatamos entre as representações de uma e de outra mônada como espelhando simplesmente a assunção de perspectivas ou pontos de vista distintos relativamente a um mesmo todo. Isso corresponderia, em traços largos e grosseiros, ao que acontece, por exemplo, com duas pessoas que, ocupando posições distintas em uma mesma sala, descrevem a disposição dos móveis nesse ambiente cada uma a partir do ponto de vista próprio a ela. As diferenças de suas descrições deixam-se acomodar facilmente em uma descrição mais ampla que contemple as informações representacionais derivadas de ambas as perspectivas. Podemos nos deparar, contudo, com descrições de tal modo discrepantes umas das outras que sejamos forçados a considerar que estamos diante não de duas perspectivas distintas acerca de uma mesma totalidade fenomênica, mas sim diante de descrições que remetem a totalidades distintas, isto é, diante de descrições que não descrevem os mesmos conjuntos de fenômenos.

Quando as percepções de diferentes mônadas constituem, ao serem tomadas em conjunto, por incorporarem distintas perspectivas, uma representação mais complexa de uma mesma realidade fenomênica, Leibniz considera, então, que a existência de qualquer uma dessas mônadas é compatível com a existência das outras, isto é, que podem existir conjuntamente as mônadas cujas percepções são de tal modo acomodáveis umas às outras que seus conteúdos representacionais podem ser compreendidos como se referindo a um mesmo campo de fenômenos. Quando tal não se dá, as mônadas em questão não podem ser conjuntamente criadas, constituindo a existência de umas em um empecilho para a existência das outras. As mônadas que podem ser conjuntamente criadas são, na linguagem de Leibniz, possíveis, enquanto que as que não o podem são batizadas por ele de impossíveis.

Nem todas as mônadas possíveis podem ser, portanto, criadas por Deus, uma vez que algumas impedem-se mutuamente de existir. Em função da impossibilidade de certas mônadas em si mesmas possíveis existirem conjuntamente, a criação divina constitui-se, então, em uma escolha que

envolve forçosamente a passagem de certas mônadas à existência enquanto outras permanecem obrigatoriamente como simplesmente possíveis, nunca vindo a existir de fato.

A noção de impossibilidade desempenha, então, um papel chave na fundamentação leibniziana da contingência, na medida em que ela fornece uma base para a sustentação da tese de que há possíveis que nunca foram, não são nem jamais serão, permitindo a Leibniz um recuo providencial das bordas do abismo do necessitarismoespinosista. Por serem alguns dos possíveis mutuamente incompatíveis, queda excluída antes de mais nada, em função de sua natureza contraditória, a alternativa de que todos os possíveis sejam criados por Deus. Resta a Ele a opção de escolher, dentre os conjuntos formados por possíveis mutuamente compatíveis, aquele conjunto que mais agrada à Sua vontade, isto é, o mundo possível cuja existência se acomode melhor com a Sua própria existência.

É importante ressaltar que, para Leibniz, não é qualquer conjunto de substâncias compostíveis que pode ser dito constituir um mundo possível. De acordo com sua doutrina, um mundo possível consiste em um conjunto maximal de compostíveis. Isso significa que tudo aquilo que for compostível com os elementos que compõem um determinado mundo possível será também parte integrante desse mundo, estando, por uma questão de princípio, excluída de antemão possibilidade da coexistência de diferentes mundos possíveis. Mundos possíveis são, assim, mutuamente impossíveis, implicando a existência de um deles a não-existência de todos os outros.

Um outro aspecto relevante a ser sublinhado refere-se às consequências da tese da interexpressibilidade das mônadas no que diz respeito à teoria dos mundos possíveis. Na medida em que as percepções de cada mônada expressam tudo o que ocorre com o corpo ao qual ela está ligada, expressando, com isso, todos os fenômenos relativos aos corpos aos quais estão ligadas todas as outras mônadas, uma mônada não pode habitar senão um único mundo possível, sendo, portanto, impossível com todas as mônadas que pertencem a outros mundos. Isso implica uma recusa da ideia de que possa haver algum tipo de identidade transmundana, isto é, da ideia de que uma determinada substância possa ser concebida como habitante de

mais de um mundo possível, pois então suas percepções teriam de carregar conteúdos representacionais contraditórios entre si.

A recusa de uma identidade transmundana se deixa fundamentar também através do apelo à concepção, cara a Leibniz, de que a individuação de uma determinada substância é dada pelo conjunto completo de todas as suas determinações, havendo, no entendimento divino, uma noção completa para cada substância possível. Assim, de acordo com Leibniz, quando pensamos em um determinado indivíduo e o concebemos com propriedades distintas daquelas que ele efetivamente possui, nós, na verdade, não pensamos nesse mesmo indivíduo como sendo ligeiramente diferente do indivíduo que ele é, mas sim pensamos em um outro indivíduo, assemelhado a este indivíduo sob vários aspectos, mas numericamente dele distinto. Dessa maneira, quando afirmamos, por exemplo, que César poderia não ter atravessado o Rubicão, e, concebendo a modalidade dessa proposição através do recurso à noção de mundos possíveis, dizemos que há um mundo possível no qual César não atravessa o Rubicão, passamos, em sentido estrito, a falar não mais de César ele mesmo, mas sim de alguém semelhante a ele sob vários pontos de vista, mas que não é numericamente idêntico a ele, sendo, portanto, um outro indivíduo.

II

Dado que, como vimos acima, não há, nos quadros da metafísica leibniziana, uma passagem meramente lógica e diretada simples possibilidade ao efetivo existir, uma vez que nem todos os possíveis podem existir conjuntamente, parece claro que as verdades que envolvem existência não podem ser de mesma natureza que as verdades de razão. Enquanto estas dependem unicamente do entendimento divino, cujo princípio-mor regulador é o princípio de contradição, a justificação daquelas envolverão apelo a razões que sustentem a existência de determinados conjuntos maximais de mônadas – e, conseqüentemente, do campo fenomênico a elas associado – em detrimento de outros conjuntos igualmente possíveis em si mesmos

em função de sua consistência lógica interna. Se todas as mônadas possíveis são internamente consistentes, então as razões a serem fornecidas para a justificação da existência de um determinado mundo possível em detrimento de todos os outros devem ter por base um princípio distinto do Princípio de Contradição. É nesse contexto que Leibniz recorre ao Princípio de Razão Suficiente.

Em sua formulação mais literal esse princípio simplesmente reza que nenhum fato pode ser existente nem nenhuma proposição ser verdadeira sem que haja uma razão para que isso seja assim, e não de um outro modo. De acordo com esse princípio, então, nada pode ser, incluindo aqui fatos e verdades, sem que haja uma razão que justifique que esse algo seja. Trata-se, em outras palavras, da recusa, por princípio, da pura gratuidade, tanto no plano das existências quanto no plano das verdades. Dizer que há sempre uma razão suficiente para que algo seja significa simplesmente recusar que haja algo cuja ocorrência seja gratuita, quer dizer, que seja absolutamente desprovida de razões que justifiquem seu vir a ser. Essa recusa da pura gratuidade não é, por sua vez, na metafísica de Leibniz, gratuita e caprichosa, senão que decorre diretamente do reconhecimento da existência necessária de Deus. É porque tudo depende de Deus para existir e porque nada em Deus é gratuito que sempre há razões para todas as verdades e para todos os fatos.

Como vimos mais acima, um dos insights fundamentais de Leibniz, que faz com que ele possa evitar tanto o voluntarismo cartesiano quanto o necessitarismo espinosista, consiste na ideia de que há duas maneiras distintas pelas quais algo pode depender de Deus. Essa dependência pode ser unicamente do entendimento divino ou envolver também a vontade divina.

As verdades necessárias e eternas dependem exclusivamente do entendimento divino, sendo, dessa maneira, a vigência do Princípio de Contradição suficiente para que elas sejam. Tais verdades valem em todos mundos possíveis, independentemente de qualquer referência à criação divina e, portanto, àquilo que efetivamente existe. Para ser mais preciso, ainda que Deus tivesse optado por nada criar, elas não seriam abaladas em sua validade, pois elas são, em certo sentido, co-constitutivas do entendimento divino.

Em relação a fatos e a verdades concernentes a eles, como, por exemplo, o de que César atravessou o Rubicão, há dois níveis ou planos em que podemos situar essas razões que devem sustentar seu vir a ser. Em um plano mais geral, deve haver uma razão para que algo seja em vez de simplesmente não haver nada, dado que nada é exigido para que nada haja, uma vez que, conforme o que o próprio Leibniz o afirma no parágrafo 7 dos *Princípios da Natureza e da Graça Fundados na Razão*, “o nada é mais simples e mais fácil do que alguma coisa”. Em segundo lugar, caso haja alternativas mutuamente excludentes que podem igualmente vir a existir, deve haver razões para que uma determinada coisa venha a existir em detrimento da existência de uma outra igualmente possível.

Como Deus possui perfeição metafísica em grau supremo, nada Lhe falta, de forma que o mundo não é criado por Ele para suprir alguma carência Sua. Por ser o único ente metafisicamente perfeito somente Deus existe necessariamente, não implicando, então, a Sua existência a existência de um mundo por ele criado. Quer dizer, da existência de Deus não se segue lógica e diretamente a existência de um mundo, não havendo, assim, nenhuma contradição ou inconsistência na ideia da não criação do mundo por parte de Deus. Em outras palavras, Deus não tem de necessariamente criar um mundo, consistindo a criação, pelo contrário, em uma ação que Ele livremente – e, portanto, contingentemente – escolhe realizar. É em função de Sua infinita bondade que Ele opta pela criação do mundo, quando poderia simplesmente nada ter criado. Existe, então, o mundo em lugar do nada tão somente porque Deus de maneira bondosa assim o quis.

Isso não responde, contudo, à indagação – vocalizada por Leibniz no parágrafo 53 da *Monadologia* – acerca das razões que fazem com que este mundo exista em vez de outros mundos que também são internamente consistentes e logicamente possíveis. Uma vez que há no entendimento divino ideias correspondentes a infinitos mundos possíveis e que, em função do caráter maximal de cada um deles e da impossibilidade que vigora entre substâncias pertencentes a mundos possíveis distintos, somente um deles pode ser criado, tem de haver uma razão que justifique a escolha de Deus de criar um determinado mundo em detrimento de todos os outros.

No parágrafo 54, Leibniz afirma que a razão para que seja atualizado um certo mundo possível está relacionada aos graus de perfeição respectivamente inerentes a cada um dos mundos possíveis presentes na mente divina, possuindo cada mundo uma pretensão à existência proporcional à perfeição que ele contém. Essa ideia de pretensão à existência não deve ser compreendida, contudo, como se Leibniz estivesse fazendo referência a uma espécie de potência de existir que seria inerente a cada um desses mundos possíveis em grau adequado à sua perfeição, passando como que automaticamente à existência aquele mundo que, em função de possuir um mais elevado grau de perfeição, possuísse uma maior potência de existir do que aquela presente em seus concorrentes. O grau de perfeição ínsito a cada um dos mundos consiste na razão para que Deus escolha dentre os infinitos mundos possíveis um determinado mundo para criar, de maneira que esse discurso acerca de uma tendência a existir deve ser compreendido simplesmente como dizendo respeito a uma tendência a ser escolhido por Deus para existir, e não como uma potência a existir que seria própria a cada mundo possível. Esse ponto é importante, pois a interpretação da pretensão à existência como uma potência de existir intrínseca aos possíveis pode induzir ao equívoco de se tomar a passagem à existência como mero resultado de uma espécie de concorrência entre os mundos possíveis na qual passasse existir o mais perfeito dentre eles, como se a vontade divina não desempenhasse nenhum papel na criação.

Os infinitos mundos possíveis deixam-se, então, hierarquizar em função do grau de perfeição que cada um deles respectivamente possui. Assim, ao conceber um determinado mundo, Deus toma consciência não apenas das substâncias e dos fenômenos que o constituem, mas também de quão perfeito esse mundo é. A perfeição, no que diz respeito aos mundos possíveis, envolve basicamente uma relação entre simplicidade e fecundidade, sendo tão mais perfeito um mundo quanto mais simples forem as leis que o formam e quanto mais fecundas forem essas leis no que concerne à geração de fenômenos a partir delas. Um mundo que tenha leis mais simples e que apresente uma riqueza maior de tipos de fenômenos que um outro mundo será, conseqüentemente, mais perfeito do que este último.

No parágrafo 55 Leibniz afirma que a criação do mundo se dá através de uma colaboração entre a sabedoria, a bondade e a onipotência divinas. Deus contempla, em seu entendimento, de um só golpe, os infinitos mundos possíveis, sabendo imediatamente qual deles é o mais perfeito. Sua sabedoria coloca, assim, diante de sua vontade esses diferentes mundos hierarquicamente ordenados em função de seu grau de perfeição. Ao considerar esses mundos, Deus, a partir de sua suma bondade, escolhe criar o mais perfeito deles, o que se traduz imediatamente na passagem do mais perfeito dos mundos possíveis da possibilidade à existência, pois, por ser dotado de poder infinito, Deus faz com que exista o que ele quer que exista.

Há, então, uma razão suficiente para a existência deste nosso mundo em vez de um outro mundo qualquer. Uma vez que este mundo não existe necessariamente, ele tem de ter sido criado pelo ente supremo, cuja existência é necessária. Mas se é assim, então ele tem de consistir no mais perfeito dos mundos possíveis, pois Deus, por ser infinitamente bondoso, escolhe criar o mundo com o maior grau de perfeição dentre todos os mundos possíveis.

Referências

- ADAMS, R. Leibniz's theories of contingency. *In*: WOOLHOUSE, R.S. (ed.). **Gottfried Wilhelm Leibniz: critical assessments**. London and New York: Routledge, 1993, v. 1, p. 128-173.
- EVERS, Dirk. Gottes Wahl der besten aller möglichen Welten (§§ 46, 53-55, 58 f.). *In*: BUSCHE, H. (hrsg.). **Monadologie**. Berlin: Akademie Verlag, 2009, p. 129-144.
- ISHIGURO, H. **Leibniz's philosophy of logic and language**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. Contingent truths and possible worlds. *In*: **Leibniz: metaphysics and philosophy of science**. Oxford: Ed. R. Woolhouse, 1981, p. 64-76.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica e outros textos**. Trad. de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- _____. **Die philosophischen Schriften**, 7 Bände. Herausgegeben von C. I. Gerhardt. Olms: Hildesheim, 1962.
- _____. **Ensaio de teodiceia**. Trad. de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- _____. **Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie**, 2 Bände, herausgegeben von Ernst Cassirer und übersetzt von A. Buchenau. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966.
- MATES, B., *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- MONDADORI, F. Leibniz and the doctrine of inter-world identity. **Studia Leibnitiana**, v. 7, p. 22-57, 1975.
- RESCHER, N. Leibniz on intermonadic relations. In: RESCHER, N. **On Leibniz**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, p. 698-91.
- RESCHER, N. Leibniz on possible worlds. **Studia Leibnitiana**, Bd. XXVIII/2, p. 129-162, 1996.
- SAVILLE, A. **Leibniz and the monadology**. London: Routledge, 2000.

Leo Strauss e o conflito entre Jerusalém e Atenas

Elvis de Oliveira Mendes¹

Introdução

A relação entre razão e revelação é indubitavelmente um dos temas mais instigantes da história da filosofia. Por ser assim, os filósofos fundamentais, ou melhor, os filósofos que tratam de temas fundamentais da tradição filosófica, em considerável medida sempre despenderam grande esforço intelectual afim de refletir mais adequadamente acerca de tal tema, devido à sua flagrante e inegável importância. Pode-se dizer que com o filósofo político teuto americano Leo Strauss isto não é diferente. De fato, em sua obra *Studies in Platonic Political Philosophy*, Strauss dedica um capítulo intitulado “Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections”² para refletir com grande rigor filosófico sobre a relação entre razão e revelação e é precisamente este tema abordado por Strauss neste capítulo que será analisado no presente ensaio.

Ora, ao nos debruçarmos sobre este tema, percebemos o seu caráter eminentemente problemático, coisa que Strauss pretende nos mostrar já no princípio de sua análise, ao chamar a atenção para nossa relação complexa com o passado e para a forma curiosa e inquieta como nos postamos

1 Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: elvis.oliver@live.com Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ).

2 STRAUSS, L. Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections. **Studies in Platonic Political Philosophy**, University of Chicago Press 1983 USA, p. 147-173.

dianteda imensa variedade de culturas e códigos morais desvelados pela história. Neste sentido, o argumento de que a realidade presente é resultante quase sempre dos acontecimentos do passado é de fato difícil de ser batido, ou, talvez raríssimos são os indivíduos que tentariam refuta-lo. Por ser assim, estamos também quase sempre dispostos a direcionar nosso olhar para trás e a concentrar nossos esforços para entender as experiências do passado como forma de tentar compreender o presente com um pouco mais de “segurança”. Para Strauss, dentre essas experiências do passado, “as mais amplas e profundas, tanto quanto nós homens ocidentais somos concernidos, são indicadas pelos nomes de duas cidades: Jerusalém e Atenas”³. O filósofo afirma de forma ainda mais enfática que “a fim de entendermos a nós mesmos e iluminar nosso caminho desgovernado para o futuro, nós devemos entender Jerusalém e Atenas”.⁴ Porém, Strauss alerta para o risco deste estudo do passado se tornar um mero estudo científico, orientado pelos princípios da neutralidade e imparcialidade acadêmicas. Para ele, tal postura reduziria o legado intelectual e espiritual dessas duas cidades antigas a uma mera catalogação de dados históricos.

De fato, Strauss exerce fortes críticas à forma e aos métodos usados pelos chamados “cientistas da cultura”. Neste sentido, para ele, tais cientistas, ao tornarem a cultura um objeto de estudo como outro qualquer, dissecávela partir dos métodos objetivos e axiologicamente neutros das ciências naturais (positivismo), cometem uma grave redução do que é o fenômeno da cultura de um povo e do que a mesma de fato representa. Como esclarece Strauss, “o cientista que estuda as culturas as contempla como objetos; como cientista, ele se coloca fora de todas as culturas; ele não tem preferência por qualquer uma delas; diante de seus olhos, todas elas são de igual valor; ele não é apenas imparcial, mas objetivo”⁵. Tal postura, característica da ciência moderna, segundo o filósofo, é equivocada, e por se configurar desta maneira compromete negativamente a análise das culturas.

3 *Ibid.*, p. 147.

4 *Ibid.*, p. 147.

5 *Ibid.*, p. 148.

Strauss considera que essa abordagem científica foi questionada inúmeras vezes e que “o homem que iniciou tal questionamento foi Nietzsche”⁶.

Com efeito, para Strauss, Nietzsche é o filósofo que inaugura uma reflexão mais expressiva e aguda, direcionada aos problemas das culturas e de sua relatividade. Neste sentido, Strauss observa que o filósofo alemão em sua célebre obra *Assim falou Zaratustra*, na passagem “Das mil metas e uma só meta”, relata justamente as viagens do profeta persa e como nestas viagens o profeta conheceu muitos países e muitas culturas, e “assim descobriu o bem o e mal de cada povo”⁷. Dessa forma, Nietzsche, por meio da figura de seu Zaratustra andarilho, que se depara com várias culturas e com os mais distintos códigos morais, pretende revelar o caráter problemático do perspectivismo⁸. De fato, é o que propõe explicitamente o próprio Zaratustra na obra, ao afirmar que “muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio”⁹. Isso significa que Nietzsche, ao ver de Strauss, parece querer nos mostrar que todo povo vive sob “uma tábua de valores”¹⁰ e que se isso não é satisfatório, é, no entanto, necessário, de forma que cada povo viverá a partir de crenças e tradições diferentes de acordo com suas necessidades, o que nos coloca diante do relativismo moral¹¹. No entanto, não me estenderei mais neste assunto já que ele não é nosso objetivo precípuo.

6 Para Strauss, Nietzsche é o primeiro filósofo que tenta pensar diretamente a problemática que rodeia o estudo da cultura.

7 NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 57.

8 Conceito presente no pensamento nietzschiano, que está ligado à total ausência de sentido dos valores e das verdades morais. Neste contexto, o perspectivismo desvela o caráter antropomórfico de todas as crenças e tradições. Portanto, é a descoberta de que todos os valores e verdades morais (o bem e o mal, o certo e o errado etc.), são unicamente construções humanas e por serem unicamente construções humanas, são temporais e só alcançam um determinado grupo de pessoas, e por ser desta forma, são perecíveis e suscetíveis de questionamento e negação por outrem.

9 *Ibid.*, p. 57.

10 *Ibid.*, p. 57.

11 O relativismo moral, na ótica de Strauss, não se trata de um relativismo pueril e inócuo, como é comumente interpretado pelas leituras mais apressadas e menos atentas sobre o relativismo. Nesse sentido, para Strauss, se trata de um relativismo fundamental e revelador de toda falta de sentido da vida e, portanto, da necessidade da criação de sentido e

Sendo assim, para evitar que este estudo se torne algo tacanho e pueril, Strauss pretende analisar os elementos culturais desenvolvidos pelas duas civilizações milenares citadas bem no início desta abordagem sob outro prisma. Assim, desta maneira, sua pretensão está em mostrar que entre as inúmeras culturas desenvolvidas pelos grupos humanos espalhados pelo mundo e na história, duas dessas culturas se destacam pela sua fecundidade e, sobretudo, pela força de propagação de seus valores no tempo. Em outras palavras, é pelo caráter atemporal dessas culturas que essas civilizações tão distantes no tempo continuam tão vivas. Ainda neste mesmo sentido, Strauss parece querer chamar atenção para o fato inegável de que os hebreus e os gregos fundaram princípios e valores que sobreviveram por séculos e se tornaram em considerável medida valores “universais”, como Strauss exemplifica nesta passagem:

A peculiaridade dos gregos é a dedicação integral do indivíduo à competição pela excelência, pela distinção, pela supremacia. A peculiaridade dos hebreus é o honrar, acima de qualquer outra coisa, o pai e a mãe. (Até hoje os judeus leem em seu mais importante feriado a seção da Torá que lida com o primeiro pressuposto de honrar pai e mãe: a proibição incondicional do incesto entre filhos e pais)¹².

O anseio inicial de Strauss é o de reivindicar que seja dada a devida importância às culturas dessas duas civilizações; para ele, as n culturas que são desenvolvidas por n povos do mundo ocidental tiveram uma raiz em comum, sendo assim “a cultura que deu origem a todas as culturas, deve

significado para o mundo e para a vida, sentido e significado que se mostram essenciais na manutenção da ordem civil e da vida em sociedade.

- 12 STRAUSS, 1983, p. 148: “*The peculiarity of the Greeks is the full dedication of the individual to the contest for excellence, distinction, supremacy. The peculiarity of the Hebrews is the utmost honoring of father and mother. (Up to this day the Jews read on their highest holiday the section of the Torah that deals with the first presupposition of honoring father and mother: the unqualified prohibition against incest between children and parents)*”.

ser a cultura universal, a cultura da humanidade, a cultura do mundo”¹³. Portanto, por ser assim, esta cultura, se vista a partir desta perspectiva, não poderia de forma alguma ser apenas mais uma cultura entre as várias outras culturas. Diante disto, na contramão do que foi afirmado anteriormente, a ciência tem como objetivo analisar as culturas sem fazer nenhum tipo de diferenciação ou valoração entre elas. Evidentemente, é o discurso da pluralidade, da tolerância e do respeito à diversidade que vigora, e Strauss possui plena consciência disto; porém, sua pretensão não é colocar essas culturas em um plano superior em uma cadeia de culturas, mas mostrar que a cultura do homem ocidental só pode ser entendida se passarmos pelo crivo da abordagem dessas duas culturas, e assim entenderemos todas as outras.

O caráter problemático na relação entre razão e revelação

Com efeito, o estudo dessas duas culturas (grega e hebraica) está ligado em amplo sentido à análise da ideia de “verdade” e da ideia de “conhecimento”, em outras palavras, do conhecimento da verdade ou do caminho para a verdade. Diante disto, inevitavelmente, segundo Strauss, para darmos um passo importante “nós devemos então tentar entender a diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega”¹⁴ e, sobretudo, analisar a problemática principal que surge entre estas duas civilizações, uma vez que ambas pretendem ser a detentora da verdade única ou ser a “verdadeira sabedoria”¹⁵. No entanto, seus pressupostos ou suas premissas mais fundamentais são completamente incompatíveis¹⁶. Por um lado, com efeito, a sabedoria dos hebreus (Jerusalém) avança a reivindicação de ser a verdadeira por ser ancestral, na medida em que se pretende recebida diretamente do Deus único e revelada a um punhado de homens escolhidos para um contato

13 *Ibid.*, p. 148.

14 *Ibid.*, p. 149.

15 *Ibid.*, p. 149.

16 STRAUSS, L. Reason and Revelation (1948). In: MEIER, H. **Strauss and the theological-political problem**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 141.

privilegiado com a própria divindade em um tempo remoto. Esta revelação da verdade oriunda diretamente da divindade, por sua vez, deve ser propagada entre os homens, de geração para geração, de forma imutável e eterna, como uma narrativa poderosa e mágica capaz de conduzir e iluminar os homens em suas práticas morais na terra. Por outro lado, a sabedoria grega (Atenas) é fruto do logos, resultante da reflexão filosófica, ou da busca do conhecimento autônomo do todo ou da totalidade das coisas, efetuada por homens dedicados ao cultivo do pensamento e do intelecto, os quais, desta forma, estabeleceram normas baseadas na razão humana que buscam a melhor vida, ou a melhor forma de viver. Neste sentido, ao colocarmos frente a frente esses dois tipos de sabedoria (a sabedoria bíblica e a sabedoria filosófica) ficaremos diante de uma grave aporia. De fato, o que está em jogo aqui para Strauss é um conflito entre a “verdade bíblica *versus* a verdade filosófica”, em outras palavras, um conflito entre a revelação e a reflexão, ou entre fé e razão¹⁷. Desta forma, Strauss chega à conclusão de que existe um eterno e insolúvel conflito entre Jerusalém e Atenas. Sendo assim, nós estaríamos obrigados a escolher necessariamente um dos lados neste conflito, não sendo possível uma síntese ou solução de compromisso. Strauss observa, porém, que, como homens que buscam a verdade, devemos estar abertos às pretensões de ambos os lados, devemos, para decidir, estar dispostos a ouvir e entender o que a revelação e a razão têm para nos ensinar. Ora, ao procedermos assim, conclui o filósofo, já decidimos paradoxalmente a questão em favor de um dos lados. De fato, afirma Strauss, “nós mesmos não somos sábios, mas nós desejamos nos tornar sábios. Nós somos perseguidores do conhecimento, ‘*philo-sophoi*’. Dizendo que nós queremos ouvir primeiro para então decidir, nós decidimos em favor de Atenas contra Jerusalém”¹⁸.

Ora, desta maneira, ao nos posicionarmos em favor de Atenas, isto é, em favor da razão e em detrimento do relato bíblico, nós desconsideramos,

17 *Ibid.*, p. 145.

18 Cf. STRAUSS, 1983, p. 150-151.

mesmo que tacitamente, um tratado ético de um povo, um conjunto de normas morais que regeram gerações e que em grande medida ainda norteia as práticas morais em sociedades do mundo inteiro. Ainda por esta mesma via, Strauss considera que foi Spinoza quem inaugurou esse tipo de postura ao exercer um tipo de leitura totalmente racionalista dos relatos da Bíblia, do Talmude e do Corão, criando, em seu *Tratado teológico-político*¹⁹, uma atmosfera caracterizada pelo criticismo racional que colocou as profecias e os dados da revelação sob o jugo da razão crítica²⁰. Assumindo essa postura, Spinoza chegou à conclusão de que “a Bíblia é constituída substancialmente de afirmações autocontraditórias, de remanescentes de antigos preconceitos ou superstições, e das emanações de uma imaginação descontrolada. Além disso, é mal elaborada e mal conservada”²¹.

19 Ler, STRAUSS, L. *Spinoza's critique of religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

20 Em um artigo elaborado pelo próprio Strauss, intitulado; “How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise”, parte integrante da obra *Persecution and Art of Writing*. É apresentada a principal crítica Straussianiana aos posicionamentos de Spinoza diante do relato bíblico. Neste texto, o que realmente parece estar em jogo para Strauss, é mostrar a impossibilidade de compreendermos os escritos ou ensinamentos da bíblia fazendo unicamente uso destes termos (Racionalidade). Neste sentido, para ele, no ato de tentar compreender a bíblia está imbricado também tarefas muito maiores, que em certo sentido, são ulteriores a qualquer formulação escrita ou aos ditames da racionalidade. Por ser desta forma, a racionalidade humana parece não dar conta, esclarece Strauss, “não é possível identificarmos o pensamento dos autores bíblicos com esta interpretação tradicional”, portanto, uma interpretação fiel e minimamente livre de acréscimos ou reducionismos no que se refere ao sentido seria impossível. Com efeito, Strauss exerce fortes críticas às pretensões de Spinoza em seu objetivo de análise da bíblia guiada por aspirações totalmente racionalistas. Por ser assim, Strauss tece críticas não só a Spinoza assim como a seus comentadores que veem na “Ética” a obra mais importante do autor, para Strauss, a obra mais importante de Spinoza seria na verdade o “Tratado Teológico Político”. No entanto, nele Spinoza teria efetuado um grave equívoco ao achar que poderia alcançar a compreensão dos escritos e ensinamentos bíblicos fazendo uso unicamente da racionalidade. Sendo assim, a leitura de Strauss aponta para uma questão que parece ser primordial em sua análise, a formulação de Spinoza de seu princípio hermenêutico. Onde neste, ele determina que; “O conhecimento do todo da bíblia deve ser derivado exclusivamente dela mesma”. Sobretudo, o caráter problemático deste princípio é o fato de que uma interpretação exclusivamente linguística da bíblia desconsideraria toda tradição, toda uma narratividade e todo um conteúdo simbólico essencial no que se refere ao sentido, e que inegavelmente está por trás do texto.

21 *Ibid.*, p. 150.

Porém, Strauss alerta que deve ser levado em consideração que Spinoza, no tempo em que viveu, obviamente não teve acesso aos avanços que obtivemos nos estudos da mente nos séculos XIX e XX. Portanto, é completamente normal e aceitável que em sua análise ele tenha julgado a imaginação como algo de “irracional”. Tendo em vista que a imaginação faz parte de ambas as culturas, tanto os hebreus como os gregos baseavam seus relatos fundamentalmente na forma de “mitos”. Sendo assim, analisa Strauss, mito e história estão presentes na Bíblia “e isso é uma forma especial de distinção entre mito e razão (*Mythos* e *Logos*) e como se sabe mito e história são de origem grega”²². Porém, Strauss observa que há uma diferença decisiva entre esses dois pontos de vista antagônicos, diferença que está no fato de que, do ponto de vista bíblico, o mito é tão verdadeiro quanto a história, e nesse sentido, inevitavelmente se confundem pelo mesmo grau de importância nos relatos. Portanto, de fato, se entendido assim, os acontecimentos relatados na Bíblia, ao ver de Strauss, não devem ser compreendidos à luz exclusivamente da razão: para ele, existem questões maiores por trás dos relatos às quais a racionalidade pura não tem acesso ou que não podem ser interpretadas sob a perspectiva de um positivismo exacerbado.

Este é um ponto crucial na análise de Strauss: a forma por meio da qual nos dispomos a olhar o relato. Ora, se a história sagrada, do ponto de vista racional, não passa de uma narrativa como outra qualquer, ela pode ser compreendida tanto pelo crente como pelo incrédulo, o que a torna um relato ordinário e carente de qualquer possibilidade de transcendência. E se a Bíblia se entende como um livro que narra a experiência com o próprio Deus, o incrédulo jamais entenderá o discurso bíblico por que seria ele um “cego” diante das verdades bíblicas. Sendo assim, colocar esses dois tipos de discurso frente a frente, o “bíblico e o da razão” gera por sua vez, um conflito insolúvel, uma aporia ou um beco sem saída, por que, como já foi dito aqui, ambos os conhecimentos (revelação e racionalidade) reivindicam

22 *Ibid.*, p. 150.

para si o status de verdade única, mas que partem de pressupostos contrários e percorrem caminhos nitidamente diferentes.

Diante disto, constata-se, de fato, que religião e filosofia não possuem princípios comuns que possibilitariam um acordo; no entanto, inequivocamente, “as duas são duas formas de autoridade”²³. Neste sentido, na visão de Strauss, a filosofia descobriu a natureza e a consagrou como autoridade maior, sendo assim, a natureza está acima de tudo aquilo que está no âmbito da convenção ou da tradição²⁴. Constatado isso pelo filósofo, essa superioridade da natureza diante da superficialidade das convenções e dos códigos ancestrais, o filósofo questiona não só as autoridades garantidas pela tradição, mas até a própria divindade. Isso eleva o conflito entre religião e filosofia a um nível insuportável de hostilidade, por que, como se sabe, uma das premissas mais fundamentais presentes no discurso de qualquer tradição religiosa é o da eternidade e da imutabilidade das verdades reveladas, isto é, a concepção de que as verdades reveladas não dependem do tempo e precisam ser inquestionáveis. Este último valor requisitado pela religião é um princípio antifilosófico, já que o questionamento e a busca ininterrupta da verdade é o oxigênio que dá vida e de certa maneira o sentido maior à prática genuína da filosofia, como Strauss explica claramente nesta passagem:

A filosofia é, essencialmente, não a posse da verdade, mas a busca da verdade. O traço distintivo do filósofo é que “ele sabe que não sabe nada”, e que a sua visão sobre a nossa ignorância concernente à maioria das coisas o induz a lutar com todo o seu poder em busca do conhecimento. Ele deixaria de ser um filósofo

23 DRURY, S. **The political ideas of Leo Strauss**. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987), p. 37.

24 STRAUSS, L. **Direito natural e história**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 97.

ao fugir das questões concernentes a essas coisas ou, então, ao negligenciá-las porque elas não podem ser respondidas²⁵.

Com efeito, ainda neste mesmo contexto, Strauss parece apontar para o caráter eminentemente problemático da relação entre o relato bíblico e a ideia de natureza²⁶. Para ele, de fato, esta última, sob a forma do direito natural, é a principal descoberta da filosofia, ou algo que se tornou possível apenas com a filosofia, e “é verdade que nós não podemos atribuir à Bíblia o conceito teológico de milagres, pois este conceito pressupõe o de natureza e o conceito de natureza é estranho à Bíblia”²⁷. Diante desta constatação, Strauss afirma que “onde não há filosofia, não há nenhum conhecimento do direito natural como tal. O velho testamento, cuja premissa básica pode ser entendida como a rejeição implícita da filosofia não conhece a ‘natureza’: não existe um termo para ‘natureza’ na bíblia hebraica”²⁸. Portanto, a filosofia, por ser o símbolo da busca das “origens” de todas as coisas, isto é, das “coisas primeiras”, enxerga no mito uma realidade ou um dos sentidos da realidade²⁹, sendo assim, algo de certa maneira verdadeiro. No entanto, isto não quer dizer que a filosofia aceita o mito como única verdade, mas, como já foi dito anteriormente, a filosofia está ocupada na descoberta no que vem antes do mito.

25 *Idem. What is political philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988b, p. 11. “*Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that “he knows that he knows nothing”, and that his insight into our ignorance concerning the most important things induces him to strive with all his power for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or disregarding them because they cannot be answered*”.

26 Cf. STRAUSS, L. **On the Interpretation of Genesis**: L’homme, Tome 21, no. 1, 1981, p. 5-20.

27 STRAUSS, 1983, p. 151.

28 *Idem*, 2014, p. 98.

29 Em “*Direito Natural e História*”, Strauss faz uma breve distinção entre o “philosophos” (amante da sabedoria) e o “philomythos” (amante do mito) e mostra que Aristóteles chama os primeiros filósofos de “homens que simplesmente ‘discutem sobre a natureza’ e diferenciam os dos seus antecessores ‘que discutem sobre os deuses’”. Assim, Strauss enfatiza que a filosofia teria nascido com a descoberta da natureza ou melhor “o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza” (2014, p. 98).

Diante disto, o questionamento filosófico está direcionado justamente à busca do que é realmente bom para o homem, isto é, da boa vida ou da melhor forma de viver que está pautada na ideia de felicidade. Mas só é possível se estabelecer o que é bom ou mau, certo ou errado se buscamos tais respostas nos primórdios da existência humana, o que nos levaria à conclusão que nos permitiria ver se o que é bom, é bom por natureza. De fato, o convencionalismo é antropomórfico e, portanto, artificial. Sendo assim, ao fazer tal afirmação, estamos colocando em xeque inevitavelmente a autoridade oriunda da ancestralidade. Via de regra, todas as civilizações conseguiram instituir seus valores e crenças, isto é, suas verdades morais e seus contratos sociais necessários a qualquer sociedade a partir de um código ancestral. É por isso que aquilo que é antigo é sempre visto como melhor do que o novo e isso é quase sempre justificado pelo seu caráter divino, portanto, inquestionável. Por ser assim, “a concepção de que o homem primordial era perfeito está de acordo com a equação que identifica o bem com o ancestral e com a teologia, mas não está de acordo com a filosofia”³⁰.

No tocante ao que já foi dito, Strauss coloca frente a frente as duas figuras representativas deste antagonismo fundamental entre razão e fé, entre filosofia e revelação ou entre Atenas e Jerusalém. Tais figuras são o filósofo e o profeta, os quais são, por sua vez, a ilustração radical deste conflito, as duas personagens principais presentes neste cenário de desacordo. No entanto, ambos (o filósofo e o profeta) têm uma missão “divina” que está diretamente ligada à justiça e ao que é certo, portanto, garantir que a sociedade esteja protegida de todos os males³¹. Mas, por outro lado, o filósofo e o profeta seguem caminhos diferentes, pois o filósofo genuíno, em sua prática autêntica, é o que busca incansavelmente o conhecimento do bem, do melhor, ou da melhor forma de viver. Em outras palavras, aquele que dedica sua vida à reflexão acerca de tais questões. Entretanto, na contramão desta postura anteriormente ilustrada, o profeta não enxerga necessidade

30 *Ibid.*, p. 116.

31 STRAUSS, 1983, p. 171.

em tal busca, pois, amparado por um imaginário messiânico, concebe que o próprio Deuse sua palavra revelada sãoa garantia suficiente do bem, a garantia de que as paredes do mundo não vão ruir³², ou até mesmo a garantia da proteção diantede todos os males e das vicissitudes da existência. Como podemos perceber nesta passagem em que Strauss faz uso da figura de Sócrates como exemplo cabal do filósofo autêntico diante da postura do profeta:

O homem perfeitamente justo, o homem que é tão justo quanto é humanamente possível, é, de acordo com Sócrates, o filósofo, e, de acordo com os profetas, o fiel servo do Senhor. O filósofo é o homem que dedica sua vida à busca do conhecimento do bem, da ideia do bem; o que chamaríamos a virtude moral é apenas a condição ou o subproduto dessa busca. De acordo com os profetas, no entanto, não há nenhuma necessidade para a busca do conhecimento do bem: Deus “te declarou, ó homem, o que é bom, e que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus. “(Miqueias 6: 8) Em conformidade com isso, os profetas, via de regra, se dirigem ao povo e às vezes até a todos os povos, enquanto Sócrates, via de regra, aborda apenas um único homem. Na linguagem de Sócrates, os profetas são oradores, enquanto Sócrates se envolve em conversas com um homem, o que significa que ele está se dirigindo perguntas a ele³³.

32 STRAUSS, L. **Liberalism ancient and modern**. Foreword by Allan Bloom. Chicago: University of Chicago Press Edition 1995 , p, 84-85.

33 *Ibid.*, p. 172: “*The perfectly just man, the man who is as just as is humanly possible, is according to Socrates the philosopher and according to the prophets the faithful servant of the Lord. The philosopher is the man who dedicates his life to the quest for knowledge of the good, of the idea of the good; what we would call moral virtue is only the condition or by-product of that quest. According to the prophets, however, there is no need for the quest for knowledge of the good: God "hath shewed thee, o man, what is good; and what doth the Lord require of thee, but to do justly, and to love mercy, and to walk humbly with thy God."* (Micah 6:8) In

Neste sentido, aquilo com o que Strauss parece estar preocupado e querer destacar é a flagrante distinção entre a visão do filósofo e a visão do profeta; como já foi dito anteriormente, ambos buscam o mesmo fim, no entanto, por meios amplamente distintos. Sendo assim, esta característica se configura como uma aporia insolúvel, e para Strauss deve continuar a ser assim necessariamente, não só porque a resolução de tal aporia é impossível, mas porque a razão, admitindo a insolubilidade desse impasse, deve reconhecer seus limites e se reservar a poucos, preservando assim o lugar da religião na manutenção da vida em sociedade. De fato, na reflexão straussiana, foram os modernos que em sua marcha em direção à total iluminação e esclarecimento da sociedade (*Aufklärung*) relegaram a religião ao patamar de cultura. Em outras palavras, ao colocarem a religião no mesmo patamar da cultura, a partir da modernidade a teologia ganhou o status de antropologia. Neste contexto, Strauss discorda completamente desta forma de análise da religião, pois, para ele, ao cometer este equívoco, os modernos alargaram ainda mais o abismo entre filosofia e religião, uma vez que, de fato, religião e cultura possuem um caráter diferente³⁴.

Com efeito, Strauss analisa que na idade média, período em que a metafísica clássica foi a principal autoridade conceitual entre os religiosos, sejam eles cristãos, judeus ou árabes, houve uma relativa harmonia entre revelação e razão³⁵, isto é, entre religião e filosofia. De fato, se afirmava que os ensinamentos de ambas (religião e filosofia) eram idênticos, de certa maneira, e isto era a garantia de que a filosofia, ainda que de forma bastante debilitada, sobrevivesse a uma condição de total proibição do livre pensamento. Em outros termos, a filosofia sobreviveu a uma atmosfera de

accordance with this the prophets as a rule address the people and sometimes even all the peoples, whereas Socrates as a rule addresses only one man. In the language of Socrates the prophets are orators while Socrates engages in conversations with one man, which means he is addressing questions to him”.

34 STRAUSS, L. **Philosophy and law**: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors. Translated by Eve Adler. Albany: State University of New York Press, USA, [s.d], p. 42.

35 *Ibid.*, p. 44.

profundo obscurantismo intelectual e perseguição política e religiosa³⁶. Porém, na modernidade, com a promessa de liberdade a qualquer custo efetuada pelos “filósofos das luzes”, este cuidado foi perdido e se fundou, segundo Strauss, a partir de Spinoza³⁷, uma nova era de supervalorização da razão e de um completo rechaço de tudo que fosse considerado pelos ditames da ciência moderna como não científico. Para Strauss, tal acontecimento levou a um radical rompimento entre filosofia e religião. Ora se os modernos comemoravam o fim do fundamentalismo religioso, o mundo passaria a vivenciar o fundamentalismo da razão sob a forma da crença no valor absoluto da ciência, e isso traria consequências terríveis para o homem.

Conclusão

Em suma, a reflexão de Strauss reafirma uma concepção fideísta³⁸ acerca da consagrada aporia entre fé e razão. Neste sentido, para ele, os modernos a fim de tentar solucionar este problema fazendo uso único e exclusivo da razão, cometeram um grave equívoco por que desconsideraram a “utilidade política da religião”, forma a qual a religião era vista pelos clássicos³⁹, assim como o seu caráter moral, por sua vez, imprescindível na manutenção da vida em sociedade. Sendo assim, ao desconsiderarem a utilidade política e o seu caráter moral, atentaram contra a própria sociedade. Ora, se o objetivo dos modernos era de libertar a sociedade da tutela da religião e de seus “misticismos”, o que conseguiram, de fato, foi tira-la abruptamente de sua caverna e coloca-la sob uma condição de liberdade sem precedentes, sem que os homens, na verdade, estivessem preparados para tal acontecimento.

36 Conferir o que Strauss diz sobre isso em, STRAUSS, L. **Persecution and the art of writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a, p. 23-37.

37 STRAUSS, 2014, p. 44.

38 Tese que afirma que deve existir necessariamente um abismo entre fé e razão, isto é, um antagonismo radical entre religião e filosofia.

39 STRAUSS, 1995, p. 27.

Em outras palavras, os homens em sua grande maioria não estavam preparados para carregar o fardo da autonomia, assim como não são preparados para encarar a face horrenda da existência, e toda falta de sentido da vida, isto é, ser livre custaria um preço talvez alto demais. Em última análise, portanto, Strauss vê o conflito entre fé e razão, entre religião e filosofia ou entre “Jerusalém e Atenas” como insolúvel, aporético, e em considerável sentido necessário, por que, a seu ver, o abismo entre essas duas autoridades cria uma couraça responsável por proteger a religião, a filosofia e, sobretudo, os próprios homens.

Referências

- DRURY, S. **The political ideas of Leo Strauss**. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987).
- MEIER, H. *Strauss and the theologico-political problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad., notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- OLIVEIRA, R. R. Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político. In: CARDOSO, D. (org.) **Pensadores do século XX**. São Paulo: Loyola/ Paulus, 2012.
- STRAUSS, L. **Natural right and history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. Tradução portuguesa de Miguel Morgado: **Direito natural e história**. Lisboa: Edições 70, 2009. Tradução para o português Brasileiro de Bruno Costa Simões: **Direito natural e história**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. **The city and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. **Liberalism ancient and modern**. Foreword by Allan Bloom. Chicago: University of Chicago Press Edition 1995.
- _____. **Spinoza's critique of religion**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- _____. **On the interpretation of Genesis: L'homme**, Tome 21, no. 1, p. 5 -20, 1981.

- _____. **Studies in platonic political philosophy.** Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- _____. **Persecution and the art of writing.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- _____. **What is political philosophy?** and other studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- _____. **Philosophy and law:** contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors. Translated by Eve Adler. Albany: Published By State University of New York Press – USA, [s.d].
- TANGUAY, Daniel. Leo Strauss et les lumières modernes. *In:* COPPENS, François; YOMTOV, David Janssenset Yuri . **Leo Strauss – à quoi sert la philosophiepolitique?** Débates Philosophiques – Collection dirigée par Yves Charles Zarka. Paris: Presses Universitaires de France, [s.d].

Quando o prazer oprime: uma crítica nietzschiana ao utilitarismo

Érico Andrade Marques de Oliveira¹

Introdução

A discussão concernente à crítica de Nietzsche ao utilitarismo tem conquistado um importante terreno nesta última década e se dilata por diversos textos. Muitos desses textos tentam atenuar e, por conseguinte, contextualizar os ataques ad homines de Nietzsche aos utilitaristas, presentes, com alguma frequência, em *Além do Bem e do Mal* onde os utilitaristas e os ingleses são chamados de medíocres e indispostos à filosofia (por exemplo, em: BM, 228 “ingleses medíocres”; 252 “esses ingleses não são uma raça filosófica” 253 “ingleses com inteligência medíocre” / sobre o contexto dos argumentos ad homine de Nietzsche ver: SOLOMON, 1996). Os intérpretes concentram-se em garimpar, em meio ao tom fortemente provocador das críticas de Nietzsche, o elemento essencial que lhe autoriza a desqualificar o utilitarismo com tanta veemência. Em geral, procura-se mostrar como Nietzsche reconhece nos utilitaristas o espírito decadente de uma moral que subordina a validade da ação moral à quantidade de beneficiados com ela, à maioria. Nesse sentido, alguns intérpretes defendem que a crítica de Nietzsche ao utilitarismo envolve,

1 Professor do Dep. De Filosofia da UFPE. E-mail: ericoandrade@gmail.com

sobretudo, uma crítica à homogeneização do ser humano que a proposta utilitarista pressupõe. Nietzsche, de fato, sugere isso em vários textos, como, por exemplo, BM, 201. Com o utilitarismo o indivíduo é esmagado por uma maioria que, tal como ocorre no cristianismo, só pensa na sua própria conservação. Assim, o utilitarismo seria a continuação do cristianismo por reafirmar a tese do altruísmo – pautado, no caso do utilitarismo, na satisfação da maioria – com o intuito de preservação de um egoísmo subreptício (ver: ANOMALY, 2005). Nietzsche estaria mostrando que o utilitarismo poderia provocar uma verdadeira catástrofe evolutiva por domesticar a besta humana, oferecendo-lhe uma vida banal e conservando uma mediocridade recalcitrante. Por outro lado, outras interpretações destacam que o utilitarismo seria criticado por Nietzsche mais fortemente por ser um movimento que veda, permitam-me usar a expressão de José Apoliário (APOLINÁRIO, 2011), o surgimento do escasso humano ou, como defende Cameron, do homem perfeito (CAMERON, 2003). Nesse sentido, a proposta do utilitarismo de igualar os seres humanos tornaria infértil o terreno histórico do qual poderia brotar um homem diferenciado (por isso raro, escasso) responsável por determinar sua vontade deliberadamente. (BM, 228) Com o utilitarismo o ideal cristão de domesticar os seres humanos ganharia mais um aliado, agora do outro lado do canal da Mancha.

Desconfio que essas posições não estão enfatizando pontos diferentes se consideramos que o eixo central da crítica de Nietzsche ao utilitarismo repousa na sua crítica à uniformização do sujeito moral que, por um lado, impede o aparecimento do ser humano raro e, por outro, ratifica e prolonga o ideal cristão de encarcera os indivíduos numa moral de rebanho. Pretendo sublinhar, contudo, que a uniformização do sujeito moral, que Nietzsche acredita estar presente na postura dos utilitaristas, apoia-se mais precisamente na uniformização da noção de prazer. Embora o prazer e o desprazer sejam, como afirma Nietzsche “meras consequências, [...] o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder” ou nas palavras de Marton “fenômenos secundários que decorrem da vontade de potência” (MARTON, 1990, p. 152), a crítica de

Nietzsche ao utilitarismo pode ser compreendida especialmente como uma denúncia da pobreza, por assim dizer, moral do conceito de prazer, com o qual trabalham os utilitaristas. Os utilitaristas, em geral, reduzem o prazer à procura pelo não sofrimento e com isso fazem do ser humano um animal preocupado apenas com a sua autoconservação. Vou defender, portanto, que o conceito de prazer dos utilitarista obedece a uma dieta unilateral na filosofia que despreza todos os matizes do prazer para lhe aprisionar numa noção abstrata de não sofrimento.

Prendo concluir que o problema do utilitarismo é que ele procede como as demais teorias morais universalista, que, por um lado, se arrogam o direito de dizer a priori o que é o bem e, por outro, determinam, com isso, um único caminho a ser trilhado por todos os seres humanos sem, claro, levar em consideração singularidade e a experiência subjetiva do prazer. O utilitarismo oprime quando transforma o prazer a expressão coletiva do mesmo, do mesmo ser humano pacato e resignado, quanto ao seu destino, apenas ao não sofrimento. Ou seja, o utilitarismo, diferentemente do cristianismo, não oprime pela negação do prazer por meio da promessa da vida eterna, mas quando o torna asséptico porque lhe retira aquilo que ele revela da condição individual, da singularidade da escolha, e o transforma numa aversão, por assim dizer, fóbica ao sofrimento.

Nesses termos, a minha leitura contribui para os estudos Nietzsche quando radicaliza as interpretações supracitadas no sentido de aprofundar o ponto de convergência da crítica ao espírito decadente do utilitarismo e do obstáculo que ele impõe ao raro homem, qual seja: a uniformização do prazer. No utilitarismo o ideal acético não se manifesta na exigência de que se abdique do prazer e se acolha o sofrimento como uma espécie de expiação por uma falta que não cometemos, mas ele se manifesta na banalização do prazer restrito a um só tom que lhe enclausura numa única perspectiva, fazendo-o, a expressão do desejo, no máximo de um povo, os ingleses, o ideal para todos os povos. Ou ainda, de modo mais grave, o ideal para a existência de cada indivíduo. O utilitarismo usa uma emoção para esterilizar o ser humano no intuito de torná-lo artificialmente homogêneo.

A utilidade como o reino dos fins

As variações do utilitarismo, desde sua divisão mais aceita entre utilitarismo de atos e de regras, é tão extensa quanto variada. Difícil reduzir todas as posições utilitaristas a um só termo². No entanto, na época de Nietzsche o utilitarismo, tal como é citado por ele, tinha endereço certo: as obras de Spencer, Bentham e Mill. Esses autores já guardam entre si importantes diferenças, profundamente exploradas por seus vários intérpretes contemporâneos. Contudo, na obra de Nietzsche essas diferenças não são salientadas na forma de uma exegese acurada dos seus textos e muitas vezes Nietzsche opta por usar o termo utilidade, assim como os seus correlatos, para se referir ao que ele considera como uma posição utilitarista; sem discriminar, de modo detalhado, eventuais nuances entre os diferentes defensores daquela teoria. Nesse sentido preciso é que não vou procurar, como fiz em outro artigo (ANDRADE, 2013), traçar as distinções que demarcam diferentes possibilidades de se considerar uma posição como utilitarista e vou me ater ao que Nietzsche desenha como utilitarismo cujos pés estão, segundo ele, fincados na obra de Bentham, visto que os “incansáveis e inevitáveis utilitários ingleses, que avançam e recuam, pisando e repisando os rastros de Bentham” (BM, 228).

Notadamente a caracterização nietzschiniana da posição utilitarista não foge ao modo pelo qual ele tendia a posicionar, de forma crítica, as diferentes tradições filosóficas [(Marton, por exemplo, sublinha os pontos de convergência entre as críticas de Nietzsche ao utilitarismos e à obra de Kant (MARTTON, 1990, p. 150) e sobre a crítica de Nietzsche a Kant ver também (ANDRADE, 2010)]. Nesses termos, o utilitarismo é apresentado frequentemente por meio de um especial destaque tanto à personalidade ou caráter

2 Apoio do CNPq. Sobre essa dificuldade e sobre algumas das posições utilitaristas escrevi um artigo quando tentei, em linhas gerais, tecer uma crítica ao utilitarismo com intuito de atacar o pressuposto que aglutina várias das posições utilitarista, a saber, a capacidade de agir sem levar em consideração os sentimentos morais e, mais especialmente, a empatia. as obras de Nietzsche serão citadas pelas iniciais dos títulos em português e o parágrafo correspondente.

dos utilitaristas quanto à cultura no seio da qual aquela posição filosófica é ensejada. Esses dois pontos em geral convergem numa crítica à cultura inglesa. Assim, pela boca dos utilitaristas os ingleses afagam a sua própria cultura: “Esforçam-se por demonstrar que o aspirar à felicidade inglesa, quer dizer, ao conforto e à fashion [...], é o verdadeiro caminho da virtude e que todas as virtudes até hoje conhecidas no mundo consistiriam em tal desejo” (BM, 228). A estratégia de tornar o mundo o espelho de si mesmo é o traço que liga o utilitarismo às demais posições filosóficas. Ou seja, os ingleses confundem seu gosto pelo conforto e por certos costumes com os desejos que poderiam resplandecer naturalmente em todos os indivíduos.

Essa posição pressupõe um desconhecimento da história e de como ela enreda diferentes narrativas da condição humana. Nietzsche reconhece esse desconhecimento na postura cientificista do utilitarismo que esconde a sua vontade de poder atrás de um discurso supostamente objetivo e, consequentemente, universal. Em outras palavras, o utilitarismo recorre ao discurso científico para se imunizar diante da história e lançar sobre o ser humano uma condição tão natural (neutra axiologicamente) quanto, aos olhos de Nietzsche, moral. O discurso da verdade científica como anteparo de uma verdade sem valores não pode obliterar a vontade de poder que autoriza os ingleses a universalizarem os seus próprios valores. Assim, mesmo reconhecendo a importância, num momento raro, “dos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral!”, Nietzsche complementa que lhes falta ainda o próprio espírito histórico³. A falta de um espírito histórico é a falta de uma avaliação crítica sobre os próprios limites do discurso filosófico. Neste ponto o utilitarismo segue o defeito hereditário da filosofia que consiste em fazer do presente a imagem simétrica do passado e do futuro; em uma palavra: da eternidade. Assim, Nietzsche pontua que

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando, alcançam o seu objetivo.

3 GM, I, § 2, p.

Involuntariamente imaginam “o homem” como uma aeterna veritas, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de testemunho bem limitado (HH, 2).

Ainda que o discurso da felicidade ou do prazer possa ter a pretensão de ser despretensioso o suficiente para supostamente retratar os diferentes matizes dos fenômenos humanos, ele não ultrapassa os limites do tempo e quando dito pela boca de Bentham encerra uma aspiração não propriamente do ser humano, mas “apenas do inglês”(C/, Sentenças e setas, § 12). O intrigante desejo por universalidade contamina todas as linhas que compõe o texto utilitário cuja ânsia pela verdade não pode ser vista de outro modo senão como a expressão de um projeto de dominação, do exercício da vontade de poder. Assim, falar em nome da humanidade é um modo sorrateiro que os filósofos encontram para afirmar seus impulso, a sua vontade de poder: “todo impulso tende ao domínio, e como tal, tende a filosofar” (BM, 6). A filosofia cria abstrações como o conceito de felicidade, próprio dos utilitaristas, para pintar de universalidade o que é a mera expressão do particular, de uma perspectiva possível dentre tantas outras que o tempo pode gestar.

Para denunciar o caráter histórico dos valores utilitário Nietzsche muitas vezes refere-se aos utilitarista por meio do recurso ao termo que enraíza a origem histórica das reflexões utilitárias, qual seja: ingleses. Isto é, o uso do termo inglês não cumpre a função de desautorizar qualquer reflexão produzida na ilha (não se trata de uma simples ofensa na forma de um ataque ad homine), mas de uma forma de desmascarar a pretensão de fazer da felicidade inglesa um critério moral capaz de determinar a felicidade e o prazer para toda a humanidade. Assim, o discurso do útil como um mero instrumental incontornável para a vida, uma ferramenta básica e neutra porque apenas técnica, caracteriza a forma pela qual os ingleses lançam ao mundo os seus ideais. Confundir o útil com o necessário é a estratégia por meio da qual os utilitaristas fazem da filosofia o veículo de suas próprias inclinações (BM, 174) na forma de um critério moral cujo propósito é claro:

o exercício do poder, da dominação. Vamos mostrar agora como o critério moral da utilidade se estrutura como exercício da vontade poder.

O medo como esperança: a moral de rebanho

A transformação do útil em necessidade e, por conseguinte, em critério moral é forma pela qual o discurso da utilidade assume uma posição altruísta para enquadrar as vontades individuais numa moldura em que a coerência seja a assimilação de um único padrão de comportamento moral; voltado para a maioria. Nesses termos, o utilitarismo comprimi a diversidade de perspectivas morais num único eixo de ação cujo foco é negação dos desejos individuais em favor de uma espécie de bem coletivo. Para financiar este tipo de renúncia do desejo o argumento dos utilitarista tem que resguardar o prazer sobre uma base sólida e inegociável. Assim, mais do que apostar numa forma de prazer, colocada sobre uma perspectiva objetiva, o utilitarismo aposta, a exemplo de Hobbes, que o prazer comporta um viés negativo de negação do sofrimento. É preciso, por conseguinte, fazer do sofrimento algo insuportável para que ele seja eleito o critério moral único: não se trata aqui propriamente da expiação da dor, como ocorre mais fortemente no cristianismo, mas da sua pura negação.

Quando introduz uma relação praticamente fóbica com o sofrimento o utilitarismo dispara o mecanismo de controle social aparentemente mais bem sucedido: o medo. O medo é um afeto negativo que se instaura como rejeição a determinado estado de coisas ou situação. Ele é sempre a negação de algo. No caso dos utilitaristas o medo funciona como a camada de proteção em relação ao sofrimento. Ele repele tudo o que pode causar dor. Ele é o interstício entre a ação e a sua negação. A sua força é análoga a de uma anestesia que nos paralisa para evitar dor. Isso traduzido para termos da vida cotidiana significa abdicar de desejos, que podem trazer desconfortos e instabilidades, para se viver a vida prosaica e calçado apenas no que é útil. Desse modo, Nietzsche afirma que “Toda espiritualidade elevada e independente, toda vontade autônoma, toda inteligência elevada, já são sentidas

como perigo”(BM, 201), isto é, todas as formas de se viver para além do que é meramente útil passam a ser condenadas para que não haja a iminência do sofrimento. Por conseguinte, o que não estiver em conformidade com o que é socialmente determinado como modo de eliminação da possibilidade de sofrimento será indesejável moralmente. Nas palavras de Nietzsche “o que realça o indivíduo acima do rebanho infunde medo aos outros chamar-se-á doravante de “mau”” (BM, 201).

Todos os prazeres que acompanham nossos impulsos devem ser renunciados para que a igualdade alastre seus tentáculos sobre todos os indivíduos. Por conseguinte, a singularidade se dissolve num redemoinho que arrasta tudo para uma zona de conforto cujos muros nos vedam quanto ao sofrimento na mesma proporção que entorpecem nossos impulsos (HH, 103). Nesses termos, Nietzsche insiste que “a utilidade que reina na medida dos valores morais é somente a utilidade de rebanho, quando a visão é dirigida unicamente à manutenção da comunidade” (BM, 201). Ou seja, o utilitarismo é conduzido, por Nietzsche, à raiz que lhe confere, pelo menos entre os ingleses, um carácter performático, capaz de transformar um preferimento moral numa ação com vistas ao não sofrimento. Se o medo é, segundo a clássica afirmação de Nietzsche “o pai da moral” (BM, 201), no utilitarismo ele ganha a forma de um discurso que financia uma moral de rebanho ou um controle social por meio da negação de tudo aquilo que se inscreve na forma de um risco. De fato, o utilitarismo é, diz Nietzsche “outra vez o culto da moral cristã com um novo nome...” (XII, (272) 10 (170)), mas a sua especificidade é que ao invés de negar o prazer, ele promove uma assepsia em nossos sentimentos para que desejamos apenas não nos infectar com alguma forma de prazer que ponha em risco a ordem social da utilidade.

O objetivo da vida em sociedade para os utilitaristas passa a ser socializar o medo para que possamos nos proteger de nós mesmo e de muito de nossas pulsões, por assim dizer, destrutivas; ligadas à nossa vontade de poder. A vida em sociedade é, especialmente na ótica utilitária, uma ação preventiva de legítima defesa contra qualquer sentimento que possa nos causar desconfortos psíquicos. O bom e o mau passam ser expressão de adequação ao útil.

Existe agora uma teoria moral profundamente equivocada, que é bastante festejada na Inglaterra: de acordo com ela, os juízos ‘bom’ e ‘mau’ são um apanhado das experiências relativas ao que é ‘apropriado ao fim’ ou ‘não apropriado ao fim’ – no que então centraliza o tema da discussão: “segundo ela, o que chamamos de bom é aquilo que conserva a espécie, o que chamamos de mau, aquilo que a prejudica⁴.

Ao determinar como mau o que não está de acordo com a utilidade social o utilitarismo desautoriza moralmente tudo que está no âmbito dos desejos individuais e promove uma forma de controle social cujo foco é a subserviência à maioria. Desse modo, a instauração de uma sociedade utilitária é a fundação do medo como principal afeto que funciona como uma célula capaz de desertificar todos os nossos afetos para manter a saúde do corpo numa espécie de estado de coma induzido.

Se Hobbes guarda alguma razão quando dizia que a sociedade de contrato era uma forma de negação da liberdade em favor da segurança, parece que Nietzsche está dizendo que a sociedade calcada na ideia utilitária é fundada na uniformização do prazer, inscrita no desejo de não sofrer e na negação dos demais afetos e prazeres, em favor da autoconservação. Mas, se para Rousseau o grande erro de Hobbes foi supor que seria possível negociar a nossa liberdade, que, aliás, segundo ele, nos constitui, em nome de uma segurança estatal e garantia de autoconservação, para Nietzsche o grande erro dos utilitaristas foi achar que podemos negociar nossos mais diversos prazeres, os quais constituem os seres humanos e especialmente para Nietzsche os grandes homens, para viver apenas em função do não sofrimento. O homem, por exemplo, que for “dotado de força criadora e de consciência artística olhará com ar de ironia e de compaixão” (BM 225) para todas as posturas, especialmente a utilitarista, que faz da media da dor o parâmetro para avaliar moralmente as ações e condena outras formas de

4 GC, §4, p. 57.

prazer; renegado o ser humano à condição de uma animal acuado e com medo da própria sombra.

Assim, a partir da periferia dos sentimentos humanos, mais especialmente o desejo de não sofrer, o utilitarismo converte a moral num julgamento, próprio segundo Nietzsche dos espíritos estreitos, das ações em função da utilidade delas para garantir a vida em sociedade. Em outras palavras, a utilidade é considerada a única forma de amálgama social e serve de parâmetro para avaliar se as ações podem ser boas no sentido de resguardar a coesão social. O agente utilitário opta por uma espécie de servidão voluntária para garantir um bem supostamente universal e estruturante da condição humana, a saber, a autoconservação. Desse modo, o bem-estar comum é colocado na meta das ações de cada indivíduo, numa espécie de pacto de mediocridade, na esperança de que seja garantida individualmente a inviolabilidade da nossa sobrevivência. Com isso, a dor, que deve ser a todo custo evitada, cumpre a função de valor negativo no sentido de assegurar que nada sabote o desejo individual de autoconservação.

Neste ponto, o utilitarismo encerra o propósito máximo da moral que é converter o medo em coerção social para em seguida tornar a subserviência algo natural, diria Nietzsche, quase instintivo (HH, 99), e enclausurar as mais diversas ações num mesmo raio de atuação, legando-nos definitivamente à condição de rebanho. Neste caso, a sociedade utilitária, movida sempre pelo cálculo do não sofrimento, é dissolução completa dos desejos individuais e das diferentes formas de subjetivação. Em nome da segurança de si mesmo, de sua autoconservação, o agente utilitário pratica a política que dilui os seus desejos e o torna idêntico ao rebanho dos resignados a ter prazer em apenas não sofrer. Se para Nietzsche “a luta pelo prazer é a luta pela vida” (HH, 104), os utilitaristas fazem da garantia do não sofrimento, planejada pelo cálculo da utilidade, a única modalidade de prazer. O caráter ascético do utilitarismo se mostra, portanto, na compreensão uniforme do prazer. O prazer é domesticado.

A segurança da uniformidade, da vida, por assim dizer, burocrática e funcional, é diretamente proporcional à indisposição a se arriscar; a reconhecer, nas palavras de Zarathustra que “o homem é a corda estendida entre

o animal e o Além-Homem: uma corda sobre o abismo. Perigoso passar por um abismo, perigoso esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar. A grandeza do homem consiste em ser ponte e não uma meta...” (AZ, 43). Os utilitaristas lançam a promessa do prazer, senão eterno, pelo menos constante, de se viver em função da promoção da utilidade social. O preço para isso, claro, é inflacionado. Para a realização dessa promessa devemos nos resguardar de todos os demais prazeres.

A autoconservação para os utilitarista é um fim em si mesmo, como acontece em Hobbes, e com ela a garantia da sobrevivência é a meta e não ponte para uma vida extraordinária, rara. Neste ponto, o conceito de homem, implicado na uniformidade do prazer, é “débil e covarde” (XII, (272) 10 (170)), visto que ele antevê a renúncia à própria condição humana dionisíaca para refugiar os seres humanos, permitam-me a recorrência ao poeta, no mais “abaixo dos subterrâneos” (DRUMMOND). Assim, em nome de um instinto de conservação pessoal o utilitarismo lança mão de uma antropologia que exige do ser humano a crença num ser neutro (GM, XII) cujas ações, planejadas pelo cálculo de utilidade, orbitam sempre entorno da melhor forma de otimizar o prazer em não sofrer.

Quando traz o prazer, entendido como não sofrimento, para o centro do debate sobre os afetos, o utilitarismo empobrece ontologicamente o ser humano para lhe enquadrar em uma única perspectiva cuja principal característica é a negação dos afetos; do humano demasiadamente humano. A ânsia em promover o não sofrimento faz da posição utilitária uma espécie de veneno que é capaz de causar a paralisia de nossos desejos e nos convida a apenas sociabilizar o nosso medo. O utilitarista injeta em cada ação humana a prioridade na autoconservação do corpo social cujo efeito colateral é neutralização do nossos afetos e encarnação de uma sociedade do tipo da descrita por Huxley em Admirável mundo novo. O seu erro é condenar os seres humanos a uma vida apenas reativa, obviamente ressentida, em que o maior e o único ideal é não sofrer e garantir, por conseguinte, a autoconservação. Em suma, os utilitaristas defendem uma forma de prazer mortiço (UU, 606) e nos toma como zumbis sem vontade própria, mas com Nietzsche aprendemos que “a medida é para

nós estranha, confessemo-lo; o que nos instiga é o indefinido, o desmesurado” (BM, 224).

Referências

- ANDRADE, Érico. A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por uma moral mínima. **Cadernos Nietzsche – USP**. São Paulo, v.27, p. 169-189, 2010.
- _____. O homem vazio: uma crítica ao utilitarismo. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 36, n.2, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732013000200007>
- ANOMALY, J. Nietzsche's critique of utilitarianism. **The Journal of Nietzsche Studies**, (DOI: 10.1353/ 2005.0002). Issue 29, Published by Penn State University Press, Spring, p. 1-15, 2005.
- APOLINÁRIO, J. A. **A criação em Nietzsche**: por uma estético-ética da criação. **Recifr**: UFPE, 2011. Tese (Doutorado em Filosofia).
- CAMERON, F. **Nietzsche and the “problem” of morality**. USA: Lang: 2003.
- FEHR, E. ; FISCHBACHER, U. The nature of human altruism. **Nature**. v. 425, p. 785-791, 2003.
- _____. ; GÄCHTER, S. Altruistic punishment in humans. **Nature**. v.145, p. 131-140, 2002.
- KOENIGS, M.; YOUNG, L.; ADOLPHS, R.; TRANEL, D.; CUSHMAN, F.; HAUSER, M.; DAMASIO, A. Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments. **Nature**. v.446, abril, 2007.
- MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
- MILL, S. J. **Sobre a liberdade**. Trad. de Ari Brito. São Paulo: Hedra, 2008
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad. M. F. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Genealogia da moral**. Trad. J. J. de Farias. São Paulo: Centauro, 2007.
- SINGER, P. **Ética Prática**. Trad. de J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SOLOMON, R C. Nietzsche ad homine. In: **Cambridge Companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

O cuidado de si no *Banquete* de Platão: as implicações do cuidado nas cenas iniciais do diálogo

Felipe Gustavo Soares da Silva¹

Introdução

O cuidado de si, noção fundamental no mundo grego, é uma máxima que se impõe como elemento próprio daquela cultura. Trata-se uma maneira de viver, ainda mais, como uma prática cultural, envolve costumes, representando um modo regulador do agir do homem. Nesta maneira de conduzir a própria vida, o *Simpósio*² testemunha que Platão está inserido, devido às práticas que a própria obra nos atesta, tais como meditações, aconselhamentos, medição quantitativa das refeições e relações, enfim, práticas que devem ser perseguidas como propedêuticas para Excelência.

O cuidado não é uma novidade do pensamento filosófico, apesar de ter nele o seu ponto culminante e não se encontra somente no Platonismo, mas em muitas doutrinas filosóficas, podendo ainda ser encontrado como um

1 Doutorando em Filosofia na UFPE-UFPB-UFRN. Atua no grupo de pesquisa *Dínamis: A filosofia antiga e seus desdobramentos*. Desenvolve projeto de pesquisa voltada para leitura do diálogo *O banquete*, de Platão.

2 Tratamos de escolher a tradução *Simpósio* e utiliza-la no corpus do trabalho por mais se adequar à descrição da natureza do encontro narrado no diálogo. Para tanto a tradução principal para leitura do diálogo trata-se de: PLATÃO. *Simpósio*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. da UFPA 2011. Doravante esta obra será abreviada por: *Symp.*

tema grego muito anterior às correntes filosóficas que chegaram até nós, o que reforça sua importância para o estudo da Antiguidade.

Olhar para o problema do cuidado, tratado na antiguidade, não quer dizer que ele esteja resolvido mas, na verdade, a partir das análises que faremos sobre as mais rigorosas e dedicadas práticas do homem grego, o cuidado de si, vemos que esse tema contempla algo que nunca esgotará o debate, pois trata de algo bastante dinâmico na vida humana, o amor, que é na verdade a forma do homem relacionar-se com as coisas, e com o outro, pelo desejo; é problemático amar de qualquer maneira e desejar a tudo e em qualquer medida, visto que o homem quer sempre a melhor forma de viver a vida mas não pode vive-la de qualquer jeito, o que implica a possibilidade de não alcançar a sua plena realização enquanto homem. Essa nossa tentativa de dar uma resposta ao problema do amor para o ser humano, a partir do pensamento antigo, foi inspirada também a partir do pensamento de Pierre Hadot, em sua obra “*O que é a filosofia antiga*”, segundo ele, “a Filosofia de Platão bem com as filosofias da antiguidade são na verdade um modo de vida”³ e diante disto reforçamos o nosso pensamento de que é necessário saber o caminho que pode conduzir o homem à realização.

Tratamos de estudar de analisar as cenas iniciais do *Simpósio* procurando descrever como implicitamente e explicitamente encontramos a noção de um “cuidado de si” bem como o desenrolar de suas práticas.

Tratamos de situar nossa abordagem às relações eróticas, no momento histórico da pederastia ateniense, que tem seu auge e melhor reflexo no período clássico da antiga Grécia e situamos amor e cuidado no contexto da pederastia, onde auxiliou-nos bastante a verificar o perfil do homem grego bem como suas práticas a obra “*A homossexualidade grega*”, 1978, escrita pelo britânico James Dover⁴, onde ele apresenta a questão da pederastia e explora a significação da cultura grega do amor e do erotismo a partir da relação entre homens. As práticas pederásticas refletiam a visão e a prática

3 HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 89

4 DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia antiga**. Trad. de L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

do homem grego que cultivava uma cultura de auto aprimoramento e de formação do homem a partir da educação. O modelo da pederastia era um processo de formação social que visava a educação dos jovens, a partir da relação entre mestre e discípulo. Tudo isto reforçava a proposta da educação pederástica e pedagógica, num modelo clássico de formação social na história. Desta forma, os elementos históricos que o Simpósio nos apresenta, também contribui para acreditar que seu estudo é fundamental por abordar a questão do amor e do desejo como algo próprio e concreto do ser humano e mostrar como as práticas de cuidado podem ser relacionadas com os ideais filosóficos da Excelência.

O cuidado de si aparece, como tema Socrático e dentro disto, como um tema político, por envolver o homem como um todo em meio aos outros homens, e longe do individualismo, ser o cuidado uma atitude extremamente voltada para o outro e só nele encontrando uma existência plena. O cuidado consistirá, na perspectiva socrático-platônica, fundamentalmente no cuidado da alma: é essa a grande lição que aferimos do imperativo de Sócrates, conhece-te a ti mesmo, que por sua vez, não se distancia do imperativo do mundo grego do cuidado de si.

Ora, costuma-se estudar cuidado de si em Platão a partir do diálogo *Alcebiades primeiro*, ou até mesmo como tarefa do Sócrates da *Apologia*, ou como expressão da Soprosine na *República*. Aqui escolhemos o *Simpósio* por trazer duas práticas claras em uma linguagem clara que demonstra como Platão em suas obras, refletia a autenticidade do homem grego e testemunhava as ações do mestre Sócrates.

As cenas iniciais do diálogo

Para demonstrar a relação que supomos existir entre amor e cuidado, chamamos atenção duas cenas iniciais do diálogo, que refletem, a nosso ver, uma preparação para o exercício do amor e uma série de recomendações implícitas nos momentos iniciais do *Simpósio*. Ao mesmo tempo, estas passagens servem como uma introdução a tudo o que vai ser discutido no

diálogo. De certa forma, vemos nestas passagens, aquilo que na verdade propomos ser a solução para que se possa estabelecer um verdadeiro amor, um amor que não se pratica de qualquer maneira e um desejo ao qual não se submete de qualquer maneira, mas mediado pelas práticas de si que são diversas, e aqui aparecem já no início do diálogo.

O autoconhecimento

A etapa que destacamos agora é uma atitude que revela o cuidado como forma de preparação, como antecipação frente às mais diversas situações que o homem se depara. Trazendo a questão para o tema do amor, conforme encontramos no *Simpósio*, o autoconhecimento é um elemento que prepara o homem para lhe dar com seus desejos, com o amor, com *Eros*. Sabemos que toda ética platônica busca cuidar dos afetos, das partes desejantes da alma, e a melhor forma de evitar o erro é o conhecimento; sendo assim, a primeira coisa a ser conhecida pelo homem é ele mesmo. A questão já antecipa o fundo epistemológico da abordagem de nosso trabalho. O amor que levará a realização humana e ao conhecimento da Verdade, é um amor que transcende o físico e passa pelo elemento do “si mesmo”. Este conhecimento de si proporcionará ao homem um posterior conhecimento da Verdade. O Autoconhecimento quer dizer, na ética racionalista de Platão, saber evitar o mal para si mesmo, e na proposta do simpósio, conhecer a fundo os seus desejos além de, é claro, seguir uma séria de regras e ações que conduzem o homem a um trabalho interior, como veremos no próximo ponto.

Vemos no diálogo, bem melhor, nas cenas iniciais, como Sócrates revela-se um homem que se antecede aos desafios do amor, procura os momentos “consigo mesmo”.

Fizeste muito bem em vir, lhe falou. Mas onde está o teu acompanhante? Agora mesmo vinha atrás de mim; não posso saber o que foi feito dele. Menino, disse Agatão, vai procurar Sócrates e traze-o para cá. E tu, Aristodemo, prosseguiu, reclinaste ao lado

de Erixímaco. Então, ainda segundo o seu relato, enquanto um dos meninos o ajudava a lavar os pés para poder deitar-se, entrou outro criado com a notícia de que Sócrates se havia acolhido ao pórtico da casa vizinha, onde se quedara imóvel e de pé. E que, apesar de insistir com ele, acrescentou, não houve jeito de fazê-lo entrar. Que absurdo! Exclamou Agatão; chama-o de novo e não o largues. Nada disso, voltou a falar Aristodemo; deixa-o em paz. É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe. Penso que virá logo. Deixai-o; não o perturbeis⁵.

Esses momentos expressam práticas que revelam em que consiste o elemento do autoconhecimento dentro do cuidado de si. O cuidar de si, requer dentre suas práticas, os momentos de reflexão e de autoexame de sua própria ação: esse é exatamente o que nos mostra a personagem Sócrates no momento citado acima. O momento de isolamento de Sócrates, como mostra o próprio testemunho do diálogo, representa uma constante nas ações de Sócrates: isolar-se, parar para refletir, e ainda sugere algo bastante simbólico que é o fato do Sócrates não andar necessariamente apressado, mas como que pensando inclusive o próprio andar, e, diante disto, para, reflete, para só depois continuar seu caminho junto com os outros. Apesar deste último simbolismo, a Tradição comumente assim interpreta que a cena em que Sócrates para e reflete é um costume que não pode ser pensado distante das práticas de si, ela é um exemplo claro da proposta e da vivência socrática da auto reflexão, que, é claro, visa ao conhecimento de si, ou ao autoconhecimento. Sendo esta prática imersa no cuidado de si, vemos então no diálogo, a primeira noção daquilo que veremos mais à frente nos outros discursos, que aprofundarão outras práticas e as relacionarão com a erótica.

5 *Symp.* 175 a-b

A moderação

Depois de demonstrarmos como no diálogo aparece o autoconhecimento como expressão de uma prática do cuidado, veremos agora uma segunda prática que também é recomendada e defendida nas cenas iniciais do *Simpósio* e que deriva diretamente da primeira: a moderação. Ela é uma expressão clara e evidente do cuidar de si: o cuidado tornará o homem moderado, afinal o cuidar de si mesmo é o modo que o homem encontra para não ser escravo nem de si mesmo⁶. Para falar da moderação partimos da ideia de que, ela é na verdade um reflexo da cultura do homem grego, e para tanto, faz-se presente no banquete platônico, e chama-nos atenção primeiramente no diálogo, a passagem onde Agatão, à espera de Sócrates⁷, ordena aos rapazes que serviriam o jantar, que servissem a mesa: “e agora, rapazes, servir a mesa! Sempre fazeis o que entendeis, quando ninguém vos vigia, coisa, aliás, que não é dos meus hábitos”⁸.

A ação de Agatão tem a nosso ver uma dupla sugestão para um comportamento louvável: em primeiro lugar é uma advertência para os próprios serventes das mesas, que teriam um comportamento duplo, perante as pessoas que o vigiassem e em esfera privada ou pelo menos sem estar na presença de alguém: “sempre fazeis o que entendeis, quando ninguém os vigia”⁹. E em segundo lugar e não menos importante, para o próprio Agatão, que em sua fala sugere que seus hábitos louváveis tanto no âmbito público quanto no íntimo, “coisa aliás que não é dos meus hábitos”¹⁰; Agatão nos dá a entender que a virtude deve ser praticada por si mesma, e não apenas na presença dos outros como aparência ou superficialidade, como atitude forçada e aparente; esta ideia será retomada mais a frente no próprio *Simpósio*, no discurso de Fedro, onde ele fala de um amor que inspira as

6 VERNANT, Jean Pierre. **Individu, la mort, l'amour**. L' soi-mêne et l' autre em grèce ancienne. Paris: Galimard, 1996. p. 229.

7 *Symp.*. 175b

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

mais diversas ações nobres, e que o amado seria tomado pelo sentimento de vergonha se apanhado em uma ação vil diante de seu amante do que diante de qualquer outra pessoa¹¹. Agatão antecipa o que podemos interpretar perante o discurso posterior de Fedro: a virtude deve ser procurada por si mesma e não apenas como aparência¹², o amor irá inspirar a virtude em si mesma, através do “cuidar de si”, através de práticas que unificam as ações do homem na vida pública e na vida privada. Apesar de Fedro, em seu discurso, falar de um amor e um cuidado aparente e não verdadeiro, a sugestão que ele nos dá é precisamente a mesma que Agatão relata: Fedro fala de como se dá o amor aparente, já Agatão fala sobre o verdadeiro e ainda mais, a partir de sua própria experiência. Ele relata que não é de seu hábito agir de maneira diferente em nenhum momento¹³, ou seja, sua virtude e seu cuidado é constante não é aparente e dependente do outro, e neste sentido livre (eleútheros)¹⁴ e, portanto, a moderação é atingida por ele através do cuidar de si verdadeiro e constante, preocupado com ser e não parecer diante dos outros e de si mesmo, principalmente.

Por fim, a moderação da comida e sobretudo da bebida, conforme recomendado pelo médico Erixímaco, antes do início do banquete nos conduz a uma questão que é explícita para o nosso tema, pois traz a moderação como dever ou tarefa de todos os representantes que iam discursar: é de comum acordo que resolvem não beber, num primeiro momento. Todas estas preocupações antecedem os discursos do amor, e nos indicam que, a virtude deve fazer parte do homem, neste trecho, o banquete¹⁵ sugere duas lições que derivam da decisão de não beber:

Em primeiro lugar, Pausânias propõe que os presentes não bebam, ou que evitem os excessos porque, segundo ele “Nós sempre fomos muitos

11 *Ibid.*. 178e

12 Cf. Discurso de Fedro, no *Simpósio* em 178 d-e quando fala do sentimento de vergonha que o amado sente ao cometer um gesto condenável diante de seu amante.

13 *Symp.* 175b

14 Cf. ARAÚJO JÚNIOR, 2012.

15 Leia-se sobre esta grafia o jantar e não a obra.

fracos”¹⁶. Podemos dizer que a sugestão de Pausânias é, em primeiro lugar, expressão do cuidado e da observação de suas próprias condições e limitações frente aos desejos do apetite e para tal, tentam ser moderados em suas ações; em segundo lugar, a confirmação de Aristófanes, “fizeste bem, Pausânias, em propor que nos esforcemos por todos os meios para evitar excessos”¹⁷ sugere que a busca da moderação, pelo cuidado, consiste em uma decisão firme e em uma atitude interior, um esforço do próprio homem para ser então, moderado. Quando Pausânias cita Sócrates “Não falo de Sócrates, para ele tanto faz: beber ou abster-se”¹⁸ ressalta de maneira positiva o que seria o modelo ideal de moderação para eles. Caso Sócrates quisesse beber, o faria de maneira moderada, por isso tanto faz beber ou não.

Em segundo lugar, a decisão corroborada por Aristófanes de que os convivas não bebam é uma expressão clara do cuidado e da moderação que é também uma reflexão sobre a própria conduta, a partir de sua técnica (τέχνη), sobre seus próprios hábitos, utiliza os conhecimentos médicos, mais a frente no diálogo, para relacionar a filosofia e a medicina, sugerindo um cuidado com o corpo, e já adianta essa questão quando fala que é da medicina que ele tem autoridade para falar sobre a moderação no beber “razão porque nem pretendo recomendar a beber nem aconselho os outros a fazerem o mesmo, principalmente quem ainda se ressentido dos excessos de ontem”¹⁹. Ora, o cenário do banquete se dá após um dia de bebedeira, um dia de excessos e imoderações na bebida e para tal, é atitude do “cuidar de si” a reflexão sobre a própria conduta. Visto assim, podemos ver o moderado como aquele que apesar de um possível excesso cometido, sabe evitar que o excesso se torne hábito.

16 *Symp.* 176b

17 *Ibid.*, 176b

18 *Ibid.*, 176b

19 *Symp.*, 176d

Conclusão

Cuidar de si é uma máxima e uma prática antiga que reflete o perfil prático do homem na antiguidade e nos leva a refletir a importância que era dada pelos antigos ao trabalho pedagógico que não dispensava o papel do próprio educando na sua própria formação. Em todas as ações e em suas mais diversas formas de relacionamento, o homem grego preocupava-se com a maneira de fazer cada coisa de forma que a ação não lhe fizesse mal nem ao corpo nem à alma mas contribuísse para o progresso nos valores morais e na virtude. Desta maneira, procuramos em nosso trabalho verificar como estas preocupações estavam presentes no diálogo de Platão, *Simpósio*, ou *Banquete*, e para isso, não precisamos aprofundar os discursos mas, nas cenas iniciais, já encontramos pistas da preocupação de Platão em, como grego autêntico, elaborar um testemunho e manual sobre como o cuidado de si deveria estar presente sobretudo, nas questões do amor.

O diálogo nos possibilita, através da análise das cenas iniciais, refletir como o autoconhecimento e a moderação são etapas do cuidado que perfazem as práticas de olhar para si e conhecer-se. Sabemos que a ideia de bem perfaz todo o percurso e busca pela Verdade, aqui, essa busca recebe um contributo importantíssimo para o debate, pois, antes de conhecer as coisas ao seu redor, o homem deveria conhecer a si mesmo, conforme a mensagem Socrática do “conhece-te a ti mesmo.” Conhecer-se a si mesmo é uma etapa preliminar mas não fácil de poder conhecer as outras coisas. Num diálogo que trata sobre o amor, vemos então, já nas cenas iniciais, que há uma relação profunda entre amor e conhecimento, visto que ambos implicam a prática do cuidado, o amor à sabedoria, à ideia de beleza, só é possível pela prática do cuidado. Ou seja, implica que um amor ordenado, conforme o *Simpósio* nos apresenta, possibilita então um auxílio na busca do conhecimento pelas práticas do cuidado de si, noutras palavras, o homem que almeja conhecer todas as coisas tem como tarefa preliminar o conhecimento de si mesmo para então poder ascender ao conhecimento do que está ao seu redor.

Referências

- ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio. Borges de. Os sentidos da Eleuthería na República de Platão. **Archai**. Brasília, n. 9, jul-dez 2012, p. 27-36.
- BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**: ensaios sobre o prazer na Filosofia de Platão. São Paulus: Paulus, 2009.
- CASERTANO, G. Il, **Piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici**. Napoli: [s.n.], 1983.
- DOVER, K. J. **A homossexualidade na Grécia antiga**. Trad. de L. S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FERRARI, F. Eros, paideia e filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades. **Archai**. Recife, n. 9, jul-dez 2012, p. 65-116
- _____. **Platonic love**. In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. 1992
- FOULCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 8. ed. São Paulo: Graal, 2005. v. 3.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias faces do amor. In: **Os sentidos da paixão**. São Paulo: CIA. das Letras, 1989.
- PLATÃO. **Simpósio**. 3. ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. da UFPA 2011.
- _____. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém. Ed. da Universidade Federal do Pará. 1975
- ROBIN, Léon. **La théorie platonicienne de l'amour**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France. 1964.
- VERNANT, Jean Pierre. **Individu, la mort, l'amour**: l' soi-même et l' autre em grèce ancienne. Paris: Galimard, 1996.

Crêterios  ticos para uma defesa animal: a perspectiva singeriana

G ssyca Deize Santos Medeiros¹

Considera es iniciais

Atualmente acompanhamos um crescimento notável de discussões em torno dos direitos dos animais, do bem-estar animal, do abate humanitário, enfim, de uma espécie de exalta o da dignidade dos animais ou, mais especificamente, de uma edifica o do estatuto moral e político dos mesmos. Em rela o a essa orienta o, podemos mencionar a elabora o específica de documentos internacionais, tais como, por exemplo, a publica o da *Declara o Universal dos Direitos dos Animais*, proclamada pela UNESCO em 1978, bem como a proposta da *World Society For Protection of Animals* (WSPA) que defende o bem-estar dos animais em torno de cinco liberdades, a saber: livres de medo e estresse, livres de fome e sede, livres de desconforto, livres de dor e doenças e livres para expressar seu comportamento natural. Tendo em vista o impacto dessas discussões no Brasil, podemos destacar a Lei n. 11.794, de 2008, conhecida como “Lei Arouca”, que estabelece normas para a utiliza o de animais em pesquisas científicas em todo o país.

1 Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), vinculada   linha de pesquisa “ tica e Filosofia Política”. E-mail: medeiros.gds@hotmail.com

Evidentemente, as medidas definidas em normas e resoluções, bem como as determinações legais, não são suficientes para superar as inúmeras controvérsias que o assunto desperta. Para ilustrar os impasses de tais discussões, podemos observá-los nas práticas e atitudes que envolvem a produção e o consumo desenfreado de carne, as quais revelam posições aparentemente distintas. Aqui, mesmo que de maneira breve, ao menos duas delas merecem atenção: de um lado, submetido a interesses puramente econômicos, encontramos as fazendas industriais, o confinamento inapropriado e os maus tratos; de outro lado, acompanhamos o surgimento de fazendas livres, o cuidado com o manejo e a proposta de abate humanitário. Em relação ao primeiro caso, o pressuposto é de que os animais em geral não possuem nenhum tipo de dignidade moral ou política, o que justificaria, portanto, a exploração dos mesmos porque são seres inferiores, ou simplesmente, um meio para atender as necessidades humanas. No segundo caso, é possível dizer que há certa preocupação com o bem-estar dos animais, mas ainda predomina os interesses humanos. Em uma direção contrária, um terceiro ponto de vista também merece atenção: a libertação animal apresenta a proposta inegociável de colocar fim a qualquer forma de exploração dos animais, cuja atitude mais visível consiste em propor o boicote de produtos provenientes do agronegócio e a alteração dos hábitos alimentares.

Outro ponto que merece destaque, apesar de apresentar-se em uma escala menor, vincula-se à utilização indiscriminada dos animais como diversão em circos, rodeios, caça esportiva, zoológicos, entre outros. Algumas dessas práticas são acusadas de propagar maus tratos, o que acarreta desde indignação e comoção popular, ocasionada pela exploração midiática nos telejornais e na internet, até inquéritos policiais e sanções legais (multas, prisões e penas alternativas).

Apesar disso, é importante destacar que essas preocupações não são necessariamente perpassadas por uma orientação ética, o que impõe as seguintes questões: como pensar eticamente a condição dos animais não humanos? Qual seria a relação entre tais discussões com a história da filosofia moral? Ou, ainda, redefinindo os termos, em uma época que se propõe a defesa dos animais, é possível sustentar uma ética para os mesmos,

sobretudo ao estabelecer critérios que ultrapassem os sentimentos morais (compaixão, por exemplo), bem como os interesses econômicos e políticos da sociedade?

A ética singeriana: a colocação do problema

Para Singer, pensar eticamente significa ultrapassar os limites de um ponto de vista restrito e excludente, reportando-se a bases mais amplas, isto é, a um ponto de vista universalizável. A partir disso, como reconhece o próprio autor, é inevitável enfrentar uma problemática comum tanto ao âmbito social quanto à esfera política, a qual, nos últimos séculos, tem despertado inúmeras controvérsias e debates infundáveis, a saber: o problema da igualdade.

Para compreendê-lo adequadamente e para atingir maior clareza sobre a questão dos animais, compete-nos aqui seguir os passos de sua argumentação. Embora a concepção de que todos os seres humanos são iguais faça parte da “ortodoxia ético-política predominante”, para Singer, assumi-la rigorosamente pode engendrar uma série de dificuldades. Isso porque não existe nenhuma característica factual que todos os indivíduos possuam igualmente, o que inviabilizaria a concepção de um princípio de igualdade; e, mais do que isso, poderia dar vazio aos pontos de vista da desigualdade, os quais se apoiam no grau de racionalidade, na supremacia de uma raça e em diferenças de gênero para justificar suas posições e práticas.

Para o autor, embora os seres humanos possuam factualmente inúmeras diferenças entre si, o princípio de igualdade as ultrapassa no plano das ações, já que recorre a algo que seja comum a todos os indivíduos, a saber: a capacidade de possuir interesses. A esse respeito, Bonella (2012, p. 13) apresenta o seguinte comentário:

Aceitamos a igualdade entre todos os seres humanos porque nossa ideia é a de que devemos tratar a todos os seres humanos, em sua diversidade natural e social, com igual consideração pelos seus interesses. Não é porque somos de fato idênticos nos

aspectos factuais: uns são grandes, outros pequenos; uns fortes, outros fracos; uns negros, outros brancos; uns homens, outros mulheres, etc. Assim, o que importa, não é possuir características físicas ou sociais idênticas ou similares, mas possuir interesses.

Tendo em vista os impasses na busca de critérios éticos para a igualdade, Singer apresenta um comentário sobre uma das mais importantes obras do pensamento político no século XX: o livro *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls. O ponto de vista singeriano sustenta que o pensador inglês apresenta essa temática em bases frágeis, isso porque o uso da “propriedade de âmbito” como algo natural, com ênfase na “personalidade moral”, vinculada a um “senso de justiça” como princípio de igualdade, excluiria um grande número de indivíduos que partilhassem diferentes graus dessa característica. Podemos citar aqui duas objeções principais: em primeiro lugar, não teríamos como avaliar o grau mínimo de “personalidade moral” a ser considerado para que os indivíduos fossem incluídos nas discussões morais. Em segundo lugar, não é de fato verdadeiro que todos fazem parte desse âmbito. Isso porque, como sugere Singer (2002, p. 28):

[...] não é verdade que todos os seres humanos são pessoas morais, mesmo no sentido mais ínfimo. Ao lado de indivíduos com problemas mentais, os bebês e as crianças carecem do necessário senso de justiça. Diremos, então, que todos os seres humanos são iguais, com exceção dos muito jovens ou dos mentalmente incapacitados? Não é isso, por certo, o que em geral se entende por princípio de igualdade. Se esse princípio revisto implica que podemos desprezar os interesses dos muito jovens ou dos intelectualmente deficientes, em moldes que seriam errados se eles fossem mais velhos ou mais inteligentes, precisaríamos de argumentos muito mais fortes para aceitá-lo.

É possível observar que a “personalidade moral” não é inerente a todos os indivíduos, e, por isso, se torna arbitrária e excludente, ainda que a intenção

do filósofo inglês não seja exaltar a desigualdade; o que está em jogo aqui é que essa proposta teórica acaba por desprezar os interesses de todos aqueles que não possuem um “senso de justiça” em um determinado grau, excluindo-os, portanto, de um julgamento moral igualitário.

Cabe salientar que, de acordo com Singer, Rawls até aborda a problemática relacionada aos bebês e às crianças apresentada anteriormente, já que os inclui no âmbito das pessoas morais, mas estabelece uma ressalva: elas seriam pessoas morais “em potencial”². Isto é, mesmo que ainda não possuam características efetivas como uma linguagem sofisticada e a consciência de si mesmo, essas características seriam inerentes, o que permitiria classificá-los como seres morais; porém, essa argumentação não apresenta nenhuma solução quando se trata de pessoas com determinado tipo de deficiência mental. A partir disso, podemos afirmar que, aos olhos de Singer, a “personalidade moral” não pode ser considerada como um fator determinante do princípio de igualdade, pois, se assim fosse, ela não deveria existir em graus e, portanto, constituir direitos e deveres.

Partindo daquilo que os adversários da igualdade defendem, a saber: a existência de inúmeras diferenças acentuadas entre os indivíduos, o que, por sua vez, invalidaria um princípio de igualdade, Singer apresenta como linha de pensamento que não há nenhum argumento consistente para defender diferenças morais entre os seres humanos, sobretudo concernentes, por exemplo, ao racismo e ao sexismo; isso porque a igualdade é uma ideia moral e não a afirmação de um fato. Dessa forma, embora os indivíduos possuam inúmeras diferenças entre si, isso não dá o direito de tirar conclusões a respeito deles, seja no que tange ao senso de justiça, à inteligência ou, até mesmo, à “profundidade de seus sentimentos”, bem como

2 “[...] Rawls, trata dos bebês e crianças, incluindo pessoas morais *em potencial*, juntamente com aqueles que são, de fato, morais, no princípio da igualdade. Mas isso é um recurso *ad hoc*, confessadamente destinado a harmonizar a sua teoria com as nossas instituições morais correntes, e não alguma coisa da qual se possam apresentar argumentos independentes” (SINGER, 2002, p. 28 – grifos do autor).

não permite que tratemos seus interesses com pesos diferentes³, já que, como destacamos acima, a prioridade consiste em evidenciar os interesses, superando, dessa forma, as visões da desigualdade.

Para ilustrar essa orientação moral, tomemos um exemplo histórico. As atrocidades cometidas em nome da purificação da raça, como queria o nazismo, culminaram em um dos momentos mais sombrios da história da humanidade. As ideias e as práticas eugenistas dos nazistas submeteram milhares de pessoas a degradação e morte brutais devido à cor da pele, à orientação religiosa, à nacionalidade, entre outras características. Uma descrição vivida de tal situação encontra-se no livro *O Diário de Anne Frank*:

Depois de 1940, os bons momentos foram poucos e muito espaçados: primeiro veio a guerra, depois, a capitulação, em seguida, a chegada dos alemães, e foi então que começaram os sofrimentos dos judeus. Nossa liberdade foi gravemente restringida com uma série de decretos antissemitas: os judeus deveriam usar uma estrela amarela; os judeus eram proibidos de andar nos bondes; os judeus eram proibidos de andar de carro, mesmo em seus próprios carros; os judeus deveriam fazer suas compras entre as três e cinco horas da tarde; os judeus só deveriam frequentar barbearias e salões de beleza de proprietários judeus; os judeus eram proibidos de sair às ruas entre oito e seis da manhã; os judeus eram proibidos de frequentar teatros, cinemas ou ter qualquer outra forma de diversão; os judeus eram proibidos de ir a piscinas, quadras de tênis, campos de hóquei ou a qualquer outro campo esportivo; os judeus eram proibidos de ficar em seus jardins ou nos de amigos depois das oito da noite; os judeus eram proibidos de visitar cristãos; os judeus deveriam

3 Sobre isso, o autor (2002, p. 29) comenta: “A pretensão racista de que os povos de descendência europeia são superiores aos de outra raça quanto a essas aptidões é, nesse sentido, falsa. Vistas sob esses aspectos, as diferenças entre os indivíduos não são delimitadas por fronteiras raciais. O mesmo se pode dizer do estereótipo sexista que vê as mulheres como emocionalmente mais profundas e solícitas, mas também menos racionais, menos agressivas e menos empreendedoras do que alguns homens”.

frequentar escolas judias etc. Você não podia fazer isso nem aquilo, mas a vida continuava (FRANK, 2012, p. 20).

Como podemos observar, esse relato demonstra a arbitrariedade das práticas nazistas que desrespeitavam os interesses de seres humanos (aqui, no caso, devido à origem judia), impondo o sofrimento e, portanto, impossibilitando o desenvolvimento integral de suas vidas. Não há critério que justifique essa imposição e, conseqüentemente, a consagração da desigualdade. Se pensar moralmente consiste em superar as visões relativistas e subjetivistas, tendo como referência os interesses, as práticas descritas acima são incoerentes com a vida moral.

O princípio da igual consideração de interesses

Ao partir da ideia de que nas deliberações morais devemos ultrapassar os interesses pessoais e/ou grupais, Singer apresenta o “princípio da igual consideração de interesses”, cujo pressuposto básico é a ideia de que devemos atribuir igual consideração aos interesses de todos os indivíduos no plano das ações. Podemos dizer que esse princípio funciona, de acordo com o próprio autor, como uma espécie de balança, a qual pesa de “forma imparcial” os interesses de todos os envolvidos em um dado campo de ações, tornando, dessa forma, a raça, o sexo, a capacidade intelectual ou a personalidade moral, características irrelevantes para incluir ou excluir alguém do campo das discussões morais. Em suma, o que conta são os interesses como meros interesses.

Cabe salientar que o princípio da igual consideração de interesses não requer um tratamento igual em todos os casos semelhantes, mas igual consideração aos interesses de todos os envolvidos no plano das ações. Para demonstrar mais claramente essa via de pensamento, Singer (2002, p. 33) recorre ao seguinte exercício hipotético:

Imaginemos que, depois de um terremoto, encontro duas vítimas, uma delas com uma perna esmagada, agonizante, e a outra

com um pouco de dor provocada por um ferimento na coxa. Tenho apenas duas doses de morfina. O tratamento igual sugeriria que eu desse uma a cada pessoa ferida, mas uma dose não seria suficiente para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ela ainda sentiria muito mais dores do que a outra vítima e, mesmo depois de ter-lhe aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu a aplicasse na pessoa com uma dor insignificante.

Podemos observar que a dor sentida pela pessoa com a perna esmagada é maior que a dor da pessoa com apenas um ferimento na coxa, tornando-a, assim, mais indesejável. Com isso, mesmo que o tratamento igualitário consista em ministrar uma dose de morfina para cada indivíduo, com base no princípio da igual consideração de interesses, como podemos constatar acima, o correto seria atribuir maior peso a dor da pessoa com a perna esmagada, pois chegaríamos a um resultado mais igualitário. Desse modo, podemos entrever que o princípio da igual consideração de interesses busca um resultado mais igualitário entre todos os envolvidos; no caso acima, o resultado a que se chega, por intermédio de um tratamento ainda que desigual – aplicação das duas doses de morfina em apenas uma das pessoas feridas – é a um nível de igualdade entre as duas pessoas feridas, as quais passariam a ter dores suportáveis, o que seria impossível se as doses tivessem sido aplicadas igualmente, pois uma das pessoas não sentiria mais nenhuma dor enquanto que a outra ainda sentiria uma dor forte.

Sendo assim, podemos entrever que o princípio da igual consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade, ou seja, não possui como objetivo principal o tratamento igualitário entre os indivíduos ou qualquer determinação de como devemos agir, mas visa sempre chegar a um resultado mais igualitário para os envolvidos em uma mesma situação.

Dessa forma, o princípio da igual consideração de interesses é satisfatório como princípio básico da igualdade, pois demonstra o quanto características factuais são irrelevantes para sustentar uma tese da igualdade, uma vez que ela deve ser discutida em torno das relações morais

estabelecidas, em suma, pela capacidade de se possuir interesses. Em outros termos, podemos defender que tais interesses correspondem a algo concreto, como o alívio da dor, e não uma ideia geral e abstrata. Ao apresentar a consideração dos interesses em si mesmos, Singer elege a condição sensível de um ser ou, mais precisamente, seu limite de sensibilidade como critério moral.

A extensão do princípio da igualdade para os animais não humanos

Ao defender que os interesses dos indivíduos devem ser levados em consideração de modo imparcial, Singer aponta o princípio da igual consideração de interesses como fundamento básico para sustentar sua tese da igualdade. Essa orientação abre precedentes para avaliar o próprio alcance do pensamento ético, o que pode ser colocado nos seguintes termos: se a cor da pele, o sexo, a inteligência, a linguagem ou quaisquer características factuais são elementos irrelevantes para as reflexões concernentes à igualdade, uma vez que a característica decisiva vincula-se à capacidade de se possuir interesses, isso não implicaria a exigência de respeitarmos os animais não humanos no âmbito da ética?

Para o autor, a consideração que atribuímos ao outro não deve apoiar-se em suas características específicas, pois, como vimos anteriormente, elas podem sustentar posições arbitrárias e preconceituosas. Se, com efeito, o que está em jogo é a consideração de interesses, podemos entrever que as características distintas pertencentes aos seres humanos e aos animais não humanos também não são elementos suficientes para restringir a igualdade aos últimos. Porém, como avaliar se os animais não humanos realmente possuem interesses e, portanto, *status* moral?

Para Singer, a capacidade de sofrimento é uma condição prévia ou, antes, vital para que um ser possua e desenvolva seus interesses. Desse modo, o limite defensável para incluir um indivíduo no âmbito das discussões morais vincula-se à capacidade de sofrer e de desfrutar das coisas,

o que, por sua vez, confere a igualdade de consideração também para os animais não humanos, já que eles podem sofrer e sentir prazer.

Tendo em vista esse viés, podemos defender que a aceitação do princípio da igual consideração de interesses, entendido como princípio moral básico da igualdade, implica em aceitar sua aplicação quando o que está em jogo são também os interesses dos animais não humanos. Pois, como afirma Felipe (2007, p. 168): “Não há como justificar uma duplicidade de princípios éticos. Se admitimos tratamento respeitoso a todos os seres humanos capazes de sentir dor e de sofrer, não há como negar igual consideração a outros seres alegando que pertencem a outra espécie biológica”.

Entretanto, algumas objeções ainda surgem, a saber: como comprovar que os animais não humanos sentem dor? Ou, ainda, considerando a dor como algo subjetivo não teríamos como senti-la pelos outros, como comprovar, então, que os animais não humanos sentem dor e, por conseguinte, respeitarmos seus interesses?

Embora a dor seja uma sensação subjetiva, o que implica que não poderíamos senti-la por outras pessoas, sabemos que os outros a sentem pelos sinais externos emitidos em situações que nós mesmos poderíamos sentir algo semelhante, ainda que isso não constitua a dor em si. Além disso, um dos aspectos relevantes para esse tipo de dedução é o fato de que o ser humano e os animais não humanos possuem sistemas nervosos parecidos, que funcionam de modo também semelhante em ocasiões em que poderiam sentir dor. Ou melhor, como destaca Singer (2010, p. 18):

Quase todos os sinais externos que nos levam a inferir a existência de dor em seres humanos podem ser observados em outras espécies, sobretudo naquelas mais intimamente relacionadas a nós: os mamíferos e as aves. Os sinais comportamentais incluem contorções, contrações do rosto, gemidos, ganidos ou outras formas de apelos, tentativas de evitar a fonte da dor, demonstrações de medo diante da perspectiva de repetição e assim por diante. Além disso, sabemos que esses animais possuem sistemas nervosos muito semelhantes aos nossos, que respondem

fisiologicamente como os nossos, quando se encontram em circunstâncias em que sentiríamos dor: elevação inicial da pressão sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea.

Esses traços comportamentais e fisiológicos demonstram que seria injustificável inferirmos que um ser humano ao emitir sinais externos de dor esteja realmente a sentindo e, ao mesmo tempo, negarmos a mesma inferência quando quem emite tais sinais pertence a uma espécie diferente. Como vimos, os animais não humanos, diante de algo que lhes cause dor se esquivam, tentam fugir da fonte de sofrimento, apresentando um comportamento bastante semelhante, por exemplo, ao de uma criança que ainda não desenvolveu por completo a linguagem. Ou seja, demonstram a dor por intermédio de gritos, gemidos, contrações do rosto, tentativa de fuga e medo mediante a possibilidade de repetição da dor. Isso porque, como sublinhado anteriormente, devido ao seu sistema nervoso semelhante ao dos homens, eles respondem também de forma parecida quando experimentam um perigo iminente ou certas sensações dolorosas. A esse respeito, Singer (2010, p. 19) afirma:

Não é razoável supor que sistemas nervosos literalmente idênticos do ponto de vista fisiológico (com origem e funções evolucionárias comuns), que resultam em formas semelhantes de comportamento em circunstâncias análogas, devam operar de maneira inteiramente diferente no nível das sensações subjetivas.

Conforme o autor, ainda que os sinais comportamentais expostos anteriormente já imponha a compreensão da sensibilidade dos animais não humanos, permitindo a verificação de que os mesmos são capazes de sentir dor, algumas objeções poderiam persistir. A título de exemplo, podemos apresentar a ideia de que pelo córtex cerebral ser mais desenvolvido em seres humanos em relação aos animais, os primeiros seriam merecedores de maior consideração. Porém, a parte do cérebro responsável pelos impulsos, sensações e emoções, como destaca o autor, é o diencéfalo, que também encontra-se

desenvolvido nos animais não humanos, atuando, inclusive, como um elemento responsável pela sobrevivência dos mesmos. Em outros termos, por intermédio da sensação de dor – cujo responsável, como enfatiza Singer, é o diencéfalo – os animais não humanos passam a evitar fontes de dor fisicamente nocivas, o que, no processo evolutivo, colaborou para aumentar sua expectativa de sobrevivência. Se o córtex cerebral está relacionado às funções do pensamento, e não às sensações, o fato de ser mais desenvolvido em seres humanos não permite o argumento para restringir a igual consideração de interesses aos animais, já que a linha demarcatória para tanto, como já destacamos, é o limite de sensibilidade e não a capacidade de raciocínio.

Embora a capacidade de sentir dor e prazer dos animais não humanos possa ser comprovada por intermédio das situações e sinais externos, algumas pessoas ainda apontam argumentos contrários à inclusão deles no âmbito das preocupações morais: a ideia de “angústia mental” é um dos argumentos usados; ela parte do pressuposto de que o ser humano, por possuir consciência daquilo que ocorre em sua vida, terá sempre uma dor superior àquela sentida por um animal não humano, ainda que a situação seja a mesma nos dois casos. Isso porque, além de sentir a dor física, os seres humanos possuem a capacidade de antecipar o seu próprio sofrimento, causando, desse modo, ainda mais sofrimento para si mesmo, coisa que não ocorre com os animais não humanos. Singer, no entanto, rebate esse argumento, demonstrando que embora em algumas circunstâncias isso realmente possa ocorrer, em outras, entretanto, ela não se sustenta, uma vez que a compreensão mais limitada dos animais não humanos pode ser responsável por causar ainda mais sofrimento. Para entendermos isso mais claramente, de acordo com as palavras do próprio autor:

[...] nem todas essas diferenças apontam maior sofrimento por parte do ser humano normal. Em alguns casos, os animais podem sofrer mais, devido à capacidade de compreensão mais limitada. Por exemplo, se fizermos prisioneiros de guerra, podemos explicar-lhes que, embora tenham de se submeter à captura, revista e confinamento, não serão importunados de outras

maneiras, e terão a liberdade quando cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, entretanto, não podemos explicar-lhes que sua vida não está ameaçada. Um animal selvagem não consegue distinguir entre uma tentativa de dominação para confinamento e uma tentativa de morte: uma provoca tanto terror quanto a outra (SINGER, 2010, p. 26).

Podemos afirmar que embora essa objeção seja relevante para as discussões concernentes à igualdade, ela em nada impede que o princípio da igual consideração de interesses seja estendido também para os animais não humanos, uma vez que o mesmo tem como pressuposto básico o limite de sensibilidade e não a intensidade da dor quando comparadas entre seres humanos e animais; até porque é impossível comparar a intensidade de dor entre os seres, sejam eles humanos ou não humanos.

Alternativas ao uso dos animais não humanos: pesquisas científicas e como alimento

As pesquisas científicas em animais possuem alternativas cada vez mais viáveis e eficazes, bem como inúmeros métodos a serem desenvolvidos, possibilitando relevante avanço para o fim das práticas em animais não humanos. A título de exemplo, podemos citar as tecnologias *in vitro*, como cultura de células, tecidos e órgãos, as quais estão sendo aperfeiçoadas e tornando, desse modo, sua utilização cada vez mais possível em testes toxicológicos, na produção de vacinas, no desenvolvimento de novas drogas, na imunologia e nas experiências sobre doenças infecciosas, entre outras.

Entre as alternativas relacionadas à tecnologia *in vitro*, podemos apresentar, de acordo com Tréz e Greif (2000), as seguintes: *Eitex* que testa o nível de irritação ocular por intermédio de alterações proteicas. Mais precisamente, é observada a reação de uma proteína vegetal encontrada na semente do feijão ao ser exposta a determinadas substâncias, reação essa que se assemelha às reações na córnea humana, dispensando, portanto, os

testes que eram realizados na córnea animal (como os testes Draize, por exemplo). Outra possibilidade é o método *Shintex* que testa o grau de irritação cutânea a partir da utilização das cascas da semente de abóbora, a qual permite observar uma reação quando exposta a substância a ser testada, isso porque tal reação é semelhante as reações da pele humana. Uma terceira alternativa é a *Pele reconstituída*. Esse método ocorre a partir da utilização de fragmentos de pele humana – extraídos de circuncisões ou sobras de cirurgias plásticas – em que se observa as alterações dos tecidos orgânicos e/ou a liberação de mediadores inflamatórios. Por último, podemos citar o *Testskin*, que assim como a alternativa anterior, também se utiliza da pele humana, nesse caso, para medir o nível de irritação da pele.

Além das tecnologias *in vitro*, existem alternativas que se baseiam em testes computadorizados e modelos matemáticos, utilizados, por exemplo, para os testes toxicológicos. A partir do conhecimento das estruturas química, eletrônica e tridimensional, os computadores podem prever as reações biológicas em diferentes testes, como aqueles referentes ao desenvolvimento de novos tipos de drogas para consumo humano. A título de exemplo, podemos citar as seguintes alternativas:

Quantitative Structure Activity Relationship (QSAR) que, com base na comparação entre estrutura e atividade das substâncias testadas, revela seus efeitos tóxicos no ser humano. Outro exemplo é o *Physiologically Based Pharmacokinetic (PBPK)* que prevê as ações farmacocinéticas como absorções, metabolismo, entre outros. Em terceiro lugar, temos o *Toxicity Prediction by Computer Assisted Technology (TOPKAT)* que é um programa de computador (*software*) utilizado para avaliar a toxicidade, irritação de pele e olhos, bem como carcinogênese (formação de câncer) e teratogênese (produção de dano ao embrião ou feto durante a gravidez)⁴.

4 Para um aprofundamento dos exemplos aqui apresentados, cf. Tréz e Greif (2000) e Paixão (2001).

Em relação às atividades de ensino, os animais são utilizados para variados fins, tais como conhecimento de anatomia, treinamento de técnicas cirúrgicas, estudos comportamentais, observações referentes à fisiologia e comportamento como reação à exposição de diferentes substâncias, entre outros. Alguns exemplos são destacados por Greif (2003, p. 20-21): o estudo do *Sistema nervoso* em que uma rã é decapitada e um instrumento pontiagudo (por exemplo, uma pinça) é introduzido repetidamente na sua espinha dorsal, seccionada, o que permite observar o movimento dos músculos esqueléticos respondendo aos estímulos sem o comando de cérebro (resposta arco-reflexo); as *Habilidades cirúrgicas* cujo propósito é o treinamento de técnicas cirúrgicas dos alunos, os quais utilizam animais vivos que serão sacrificados após as aulas; e a *farmacologia* que utiliza animais de pequeno porte, como, por exemplo, ratos, nos quais são injetadas drogas para observar os seus efeitos que serão posteriormente registrados.

Como alternativa, apresentamos aqui os seguintes exemplos concernentes ao uso de animais nas atividades pedagógicas em instituições educacionais: *Modelos e simuladores mecânicos* – são objetos sintéticos que simulam órgãos, membros de animais ou seres humanos, bem como manequins computadorizados para utilização em treinamentos de técnicas cirúrgicas, os quais substituem os procedimentos desse tipo em animais. Outro exemplo são os *Filmes e vídeos interativos*, tais como: *Anatomy of the Earthworm* – vídeo que aborda detalhadamente a anatomia e estruturas internas em anelídeos; e *Ressuscitação cardiopulmonar em cães* – vídeo no qual são apresentados os fundamentos da parada cardiorrespiratória em cães e técnicas de ressuscitação como massagem cardíaca e administração de drogas.

Com relação ao uso dos animais como alimento, podemos afirmar que essa prática, além de ferir o princípio ético da igual consideração de interesses, gera inúmeras consequências negativas tanto para o próprio ser humano, concernente à manutenção de sua saúde, quanto para o meio ambiente e, sobretudo, para os próprios animais, uma vez que eles têm seu interesse em viver, por exemplo, sacrificado em nome de interesses menores, como a mera satisfação de um “luxo”: o interesse humano pelo sabor de sua carne.

Para Singer, considerando que o ser humano possui a capacidade de escolher o modo de produzir e de consumir seus alimentos, suas refeições deveriam ser orientadas por atitudes morais, isto é, livres do sofrimento causado aos animais pelas grandes indústrias e pelos nossos hábitos arraigados. Isso seria possível com o boicote aos produtos fabricados pela indústria da carne, o que implica em dispensar a alimentação carnívora, evitando assim a manipulação e a morte de galinhas, coelhos, perus, porcos, gados, peixes ou, simplesmente, de qualquer ser que possua a capacidade de sofrer e sentir prazer. Dessa forma, o boicote não é apenas uma atitude ingênua, mas uma tomada de posição que apela para um critério de igualdade; esse comprometimento depende exclusivamente de cada um de nós.

Tornar-se vegetariano não é um gesto meramente simbólico. Nem é uma tentativa de nos isolar das horrorosas realidades do mundo para nos manter puros e, portanto, sem responsabilidade diante da crueldade e da carnificina que acontecem em todas as partes. Tornar-nos vegetarianos é um passo prático e eficaz para acabar tanto com a matança como com a imposição de sofrimento a animais não humanos (SINGER, 2010, p. 235-236).

Em relação ao consumo de ovos, leite e seus derivados, Singer sugere que esses produtos sejam comprados exclusivamente quando for possível sabermos sua procedência, ou seja, apenas quando pudermos ter certeza de que nenhum animal sofreu ou teve seu interesse vital sacrificado em nome de um mero “luxo”. Como nos grandes centros urbanos é quase impossível determinar a origem exata, a atitude justificável moralmente seria boicotar tais produtos, isto é, não consumi-los. Uma das alternativas ao leite para produção de laticínios defende o autor, é o leite de determinados grãos, como o de soja, por exemplo. A culinária vegetariana é extremamente vasta e para substituir as opções de origem animal existem inúmeras possibilidades, como as apresentadas pelo próprio autor (2010, p. 262-263):

A Cozinha chinesa, por exemplo, apresenta excelentes combinações de um ou mais ingredientes com alto teor proteico, como tofu, nozes, broto de feijão, cogumelo ou glúten de trigo, com vegetais levemente cozidos e arroz. Um caril indiano com lentilhas como fonte proteica, servido sobre arroz integral com pepinos frescos fatiados para refrescar, também é igualmente saboroso, assim como uma lasanha vegetariana, à moda italiana, acompanhada de salada. Podemos até mesmo fazer almôndegas de tofu para colocar sobre o espaguete. Uma refeição mais simples consiste de grãos integrais com verduras. A maioria dos ocidentais come muito pouco painço, trigo integral ou trigo-sarraceno, grãos que podem formar a base de pratos nutritivos.

Por fim, podemos afirmar que existem inúmeros motivos para que o ser humano opte pela dieta vegetariana, alguns a escolhem por ética, que condiz com o que apresentamos no decorrer deste trabalho, outros pela própria saúde, outros por compaixão pelos animais, etc. Porém, independente do motivo individual dos vegetarianos, o que realmente importa é que o princípio básico de não impor sofrimento aos animais por razões banais seja respeitado. O que contribui de modo benéfico para o equilíbrio entre seres humanos, animais não humanos e a natureza em geral, sobretudo porque possibilita cada indivíduo ter uma vida ética, isto é, livre da “mancha de sangue e sofrimento em nossas refeições”.

Considerações finais

O eixo temático que norteou este artigo teve como fonte privilegiada de análises a proposta consequencialista de Peter Singer, a qual, desde a publicação de seu livro *Libertação Animal*, promoveu uma série de reivindicações éticas em torno da defesa dos animais não humanos. A partir da desconstrução de definições comumente aceitas e difundidas da “ética

prática”, o autor assinala o que ela é: uma concepção pautada na racionalidade e na argumentação como maneira de avaliar problemas e dilemas circunstanciais enfrentados pelas sociedades modernas. A ética prática, na perspectiva singeriana, é justificável quando busca as melhores consequências para o maior número de envolvidos no campo das ações. Isso ocorre na medida em que são considerados os interesses dos indivíduos de forma imparcial, permitindo a superação dos interesses exclusivos de um sujeito ou de um grupo, o que equivale a colocação dos termos em um campo mais amplo (universalizável).

A partir dessas observações preliminares, chegamos ao princípio da igual consideração de interesses, princípio pelo qual o autor expande o alcance da ética conferindo também aos animais não humanos a imparcialidade no julgamento de seus interesses, cujo limite divisório para assegurá-la é a capacidade de sofrer e sentir prazer. O que invalida, por sua vez, os pontos de vista parciais e excludentes, sobretudo o especismo.

Por último, apresentamos algumas alternativas para superar o especismo arraigado ou, tendo em vista a urgência do tema, atenuar os prejuízos que causamos aos animais não humanos, como, por exemplo, a opção do vegetarianismo para superar o hábito de consumir a carne de animais. Apresentamos também ideias que rompem com o “mito” de que o uso de animais é necessário para o avanço da ciência com a apresentação de algumas alternativas viáveis a esse uso na atualidade.

A partir disso, podemos concluir que o objetivo que estimulou esse estudo, a saber: demonstrar a possibilidade de instauração de uma ética que envolva os animais não humanos no âmbito das discussões morais e práticas, ultrapassando, assim, os interesses puramente econômicos e políticos das sociedades, foi alcançado; isso porque não há motivos moralmente justificáveis para excluirmos da esfera moral os animais não humanos, uma vez que eles possuem um limite de sensibilidade, isto é, a capacidade de sentir prazer e dor.

Referências

- BONELLA, Alcino E. A ética no uso de animais. **Philosophos**. Goiânia, v. 17, n. 2, 2012, p. 11-41. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/15835/13571#.VPdHT3zF-M4>>. Acesso em: 12 Jan. 2016.
- BRASIL. Lei n. 11.794, de 08 de Outubro de 2008. Dispõe sobre o estabelecimento de procedimentos para o uso científico de animais. **Diário Oficial da União**, Brasília, 09 Out. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11794.htm>. Acesso em: 11 Fev. 2016.
- FELIPE, Sônia T. Igualdade preferencial: parâmetros da concepção ética de Peter Singer. In: CARVALHO, Maria Cecília M. (org.). **Utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. p. 167-200.
- FIVE FREEDOMS. **World society for protection of animals**. Disponível em: <<http://www.worldanimalprotection.org.br/whoarewe/Nossas-convicoes.aspx>>. Acesso em: 25 Fev. 2016.
- FRANK, Anne. **O diário de Anne Frank**. Trad. de Alves Calado. 3. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- GREIF, Sérgio. **Alternativas ao uso de Animais vivos na educação pela ciência responsável**. São Paulo: Instituto Nina Rosa, 2003.
- _____. ; TRÉZ, T. **A verdadeira face da experimentação animal: a sua saúde em perigo**. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional Fala Bicho, 2000.
- PAIXÃO, Rita L. **Experimentação animal: razões e emoções para uma ética**. 2001. 151 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <<http://portaldeseres.icict.fiocruz.br/pdf/FIOCRUZ/2001/paixaorld/capa.pdf>>. Acesso em: 15 Jan. 2016.
- SINGER, Peter. **Ética prática**. 3. ed. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Biblioteca Universal).
- _____. **Libertação animal**. Trad. de Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- UNESCO. Declaração Universal dos Direitos Dos Animais. Proclamada em sessão realizada em Bruxelas em 27 de maio de 1978. Disponível em: <http://www.forumnacional.com.br/declaracao_universal_dos_direitos_dos_animais.pdf>. Acesso em: 02 Fev. 2016.

As dores do mundo para *os que bebem como os cães*

Gilmara Coutinho¹

Introdução

O presente texto² analisa o romance do escritor piauiense Assis Brasil³, *Os Que Bebem Como os Cães*, presente na coletânea de romances *Ciclo do Terror*⁴, a partir de conceitos que parecem ecoar uma visão pessimista de mundo que encontramos na obra do filósofo alemão Arthur Schopenhauer, além de permitir uma reflexão sobre a liberdade do homem e seu cerceamento, quando lhe é retirada a última sombra de dignidade. O romance data de 1975 e foi premiado, no mesmo ano, pelo Prêmio Nacional Walmap e o Prêmio Joaquim Manuel de Macedo. Seu ponto central é a reflexão sobre a condição humana, seja o homem enquanto opressor ou enquanto oprimido. Uma olhada crítica na história e, é possível perceber que os métodos de torturapodematé mudar, mas o homem não muda, seu desejo de dominar não muda, sua agressividade e crueldade não mudam. Egoísmo, dor e sofrimento,

1 Doutoranda no Programa Interinstitucional de Filosofia UFRN-UFPB-UFPE, com pesquisa sobre a obra de Arthur Schopenhauer. É também professora na Faculdade Dom Heitor Sales e na Rede Estadual de Ensino do RN.

2 Comunicação apresentada no IX Encontro Interinstitucional de Filosofia- 2015.

3 Francisco de Assis Almeida Brasil, 1932, autor versátil, responsável por diversas obras, tais como *O aprendizado da morte*, *Deus, o sol*, *Shakespeare* e *Os crocodilos*, por exemplo.

4 BRASIL, Assis. *Os que bebem como os cães*, in **Ciclo do Terror**. – Rio de Janeiro: Nórdica, 1984.

palavras fáceis de serem encontradas na obra de Schopenhauer, em especial em *O Mundo Como Vontade e Como Representação*⁵, cujo quarto livro evidencia a tragédia encenada no palco do mundo e, o absurdo que é a existência, muito embora também traga uma reflexão sobre seu oposto, uma ética da compaixão, que diminuiria a dor e cessaria a roda do querer.

Jeremias: o que bebe como os cães

O romance se divide em 41 capítulos, que se alternam entre os títulos: A cela, O pátio, O grito. É aparentemente repetitivo por sempre retomar o espaço obscuro da cela, o prisioneiro algemado, mesmo já encarcerado, sua caminhada até o pátio para beber água, lavar as roupas e se lavar, o esparadrapo a selar a boca após cada grito ou, até mesmo na sua iminência, a sopa quente, acre. Mais elementos, aos poucos, vão surgindo: os nomes gritados pelos presos, os ratos, a goteira, os corpos passando na maca, os suicídios, a memória da personagem que vai sendo recobrada.

A princípio, a personagem central não tem nome, não tem memória, não tem noção de tempo nem de espaço – está confinado. Grande parte do romance se passa na busca pela personagem de identificar esses elementos; ela passa a se adaptar à nova realidade que vive e, começa a identificar que espaço é aquele, como se passam os dias, distribuídos entre as quatro paredes da cela e o pátio, qual a distância temporal entre um prato de sopa e outro, entre os jatos de água no pátio e a reclusão solitária. Tenta identificar quem são aqueles que ela encontra no pátio, o que significam seus gritos além de liberdade. Mais que tudo, luta para lembrar-se de quem é.

Jeremias é essa personagem central. Um professor de literatura, preso durante a ditadura, que era reinante não só aqui no Brasil, mas também em

5 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 2. ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2015.

outros países latino-americanos⁶. Uma potencial ameaça ao poder estabelecido, pela capacidade que tinha de criticar esse poder. Um ateu que descobre Deus na prisão, quando não tinha por quem chamar.

O prisioneiro reconhece que ali na prisão tudo era falso: O céu azul da prisão, o Deus⁷ que lhe fazia companhia na cela, o escuro da cela, a clareza do pátio. Tudo pensado para que não conseguisse distinguir as horas, os dias, os meses, o espaço. Escuridão, silêncio – em paz ou em expectativa –, guardas, algemas, cela, chão frio de terra batida úmida, cheiro de mofo e urina, nenhuma luz ou leve brisa, fome, sangue, farda amarela⁸, botas luzidias, vozes metalizadas, humilhação... Essa opressão já estava em seus poros: “a escuridão começava a fazer parte de seu corpo, de sua própria natureza”⁹.

Os primeiros gritos que nossa personagem começa a ouvir na prisão são: “Mamãe!” “Mãe!” “Maria!”. Ele, contudo, não pode gritar como seus companheiros de flagelo pois não tinha memória, não podia clamar por ninguém! Num determinado momento, em meio a dores e a fome, se interroga por que estava ali. Compreendia que a mordança (esparadrapo na boca) e as algemas na cela não passavam de tortura, posto que seria impossível a alguém conseguir fugir dali. É a primeira vez também que recebe um prato com alimento. Na verdade, não sabe ao certo do que se trata, é uma

6 Alguns países que viveram um estado de ditadura no mesmo período em que o Brasil viveu seus anos de chumbo (1968-1974), sendo que a ditadura militar aqui iniciou em 1964 e só em 1985 teve seu fim: “Argentina (em fevereiro de 1962, militares argentinos depõem Arturo Frondizi, presidente desde 1958. É apenas mais um golpe na Argentina, que teve depostos todos os seus presidentes desde Perón, que assumiu em 1946, a Isabelita Perón, em 1976), Bolívia (país campeão em quarteladas e contragolpes em todo o século 20, teve dezenas de presidentes desde 1964, quando foi derrubado o presidente de esquerda Paz Estenssoro [golpista e depois eleito democraticamente], ele voltou ao cargo em 1985, com a democratização do país, mas enfrentou fortes crises econômicas e não estabilizou a política), Uruguai e Chile (em junho de 1973, é a vez do governo democrático do Uruguai, liderado pela Frente Ampla, cair perante os militares. Em setembro, no Chile, uma ação militar cerca o presidente comunista Salvador Allende, que se suicida. Quem assume é o general Augusto Pinochet)”. A fonte é o site do Guia do Estudante (<http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/ditaduras-america-latina-433858.shtml>), da editora Abril.

7 Deus era como chamava a um rato que lhe fazia companhia em troca dos restos de comida.

8 A farda amarela dos soldados está ideologicamente distante da blusa cor de gema do poeta revolucionário russo Maiakovski (1893-1930), em sua poesia *Blusa Fátua*.

9 BRASIL, Assis. Os que bebem como os cães. In: **Ciclo do terror**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1984, p. 15.

substância pastosa, quente, sem sabor, mas que imagina que poderá adiar sua morte por inanição. Se alimenta como um cão, assim como, alguns instantes antes, bebia água como um cão.

Na ida ao pátio, tentava gritar algum nome, como faziam os outros, fosse a palavra mãe ou o nome de qualquer mulher; mas nada lhe fazia sentido, não tinha lembranças... “E tentou gritar de qualquer maneira: a natureza sábia e cruel lhe impunha tal gesto. E conseguiu dar um berro, assim como berra um animal ferido, justo na hora em que a mão poderosa lhe fechou os lábios”¹⁰. E começa a se interrogar por que os guardas não falavam nada – “estarão também amordaçados?”¹¹ – “COMEÇAVA A PENSAR”¹².

Com a distância imprecisa dos dias, algo mudara: começa a notar que a quantidade dos homens vai diminuindo; ele já passa a assumir lugares diferentes no tanque em que matava a sede e lavava as roupas. Ele agora, em vez de grunhidos, pela primeira vez, grita uma palavra. Uma não, duas: Primeiro a palavra mãe e depois a palavra Dulce. Seus gritos ainda não tinham um significado que lhe explicasse o próprio passado; para ele, era uma compensação, pois seus colegas de cárcere dessa vez não gritaram, o que deixava uma sensação de vazio naquele tempo do pátio.

Começa a conhecer [recordar] algumas palavras: ESPERANÇA, LIBERDADE, AMOR – “Liberdade era o pátio, o banho, e o grito era a esperança, e um nome de mulher era o amor”¹³. Percebera algo que distancia os homens dos animais: o sentimento. Os gritos de desespero – ou esperança? –, lhe entravam mais pelos sentidos do que pela razão. E ouve um grito diferente: “Meu Deus!”. Mas os gritos também passaram a ser reprimidos pelos guardas: quem gritar, perde a sopa e a ida ao pátio.

No pátio, “Levantou a cabeça – os homens eram pequenos vermes barbados, cuidando de sua pequenina vida rastejante, sob as ordens e violência

10 *Ibid.*, p. 24.

11 *Ibid.*, p. 31.

12 *Ibid.*, p. 31.

13 *Ibid.*, p. 39.

de outros vermes fardados que tinham o poder”¹⁴. PODER, outra palavra que descobrira: “Uma vez pensara que a liberdade era fruto do poder: só quem tem poder pode ser livre. Mas estava enganado. A liberdade era algo interior, individual, intransferível”¹⁵. Começa a pensar que todas as palavras que conhecia vinham de uma mesma matriz: a REVOLTA. A revolta crescia porque a tortura era praticada por um outro homem. Isto fazia com que os algozes fossem mais cruéis ainda. Porém, “ouvira seu próprio barulho ao se alimentar cadenciado, bocado após bocado, um cão domesticado e ativo. Só lhe faltava a coleira e o rabo. Podia até grunhir e escolher o canto para as suas necessidades”¹⁶.

No pátio, fora chamado de “cachorro”, “cão leproso”... A serenidade que seus companheiros adquiriram fazia com que ele temesse que os calassem os gritos: “Que adquirissem a serenidade, mas que também agissem”¹⁷. E, pela primeira vez, após levar um tapa, sentiu vontade de revidar; agredir fosse o que fosse: “Deram-me a natureza de um homem e eu devo sobreviver como um homem, não como um ódio vivo”¹⁸. Entende que o que mais querem os guardas é destruir o pouco de esperança e dignidade que ainda restam nos encarcerados. Percebeu que o grito era a unidade, a harmonia, a coesão que poderia surgir entre os encarcerados e, por isso tentavam silenciá-lo ou tirar-lhe qualquer traço de familiaridade. Era o medo de que se pudesse criar alguma liderança entre os presos. Não se conteve e gritou: “Vivam, homens.”¹⁹. Muito embora compreendesse que, muitas vezes, recuar era necessário, para preservação da vida.

Num determinado momento, nosso prisioneiro não se vê mais como solitário em sua cela, divide o impreciso espaço com ratos e, a um deles dá o nome de Deus. Voltando para a cela pensa: “*Deus* já terá voltado? – pensou e sorriu no aperto da mordança. Ele me espera para que eu reparta com a sua

14 *Ibid.*, p. 51.

15 *Ibid.*, p. 52.

16 *Ibid.*, p. 58.

17 *Ibid.*, p. 62.

18 *Ibid.*, p. 64.

19 *Ibid.*, p. 69.

fome a minha refeição de condenado. Mas troquei o alimento pelo grito, pelo desabafo – ele compreenderá isso?”²⁰

Nas voltas ao pátio nota que o número de companheiros com os quais dividia as penúrias daquela nova existência diminuía. Muitos não resistiam às torturas e acabavam consigo mesmos. Ainda assim, nosso heróitentava admitir que o suicídio era ainda uma forma de resistência: “Eles haviam trocado o grito de esperança pela fuga, definitiva, irremediável”²¹. E, é assim que também nossa personagem acaba:

E soube, pela primeira vez que estava ali, que chorava e se entregava à humilde passividade dos que não têm mais esperança. Chorava e admitia que tinha pena de si mesmo – só, abandonado, sem uma palavra de conforto, de carinho. [...] Chorava porque a solidão era maior e mais agressiva²².

Contudo, ecoava sua exortação: “Vivam, homens, a sua dignidade – o gesto extremo não é digno, não tem um valor. Deixem algo, um gesto, um valor que não seja o fim de uma vida”²³. Grito e ação distintos se justificam quando ele diz: “[...] o homem é uma confusão de sentimentos”²⁴.

As dores do mundo²⁵ para os que bebem como os cães

Os que bebem como os cães traz vários conceitos que tocam a filosofia do alemão Arthur Schopenhauer em toda sua obra. Aqui me deterei a eles a

20 *Ibid.*, p. 81.

21 *Ibid.*, p. 103.

22 *Ibid.*, p. 110.

23 *Ibid.*, p. 111.

24 *Ibid.*, p. 156.

25 A expressão faz referência à edição de um texto publicado no Brasil que trazia alguns capítulos dos *Parerga e Paralipomena*, obra de Schopenhauer que serve de “complemento” à leitura de *O mundo como vontade e como representação*, sobre a morte, as mulheres, a religião, o amor, a arte, a política, o homem e a sociedade, cujo tradutor foi José Souza de Oliveira, pela EDIPRO.

partir da obra *Metafísica dos Costumes*²⁶ – uma recriação da quarta parte de *O mundo como vontade e representação*, que se refere à ética e que, por conseguinte, também a esta me deterei. Os conceitos aos quais me refiro são: sofrimento, crueldade, suicídio, liberdade, justiça e compaixão.

É comum na história da filosofia, ao se falar em Schopenhauer, tomá-lo por pessimista e misantropo, dado sempre evidenciar em sua obra como o mundo não passa de um lugar em que se destacam a dor e o tédio como únicas certezas da vida humana, das quais o homem mal pode escapar, mas que, ainda assim, luta diariamente para conservar sua existência, mesmo aqueles que trazem consigo a marca do sábio Sileno²⁷ de que “melhor é morrer o quanto antes [aqueles já nascidos]”, ou do Calderón de la Barca que disse que “o maior delito do homem é ter nascido”. No romance em questão, temos o caso de Jeremias, a personagem central, um homem preso que, não bastasse não compreender o que o colocara naquela situação, só conhece mesmo a dor de tomar a sopa acre, dos jatos de água no pátio e da reclusão solitária. Mais, a dor de não lembrar quem é, quem ama, se alguém o espera, a quem gritar para salvá-lo.

O sofrimento, na filosofia schopenhauereana, assume um caráter positivo pois é o que existe de fato. O mundo, para ele, é Vontade – o em-si do mundo, irracional e sem finalidade, que se objetiva desde o vivente mais ínfimo ao humano mais evoluído; e representação – os fenômenos da Vontade, submissos, portanto, a ela e, submetidos ao espaço, ao tempo e à causalidade, ao princípio de razão, por fim. A Vontade se traduz nos seres como um querer sem fim que, na satisfação de um desejo pontual, revela outros tantos mais e, à impressão de que não há mais o que desejar, traz à luz outra forma de tormenta: o tédio. Aquele sentimento de vazio que leva o homem a buscar distrações para ocupar o tempo. Tempo que Jeremias não sabe quanto tem, em qual está, nem tem como ocupar os intervalos entre o tempo da ida ao pátio, da sopa acre, do jato de água.

26 SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica de las costumbres**. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: CSIC/ Editorial Debate, 1993.

27 Na mitologia grega, um dos seguidores de Dioniso.

Mas o sofrimento da falta de memória de Jeremias não o impede de entender o que se passa ali no seu confinamento: o vilipêndio à sua dignidade, a dignidade a que todos devem ter direito, um espetáculo da crueldade humana, em que, sem motivos particulares aparentes, uns homens destroem a liberdade de tantos outros, lhes tiram o direito de ir e vir, de conviver com os que amam, de expressar o que pensam.

Para Schopenhauer, o egoísmo é um móvel para as ações humanas – quando um homem é capaz de usurpar a liberdade de outrem para satisfazer suas próprias vontades. Contudo, o que vemos no romance parece ir além do egoísmo, que já é uma falha no caráter; as humilhações a que sujeitam outros homens, como os encarceram e torturam apenas por serem uma potencial ameaça ao poder estabelecido, pela capacidade que tinham de criticar esse poder, revelam a face cruel do homem: “A virtude é algo estranho a este mundo. O egoísmo sem fronteiras, as artimanhas e a maldade serão sempre a ordem do dia”²⁸. De modo geral, na luta entre as espécies, se apresenta um antagonismo da vontade de viver com ela mesma – é o egoísmo a fonte de toda luta:

[...] cada indivíduo em particular se tem a si mesmo como umbigo do mundo, antepondo sua própria existência e bem estar a qualquer outra coisa, até o ponto de achar-se disposto a sacrificar tudo o quanto não seja ele e destruir o mundo, para prolongar por mais um instante a existência de sua própria individualidade, dessa gota de mar do oceano [...]. Se bem que o egoísmo não é o pior do homem e suas manifestações se veem superadas neste sentido pelas da *maldade* propriamente dita, que busca de forma completamente desinteressada o sofrimento ou o prejuízo do outro sem obter nenhuma vantagem própria²⁹.

O que encontramos nos algozes sem nome e cara de Jeremias é mais que egoísmo: é crueldade. Nas duas formas em que Schopenhauer diz ser

28 SCHOPENHAUER, 1993, p. 70.

29 *Ibid.*, p. 86-87.

praticada a injustiça – a força e a astúcia[ambas, numa perspectiva ética, possuem o mesmo peso] – ela sempre se realizaquando obrigo um indivíduo a realizar a minha vontade e não a sua.

A crueldade sofrida na prisão faz com que muitos companheiros de Jeremias optem por dar fim às suas vidas, coisa a que ele mesmo tentava dar um sentido: um grito silencioso, o último; também a morte uma forma de resistência. Mas Jeremias ia além e convocava seus colegas para que resistissem, vivos, para que encontrassem juntos uma saída; sabia ele que a morte não resolvia os problemas, a dor continuaria. Nosso filósofo diz o mesmo sobre o suicídio: ele traz o fim da vida do indivíduo, representação da Vontade, não da Vontade mesma. E, ainda assim, como a morte do indivíduo, a espécie a qual pertence não deixa de padecer. Morre Carlos, mas a Vontade continua a se manifestar em Jeremias, em Artur... O que leva Jeremias a lutar talvez seja o sentimento de “justiça eterna”, que nos apresenta Schopenhauer em *O Mundo*. Uma justiça que independe das instituições humanas e, que também não se trata de nenhum misticismo, mas de uma justiça inevitável que se realiza no curso do próprio mundo – “o mundo é mesmo o tribunal do mundo”³⁰ –, e que provoca, mesmo àqueles que não foram afetados diretamente com alguma injustiça, a sentirem-se o “braço da justiça eterna”, sacrificando a si mesmo para dirimir um mal causado a outrem.

Entre o poder e a liberdade: considerações finais

Quando “começa a pensar”, Jeremias lembra algumas importantes palavras, que lhe dão novo ânimo para gritar [ou tentar gritar], dentre elas: LIBERDADE³¹. Para ele, algo “interior, individual e intransponível”, que

30 SCHOPENHAUER, 2015, p. 408.

31 “Liberdade – essa palavra, que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda!” – Trecho do poema *Romance XXIV ou da Bandeira da Inconfidência*, de Cecília Meireles.

não havia tortura que pudesse arrancá-la de si. Mas vejamos, a liberdade é mesmo própria ao homem? Ele é, de fato, dono de si? Assim o fosse, Jeremias haveria de sucumbir frente ao poder dos guardas [ao PODER que o aprisionara, lhe tolhia o direito de ir e vir, conviver com os seus, falar, se expressar]? Se o homem fosse, de fato, livre, poderia escolher não querer, não sofrer; mas o querer é uma determinação da Vontade, esta sim LIVRE, que pouco se importa com os danos que causa, mas que quer afirmar-se em suas representações. Não há liberdade humana:

Não é metáfora nem hipérbole, senão uma verdade seca e literal, que, assimcomo uma bola de bilhar não pode entrar em movimento antes de receber um impulso, tampouco um homem pode levantar-se da cadeira antes de que o determine a isto um motivo; mas então, se levanta de uma maneira tão necessária e inevitável como a bola se move depois de ter recebido o impulso. E esperar que alguém faça algo sem que o mova a isso nenhum interesse, é como esperar que um pedaço de madeira se aproxime de mim sem que tire dele nenhuma corda³².

Ao homem, por ser dotado de razão, resta apenas a “liberdade” de escolher afirmar ou negar essa Vontade.

Então, que faz Jeremias quando sua liberdade, tão sua, não é suficiente para tirar-lhe dali, arrancar-lhe as algemas, tirá-lo da cela – cujo chão é frio e de terra batida úmida, que cheira a mofo e urina, que é escura –, matar-lhe a fome, curar-lhe as feridas, salvá-lo da humilhação? Ele convida todos a viverem, a reagirem, a gritarem! Negar a Vontade seria cessar a roda de sofrimento que é o mundo. Schopenhauer aponta a compaixão como uma forma de negar essa Vontade. Para ele, assim como o egoísmo é um sentimento

32 SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a liberdade da vontade humana**, 2. ed. Trad., apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo 1. *apud* Roberto R. Aramayo, em seu Estudo Preliminar à obra SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica de los costumbres**. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: CSIC/ Editorial Debate, 1993. Tradução livre.

que move o homem a agir, a compaixão representa o polo oposto: quando o homem, diante da dor alheia, se sensibiliza a tal ponto de esquecer seus próprios sofrimentos, brota nele um sentimento que o faz querer suprimir a dor do outro, como se fosse a sua. A ética do nosso filósofo se fundamenta nessa ideia, em que o indivíduo desaparece para que surja esse sentimento nobre que toma o outro como a si mesmo, numa luta para eliminar toda dor. Não quero aqui dizer que seja a compaixão o sentimento que move Jeremias, talvez seja até mesmo uma inclinação egoísta, caso pense que só unindo-se a outros possa conseguir sair da prisão. Mas o reconhecimento da situação em que vive com os outros presos, a luta por efetivar sua “liberdade”, para que todos tenham sua dignidade assegurada, já o afasta de qualquer caráter puramente egoísta e, nos faz pensar também sobre as relações de poder, e a busca pela garantia de dignidade, a que todos têm direito.

Em *Para quem não respeita a humana condição*, uma espécie de posfácio que acompanha o romance que analisamos, diz Emanuel de Moraes³³, sobre os episódios do romance de Assis Brasil: “Ele [o episódio] é universal e sem fronteiras históricas”, o que o faz pensar que seja secundário ou mesmo dispensável localizar quando e onde se passa o episódio narrado. O que deve ser meditado é a mensagem de que jamais se justifica a violência do homem contra seu semelhante – é o fundamento ético da narrativa –, “jamais se justificando a opressão e a violência para os que não se submetem, para os que pensam”. Qualquer um pode se identificar com a personagem do romance, desde que tenha cometido o pecado de se opor à ideologia dominante. E diz, do romance de Assis Brasil: “[...] um dos mais autênticos depoimentos em defesa dos inalteráveis direitos do homem, será execrado pelos que vilipendiam a arte e não respeitam a condição humana”³⁴.

Encerro o texto com um poema escrito por Paulo Leminski³⁵, em homenagem a todos os oprimidos, humilhados e torturados, seja lá em que

33 Falecido em 2011, com quase noventa anos, **Emanuel de Moraes** deixou uma obra extensa e variada: poesia, teatro, romance, ensaio, crítica literária e obras técnicas de Direito e de História.

34 BRASIL, 1984, p. 161.

35 Escritor, poeta, crítico literário, tradutor e professor brasileiro, 1944-1989.

tipo de prisão, em que tempo ou espaço for, àqueles que não podem escapar a dor, pois num mundo sujeito à Vontade absurda e impiedosa, ela é tudo o que nos sobra:

Dor Elegante

*Um homem com uma dor
É muito mais elegante.
Caminha assim de lado
Com se chegando atrasado
Chegasse mais adiante.
Carrega o peso da dor
Como se portasse medalhas
Uma coroa, um milhão de dólares
Ou coisa que os valha.
Ópios, edens, analgésicos
Não me toquem nesse dor
Ela é tudo o que me sobra
Sofrer vai ser a minha última obra.*

Referências

- BRASIL, Assis. Os que bebem como os cães. *In: Ciclo do terror*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1984.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica de los costumbres**. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: CSIC/ Editorial Debate, 1993.
- _____. **O mundo como vontade e como representação**. 2. ed. Trad., apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo 1.

Uma atenção ao que se pensa e ao que se passa: Sócrates como figura do “cuidado de si” sob a ótica de Foucault

Giordano Bruno de Lacerda Marques¹

Introdução

O “cuidado de si” em Michel Foucault aparece como um contorno, um delineamento cartográfico do seu arcabouço filosófico no campo dos sistemas de pensamento ocidental. Tendo por caminho basilar a preocupação da articulação estabelecida entre sujeito e verdade, isto é, sob quais termos mais gerais, quais formas de história foram tramadas, no ocidente, entre estes dois elementos. Sob essa perspectiva, o filósofo ancora suas considerações de pesquisa referenciando ao conceito do cuidado de si (*epiméleia heautôu*) existente entre os gregos, helênicos e romanos. Foucault apresenta-nos que ao conferir importância ao conceito de *epiméleia heautôu* para se pensar a formação da problemática do sujeito e verdade, tal abordagem que tem intento aparece como uma “escolha um tanto paradoxal e passivelmente sofisticado” (FOUCAULT, 2010, p. 4), mas, concomitantemente, já se

1 Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará- Campus Cariri (2014). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2015). Este trabalho se constitui como um breve esboço de uma futura dissertação intitulada “A CORAGEM DA VERDADE: O “Cuidado de si” e o “Cuidado dos Outros” em Michel Foucault”. Dada à limitação do tempo que nos é apresentado, disponibilizo aqui dois endereços eletrônico para contato: giordanobrunolm@hotmail.com ou giordanobrunolm@gmail.com

justificando na concernência dessa pesquisa dado a consideração de pouca importância que uma “historiografia da filosofia” o fez até o presente, isto é, diminuindo ou mesmo desconsiderando a ideia do “cuidado de si”. Contudo, tal questão se mostra pertinente quando posta na consideração do sujeito, originalmente apresentada em uma fórmula diferente através do terceiro preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”, importante para pensarmos a conduta de si por si e na sua relação com o outro.

O “cuidado de si” foi um tema que Foucault ocupou-se em pesquisar avidamente nos últimos cursos que apresentou no *Collège de France*, época em que suas pesquisas haviam se norteado para um crescente interesse sobre a formação e as transformações que o conceito de “cuidado de si” sofreu ao longo de dez séculos. Tal tema fora estudado como um “princípio positivo matricial” concernente a uma forte e rigorosa moral durante o período de V a.C. a V d.C. e que viria a sofrer profundas transformações durante sua recepção e apropriação entre as épocas. Contudo, tal preceito modificou-se, mais no campo dos exercícios da existência do que no campo conceitual ao qual, na constatação de Foucault, sofreu um obscurecimento.

Para entendermos o percurso filosófico no qual Foucault nos apresenta o conceito do “cuidado de si”, antes, é preciso entender como é que é compreendido tal conceito na historiografia platônica e como se dá a apropriação que Foucault faz desse conceito em Platão, mais especificamente nas obras: *Fédon*, *Apologia de Sócrates* e *Alcibíades*², além de entendermos como ele circunscreve sua crítica a partir da análise desse “fenômeno de conjunto” tão importante para as culturas antigas.

2 Há uma discussão que se faz presente entre os comentadores de Platão acerca do diálogo de “Alcibíades”, ao qual orbita em torno da autenticidade deste diálogo. A título de um sucinto esclarecimento, apresentam-se duas perspectivas postas sobre este problema, a saber: Goldschmidt afirma que “estamos convencidos de que o diálogo só pode Platão por autor”. Cf. GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 302. Já Scheleimacher entre outros tantos rejeitam a autenticidade deste diálogo. Assim como também, Robinson afirma que o estilo de escrita não é Platônico, nem mesmo a adulação realizada por Sócrates seria correspondente à figura dele. Cf. ROBINSON, T. **A psicologia de Platão**. São Paulo: Loyola, 2007.

De início de conversa é preciso antes perguntar-se, o que significa “cuidar de si”?

O exercício da alma: o cuidado de si no Sócrates de Platão

Os gregos falavam sobre “ocupar-se de si” como regra geral da conduta moral e social para a arte do viver. Contudo, o “ocupar-se de si” estava intrinsecamente relacionado com o cuidado com a alma (*psykhé*), intermediada pela prática da “ascese” (*áskesis*), o exercício do pensamento, isto é, uma prática que instruía ao reconhecimento dos processos que ocorria na alma do homem e que o convoca para compreensão dos seus atos, suas ações no mundo. Entender como acontece esse processo de conhecimento é uma das grandes preocupações de, e, portanto se constituía também como o exercício do cuidado, tendo em vista que conhecer o homem é conhecer sua alma. É extensivo nas obras platônicas o tratamento que se dá na relação entre corpo (*soma*) e alma (*psykhé*), aparecendo como um tema que delinea o percurso para a compreensão do processo de conhecimento. Assim como nos diz Platão no *Fédon 67c*:

E nisto consiste a purificação que já há algum tempo mencionamos em nosso discurso, a saber, em separar a alma o máximo possível do corpo, e instruí-la e habituá-la a recolher-se em si mesma e conservar sua integridade em relação a todas as partes do corpo (PLATÃO, 1983,67c)

Assim, tal processo tem sua clareza e distinção na alma (*psykhé*), pois é somente através e por ela que é possível conhecer, sendo necessário que cuidemos da alma para poder não confundir o processo do Conhecimento (*epistemê*) com as sensações do corpo, dado a proximidade, e, portanto, não corremos o risco de tomarmos impressões por verdades, confundindo e comprometendo assim tal processo. Dessa forma, é necessário o exercício (*áskesis*), isto é, uma prática, pois a proximidade com o corpo faz com

que ainda possamos nos confundir quando se tem em vista o verdadeiro Conhecimento, assim, só através do constante exercício da alma, ou seja, do constante cultivo da alma, que podemos nos distanciar do corpo e nos direcionar para o Conhecimento.

É sabido que há uma prolongada discussão na academia em torno da figura de Sócrates, sobre como se consistiria a pessoa Sócrates, suas atitudes, seus pensamentos e em que medida se distinguiria de Platão, seu conhecido discípulo e relator dos feitos de seu exímio mestre. Contudo, o conhecimento dessa discussão nos trouxe e nos posicionou acerca de um leve contorno deste personagem, a saber: que o ponto fulcral nas indagações filosóficas de Sócrates era o cuidado de si, mais especificamente o cuidado da alma. Tal aspecto permeia as atitudes de Sócrates, como aquele que indaga, que convoca o homem a perceber suas ações, a perceber a si como sujeito ético, e, portanto, preocupar-se de sua formação enquanto homem.

Dessa forma, é preciso notar que, a atitude de cuidar da alma é elencada por Platão como o exímio exercício do cuidado, visto que o cuidado com o corpo deve ser evitado para aqueles que buscam o conhecimento verdadeiro, não cabendo àqueles que se dispõem a cuidarem-se verdadeiramente, preocuparem-se com o corpo, isto é, com o que é contingente e passível de engano. Destarte, nos diz Platão no diálogo ‘Alcibiades’ que “quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence [...]. Porém o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence; encontra-se mais afastado, ainda, do que lhe diz respeito” (PLATÃO. *Alcibiades*, 131b-131c). Portanto, o cuidado de si implica um exercício de cuidado, um trato com a alma, de tal modo que não apeteça a ela o amor (*philo*) às coisas que dizem respeito ao corpo, mas tão somente a ela mesma. Pois se preocupam em cuidar do corpo aqueles que o amam (*philosomatos*), que amam o dinheiro (*philokrematos*) e os que amam as honras (*philotimos*) (*Fédon*, 68c). Acerca do corpo, reafirma veemente Platão no *Fédon*:

[Sócrates] – E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais

ou menos, o seguinte? Acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. Não é este também este o teu modo de ver?

[Símias] – É exatamente esse (PLATÃO, 1983, p. 66 -65b)

Ratificando ainda mais acerca do corpo:

Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos à voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! (PLATÃO, 1983, p. 67, 66b-c)

É sob a atmosfera da confusão e do engano que o corpo se apresenta, como aquele que “nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte”, se mostrando um entrave, um peso para àqueles que se colocam na disposição de cuidar de si, isto é, de cuidar da alma, pois tão somente àqueles que se preocupam apenas em cuidar do corpo recebem em troca uma “infinidade de bagatelas” que não o verdadeiro cuidado de si, mas são acometidos de “doença” entavando a mira ao “verdadeiro real”.

É neste ponto que a virtude se configura como mira para o filósofo, que para Sócrates, se configuraria como a exímia figura daquele que se ocupa consigo, ou seja, com a alma e não somente com o corpo. Contudo, não é de todo modo que se deve direcionar a alma a buscar o conhecimento

verdadeiro, antes, é necessário buscar a virtude (*areté*), pois é ela quem nos conduzirá em direção à purificação, o discernimento da confusão do corpo, ou seja, a uma distinção e distância entre o corpo e a alma.

Nesta disposição apresenta-se uma figura do Sócrates que está preocupado nas ações humanas, isto é, no cultivo, no cuidado da alma, de como torna-la tão virtuosa quanto possível. Sócrates está preocupado na formação do Homem e para isso lança perguntas que carregam em seu bojo reflexões, e assim fazendo com que seus interlocutores se deparem com o reflexo de seus discursos, fazendo-os perceber a aparência de seus saberes. Deste modo, Sócrates instiga a todos que se se dispuserem a se tornar “melhor”. Na *Apologia* nos apresenta Platão:

Eu estou a disposição tanto do pobre quanto do rico, sem distinção [...] podeis reconhecer que sou bem um homem dado pelo deus à cidade por esta reflexão: não é conforme à natureza do homem que eu tenha negligenciado todo os meus interesses [...] para me ocupar do que diz respeito a vós [...] para persuadir cada um a tornar-se melhor (PLATÃO. *Apologia*, 32 b e 31 b).

A experiência do filosófico para Sócrates é vital e não somente teórica ou racional, pois filosofar é prático e consiste em um modo de vida que tem como pretensão tomar consciência de si. Sócrates faz uma analogia da figura do filósofo com o inseto tavao, conhecido pelos atenienses por sua característica de ferroar, fazendo-os correr a agitar-se; da mesma forma que o tavao³ o filósofo seria esse princípio de movimento, de despertar.

Trata-se bem menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida. No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor já não sabe muito bem por que age. Ele toma consciência das contradições de seu discurso e

3 Apologia, 30e.

de suas próprias contradições internas. E vem a saber, como Sócrates, que nada sabe. Mas fazendo isso toma distância em relação a si mesmo, desdobra-se, uma parte de si mesmo identificando-se, de agora em diante, com Sócrates no acordo mútuo que este exige de seu interlocutor em cada etapa da discussão. Opera-se nele uma tomada de consciência de si; ele se põe a si mesmo em questão (HADOT, 1999, p. 55-56).

Desse modo, Hadot nos diz que o interlocutor é envolvido pela operação que Sócrates faz na discussão, de modo que o interlocutor se coloca a questionar-se e passa a perceber as contradições internas inerentes ao seu discurso. Tal modo de operar coloca a pessoa instigada por Sócrates a identificar-se, por um acordo de desconhecimento, isto é, quando o interlocutor percebe que sabe que não sabe, com o próprio discurso do filósofo, inclinando-se a tomar consciência de si em seu questionamento. Assim, Sócrates aparece como aquele que está preocupado em ferrear, pôr em movimento, para que só assim, possa os homens a se dispor em busca do verdadeiro conhecimento, aquele que diz respeito da natureza da alma e a seu constante cuidado.

O cuidado de si mesmo: a ótica de Foucault sobre as práticas da Grécia clássica

No início do seu curso apresentado no *Collège de France* em janeiro de 1982, editada na obra intitulada “Hermenêutica do sujeito”, Foucault concentra sua pesquisa na busca das formas históricas em que foram tramadas, no modo de pensar ocidental, as relações entre “sujeito” e “verdade”. Acerca do início de seu trabalho, nos diz o Filósofo em Ditos e Escritos V:

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema

penitenciário–, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser [p. 265] vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana, embora não tenha sido muito estudado (FOUCAULT, 2004, p. 1).

Foucault, portanto, nos ancora no surgimento da noção das práticas de si, do “cuidado de si” (*epiméleia heautôu*, em grego e *cura sui*, em latim) como princípio norteador da conduta moral do homem grego e que perdura até a atualidade de nossa sociedade ocidental.

O Cuidado de si (*epiméleia heautoû*), apresenta-se como uma “complexa e rica” ideia de (pre)ocupar-se consigo mesmo. Tal termo era entendido não somente como noção fundamental para os filósofos da época helenística, mas vivido também enquanto um fenômeno cultural daquela época. O termo *epiméleia heautoû* designa todo um conjunto de ocupações que envolvem um trabalho na relação do indivíduo consigo mesmo. Tal sentido é expresso por Foucault, de forma genérica: “é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Contudo, antes de prosseguirmos nos deparamos com a incisiva pergunta que precisa ser esclarecida, a saber: o que é o “cuidado de si”?

Há três aspectos fulcrais, mas, no entanto genéricos, sintéticos, para entendermos o *epiméleia heuatôu*: o primeiramente é o de ser um modo de lidar com os acontecimentos, de estar no mundo e praticar ações, efetivando-se nas relações que se tem com o outro, com o mundo e, portanto, consigo. Em segundo plano, implica a responsabilidade das ações pelas quais nos assumimo-nos, modificamo-nos e nos transfiguramos enquanto aqueles que buscam a verdade de si. Por fim, e tão importante quanto às outras significações é de também ser uma forma de ver, de se relacionar enquanto olhar, isto é, de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no percurso do pensamento, do homem enquanto processo.

Desse modo, é na obra Alcibiades de Platão que Foucault irá encontrar o terreno propício de onde emergiu pela primeira vez na historiografia do pensamento Ocidental o conceito de “cuidado de si”. Neste diálogo, ao se deparar com as pretensões políticas do aristocrático Alcibiades, Sócrates convida-lhes a refletir sobre sua vida e conhecer a si próprio antes de se dispor a governar a vida pública, para perceber suas aptidões quanto ao ofício que pretendia. No Alcibiades, há uma associação do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) com o de “cuidado de si” (*epiméleia heautôu*) Conhecer a si próprio é conhecer a sua alma, isto é o seu “eu”, de tal modo que é explicitado quando se pergunta “quem é meu eu” e a resposta soa imediata como “sou a minha alma”. Este é o papel de Sócrates, enquanto mestre, de incitar a Alcibiades a conhecer-se, o tábão que ferroa e que é princípio de movimentação, é também aquele que desperta, que faz emergir a preocupação do outro para ocupar-se consigo mesmo.

Conclusão

Foucault nos aponta que o “cuidado de si” designa um conjunto de práticas que levam a uma transformação de si e que constituem condição necessária para se ter acesso a verdade, pois, nos dirá o Filósofo:

A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso a verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura (FOUCAULT, 2010, p. 16).

Nessa medida, a verdade é o meio fundamental a que se tem em mira o preocupar-se consigo mesmo, de tal modo que nesse acesso reside o ser mesmo do sujeito para além de sua transfiguração extensiva, corporal, e se configura enquanto plena realização do sujeito.

Sócrates, enquanto sujeito preocupado em suas ações, na medida em que se coloca a examinar a si mesmo, se inclina continuamente em direção à verdade, enveredando-se numa atitude de buscar a virtude e um modo de vida “digna de um ser-humano”. Assim,

[...] para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que uma vida sem exame não é digna de um ser humano [...]” (PLATÃO. *Apologia*, 38 a).

O exame contínuo se torna um bem, a memorização e a percepção dos processos da alma, uma prática de si que é digna por ter em vista a virtude como meio para conhecer-se, e que nesse processo, há a disposição de cuidado para que sua alma torne-se tão boa quanto possível. Sócrates, na atenção ao que se pensa, isto é, de si, também como um tavão atenta-se ao que se passa, tanto consigo quanto com os outros na atitude de mestre, daquele que incita aos outros a ocuparem-se com suas almas. Dessa forma, na leitura que Foucault fez sobre a atitude de Sócrates no Alcibíades, esse dever de preocupar-se consigo, com sua alma, é derivado do preceito já conhecido na historiografia do pensamento ocidental como o “conhece-te a ti mesmo”, no qual é inerente, no preceito mais geral, no fenômeno de conjunto do “cuidado de si”.

Referências

Primária

- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3. ed. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. 8. ed. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

_____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *In*: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade.***In*: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política.**Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. de Elisa Monteiro, Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos & Escritos; V)

Secundária

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão:** estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault *In*: RAGO, Margareth ; VEIGA-NETO, Alfredo (org), **Figuras de Foucault.** São Paulo: Autêntica, 2006.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?**São Paulo: Loyola, 1999.

PLATÃO. **Diálogos:** O Banquete – Fédon – Sofista – Político. 2. ed. Trad. de José Cavalcante Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

_____. **Diálogos:** Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: UFPA, 1975.

_____. **Diálogos III (Socráticos):**Fedro, Eutífron, Apologia a Sócrates, Críton, Fédon. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008.

_____. **Xenofonte, Aristófanés, Sócrates.** São Paulo: Abril Cultural. 1972 (Coleção Os Pensadores).

PORTOCARRERO, Vera. Foucault:a história dos saberes e das práticas. *In*:**As ciências da vida:**de Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma:** os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **A psicologia de Platão.** São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão.** Alma, cidade, cosmo. São Paulo: Loyola, 2009. Tomo III.

Lógica e metafísica¹: o princípio de identidade dos indiscerníveis revisitado

Jaadiel Rocha dos Santos²

Introdução: os princípios do conhecimento de acordo com Leibniz

Escrever sobre o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis é um problema diante do qual o autor se vê na condição semelhante àquele que escreve a partir da técnica do antimodelo, cujo método se caracteriza pela invenção de segundo grau, isto é, uma invenção que pressupõe a existência prévia de um tema ou de um conceito e que ensina partir deste para derivar outros.

Então isso quer dizer que o problema maior não é tanto a solução de Leibniz sobre o problema do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis como é a questão e a forma como é levantado o problema e as possíveis hipóteses de interpretação desse importante princípio no contexto específico do pensamento do autor.

-
- 1 As conexões entre a Lógica e a Metafísica são elementos das preocupações do Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves. Reconheço também a importância do debate, inclusive no modelo proposto por Daniel, embora ainda não seja o momento de travar este “combate” pelo bem da lógica e da metafísica.
 - 2 Mestre em Filosofia da Ciência pela USP (Universidade de São Paulo); Doutorando em Filosofia pela UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), sob a orientação do Prof. Daniel Durante Pereira Alves. Professor da rede pública do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: jaadielusp@yahoo.com.br

No Sofista Platão se serve deste antimodelo para comparar melhor e chegar à definição daquele que busca praticar aaspaliêutica³ na compreensão de coisas tão grandes quando se inicia na caçada pelas coisas pequenas à noite, à luz do fogo, e à luz do dia em caça a campo aberto, a saber, o próprio sofista.

A lei de Leibniz, como ficou conhecido o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, constitui um dentre os vários princípios de conhecimento que são apresentados na filosofia de Leibniz como uma espécie de síntese entre a filosofia moderna e a filosofia medieval.

O Princípio de Identidade dos Indiscerníveis deriva do Princípio de Razão segundo o qual uma causa só pode existir necessariamente se, além de não ser contraditória, houver uma causa que a faça existir.

Para além dos princípios de razão (não contradição e suficiência) e do princípio do melhor que dão conta da produção das coisas, Leibniz faz intervir também os Princípios da Continuidade, isto é, a natureza não faz saltos, e o Princípio dos Indiscerníveis, segundo o qual, não existem na natureza dois indivíduos indiscerníveis. Sobre isso vejamos o que foi dito por Leibniz na *Monadologia*:

Os nossos raciocínios fundam-se sobre dois grandes princípios: o da contradição, pelo qual consideramos falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório. E o da Razão Suficiente, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós⁴.

3 PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. de José Cavalcanti de Souza *et all.* 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. A arte da pescaria com anzol. Platão se serve do método da divisão para melhor comparar aquela arte com a arte da aquisição e dá até seis definições do sofista.

4 LEIBNIZ, G. W. **Os princípios da filosofia ditos a Monadologia**. Trad. de Marilena de Souza Chaui. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979a, p. 108.

O Princípio de Identidade dos Indiscerníveis daria conta da multiplicidade e da individualidade das coisas existentes. Por este princípio Leibniz afirma não haver no universo dois seres idênticos e que sua diferença não é numérica nem espacial ou temporal, mas intrínseca, isto é, cada ser é, em si, diferente de qualquer outro ser. A diferença é de essência e manifesta-se no plano visível das próprias coisas.

Esta diferença não é apenas numérica, pelo simples fato de serem duas: o autor afirma que conceber essa tese seria tratar a metafísica de forma ordinária como uma simples doutrina dos termos e afirma também ser essa a filosofia dos atomistas e dos vacuístas. E arremata Leibniz: “As partes do tempo e do lugar, tomadas em si mesmas, são coisas ideais, parecendo-se assim perfeitamente, como duas unidades abstratas. Mas não se dá o mesmo com dois “unos” e concretos, ou com dois tempos efetivos ou dois espaços cheios, isto é, verdadeiramente atuais”⁵.

As operações de Deus são sempre completas e nunca abstratas e imperfeitas. Deus só age, de acordo com Leibniz, utilizando-se sempre do possível, isto é, o que é possível para Deus é também existente para Ele. Deus não escolheria, por exemplo, botar dois cubos de gelo iguais e semelhantes em lugares diferentes, pois isso seria desligar as coisas de suas circunstâncias, porque exigiria Dele que depois de ter feito esses possíveis cubos de gelos exatamente iguais, Ele ainda teria de criar os lugares desses cubos de gelo, o que seria agir sem nenhum motivo, isto é, seria agir para não fazer nada, uma vez que esses cubos seriam indiscerníveis, o que contraria a lógica segundo a qual a sabedoria e o entendimento Divinos agiram na criação das coisas, e por isso não poderá haver imperfeição.

Com o tempo sucede a mesma coisa. Não podemos afirmar ser determinada coisa eterna. Mas as coisas que duram sempre são eternas, ganhando sempre uma duração nova, pois tudo que ocorre relativo ao tempo e à duração, com a sucessibilidade delas se esvai e parece a existência de tais coisas.

5 *Idem, Correspondência com Clarke.* Trad. de Carlos Lopes de Matos. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979b, p. 198 (§ 27).

O tempo, dirá Leibniz, não é algo absoluto e não pode determinar o fim da criação divina, senão seria independente de Deus e não coexistiria com as criaturasdivinas e não seria passível de ser ordenado e quantificado.

Para Leibniz sempre haverá um motivo forte quando a aparência não for capaz de determinar a diferença entre um fato e outro fato racionalmente compossível, isto é, quando dois seres existiresimultaneamente dentro da mesma perspectiva ou plano, ou seja, neste caso dois seres poderão ser e existir, sem, contudo, deixar de levar em conta as modificações em seus menores detalhes.

Os Princípios do melhor, da nãocontradição, da razão suficiente, da continuidade e dos indiscerníveis são considerados por Leibniz, constitutivos da própria razão humana e, portanto, inatos, embora apenas virtualmente⁶.

O nosso objetivo neste trabalho será: (I) Além de trazer esta pequena introdução ao Princípio de Identidade dos Indiscerníveis; (II) Pensar este princípio a partir da Harmonia Preestabelecida para dar conta da realidade do mundo no instante posterior a “origem primeira das coisas”, isto é, posterior ao instante do criador e (III) O de demonstrar como o princípio de identidade dos Indiscerníveis opera no interior do pensamento de Leibniz para ordenar essa realidade múltipla.

Como diz Leibniz:

O mencionado sistema parece aliar Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os Escolásticos com os modernos, a Teologia e a moral com a razão. Parece que ele toma o que há de melhor de todos os lados, e que depois vai mais longe do que se tem ido até hoje... Encontro os verdadeiros princípios das coisas nas unidades de substância que este sistema introduz, e na sua harmonia preestabelecida pela substância primitiva...

6 LEIBNIZ, G.W. **Novosensaio sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979c; “... acontece coisa semelhante ao fato de termos virtualmente no espírito as proposições suprimidas nos entimemas, que emitimos não somente na expressão, mas também em nosso pensamento”(p. 29).

Vejo agora o que Platão entendia, quando considerava a matéria como um ser imperfeito e transitório⁷.

Os vários instantes: uma metáfora do tempo a partir do livro do mundo

Leibniz dirá que “o tempo sem as coisas não passa de uma simples possibilidade Ideal”⁸. Por isso mesmo se alguém disser que o mundo poderia desse ponto de vista ter sido criado noutra época assinalável do que realmente o foi criado, isto é, mais cedo ou mais tarde, não diria nada de inteligível, por não haver possibilidade do conhecimento de que o universo tivesse sido criado em tal tempo. Isto é, segundo o autor, fazer do tempo algo absoluto e que coexiste sem relação alguma com as coisas criadas, independentemente de Deus, mas o tempo não é concebido senão pela ordem e quantidade de suas mudanças.

Dirá que pensar na possibilidade da criação do mundo físico antes ou depois do que realmente ele foi criado, e se tal atitude é de acordo com a sabedoria de Deus, isto é um problema, mas o autor dirá que isto não é razoável, pois, se de fato, a sabedoria de Deus estivesse conforme essa possibilidade, Ele a teria feito existir. Uma vez tendo Deus decidido por criar “tais ou tais coisas com suas relações, não lhe resta mais escolha acerca do tempo nem acerca do lugar, que não tem nada de real quando tomados isoladamente, e nada de determinante ou mesmo nada de discernível”⁹.

No § 15 da quarta réplica Clarke de sua correspondência com Leibniz, ele afirmou que não havia impossibilidade nenhuma na suposição de que Deus tivesse feito o mundo num tempo anterior ou posterior do que realmente o fez, como também não é infundada a ideia de que ele destruía o mundo mais cedo ou mais tarde, conforme irá fazê-lo no plano atual.

7 *Idem, In: NEWTON-LEIBNIZ (I), 1979c, 28.*

8 *Idem, In: NEWTON-LEIBNIZ (I), 1979b, p. 205, (§ 55).*

9 *Ibid., p. 205, (§ 56).*

Leibniz acha, porém, que é preciso uma explicação melhor. Disse que o tempo sem as coisas não passa de uma simples possibilidade ideal. Então não terá fundamento a afirmação de que Deus pode ter criado o mundo realmente mais cedo do que o fez, uma vez que não há nenhum sinal ou diferença para que se possa conhecer a sua possível criação anteriormente. Portanto, supor que Deus pode ter criado o mundo mais cedo do que realmente o criou, para Leibniz, é algo de quimérico.

Isso faria do tempo uma coisa absoluta, independente de Deus. Para o pensador alemão, o tempo deve apenas coexistir com as criaturas, concebido apenas pela ordem e quantidades de suas mudanças. Por isso, não se pode dizer que Deus criou o mundo num lugar e num tempo particular que lhe aprouve, por que no início tudo era indiscernível.

Leibniz, a propósito da explicação de como teria se dado a criação do mundo, cria uma metáfora segundo a qual a criação do mundo é comparada aos vários estados que se seguem a partir do primeiro capítulo; embora não se saiba quando teria sido escrito o primeiro capítulo, contudo o que se sabe é que a partir do primeiro dia ter-se-ia dado a compreensão da ação dos vários personagens e de toda a história, levando-se em conta cada indivíduo em todo o agregado e série das coisas.

Esse aspecto é levado a sério por Leibniz, pois segundo o seu pensamento a ordem do universo, para além de uma simples hipótese retórica¹⁰, configura-se como uma ordem na escala da produção das coisas por aquele que cria e que é o ser dominante, Deus.

10 PUENTE, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 328) Ali Fernando Rey Puente afirma: "Aristóteles define a arte da retórica como a faculdade de discernir os possíveis meios de persuasão próprios de cada tema por ela abordado, e nisto ela se diferencia das demais artes, pois estas referem-se apenas e tão-somente a seu âmbito específico. O discurso persuasivo em geral depende de três atores: do caráter do orador, da capacidade do discurso de influenciar os ouvintes e, por fim, da qualidade literária inerente ao próprio discurso".

Nesse sentido colocamos a questão da origem do universo dentro da perspectiva segundo a qual a lógica, o simbolismo, a dialética¹¹ e a fées-tão dentro de uma unidade voltadas para problematizar a certeza e as con-tradições no sentido de dar soluções ao problema proposto, qual seja o de encontrar nos estados da criação do mundo a série de eventos que coloca do ponto de vista lógico-retórico um discurso que dá enredo ao indizível. Dá enredo, mas não diz, antes sugere, se insinua.

De acordo com Leibniz não se pode afirmar ser qualquer duração eterna, pode-se apenas afirmar que as coisas que duram sempre são eter-nas, isto significa dizer que elas ganham uma duração nova a cada série dentre as séries inventadas por seu criador. Segundo o autor, tudo o que existe do tempo e da duração, porque são sucessivos, perece continuamente. Pergunta-se Leibniz: “Como poderia existir por toda eternidade uma coisa que para falar com exatidão, não existe jamais?”¹². Essa questão ontológica é também a nossa questão.

O que existiria do tempo faz com que pensemos ser o tempo uma coisa ideal (e analogamente também o espaço).

A invenção, assim, é o ato de conhecimento mais próximo entre a rela-ção que se estabelece para dar conta entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido.

Imaginemos, diz Leibniz,

ter sido eterno o livro dos Elementos de Geometria, copiado sempre um do outro; vê-se que, conquanto se consiga justifi-car o livro atual pelo precedente, de que foi copiado, nunca se poderá chegar, por mais livros anteriores que se tomem, à razão plena, dado que sempre haverá motivo de admirar-nos por que desde todo tempo existiram tais livros, a saber, por que existi-ram os livros simplesmente e por que assim escritos. O que é

11 *Ibid.*, p. 28). Afirma que a fim de que possamos apreender a originalidade de Aristóteles, é preciso demarcar a diferença com a dialética platônica e afirma que em Platão era feita uma divisão em dois momentos opostos.

12 LEIBNIZ, *In*: NEWTON-LEIBNIZ (I), 1979b, p. 203, (§ 10).

verdadeiro quanto aos livros também se aplica aos vários estados do mundo, pois a situação seguinte é de certo modo copiada da precedente (ainda que com leis certas da mudança). Logo, por mais que se retorne aos estados anteriores, nuncaneles se achará a razão cabal, ou seja, o motivo da existência de um mundo simplesmente e de um tal mundo¹³.

Juntamente com esse argumento, por ora denominado de argumento dos livros do mundo, Leibniz se utiliza de outro argumento, a saber, o de que Deus, que faz ou fabrica o mundo de forma extramundana e constituindo a razão última das coisas, este Deus poderia muito bem produzir o mundo de tal maneira em que olhássemos para ele e imaginássemos senão uma sucessão de estados, mas sem achar nesses estados uma razão suficiente, e, a partir daí, procurássemos noutra parte as explicações necessárias a este conjunto de possibilidades de criação do mundo. Isso, de fato jamais ocorrerá, pois contraria a inteligibilidade da harmonia preestabelecida.

Aqui, como veremos, Leibniz faz derivar do princípio de razão suficiente, o princípio de identidade dos indiscerníveis como a primeira forma de utilização do princípio de identidade dos indiscerníveis. É que este princípio funciona ora em conjunto, ora sozinho para dar conta da realidade vária do mundo.

Se Deus, de fato, criou as coisas, inclusive se utilizando do princípio de identidade dos indiscerníveis, então ele criou ao seu bel prazer, o tempo. Dito de outra forma, com a criação das coisas no mundo, Deus, sendo o criador de tais coisas, inclusive, deu-lhes, inclusive, um arranjo para que as séries das coisas acontecessem no tempo em que o próprio Deus bem o aprovesse.

A representação que as mônadas, no caso em questão, o agregado que perfaz as percepções do homem, tem das características das coisas é um problema à parte, mas pertinente, de certo modo, ao próprio homem.

13 LEIBNIZ, G. W. **A origem primeira das coisas**. Trad. de Carlos Lopes de Mattos. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979d, p. 154.

Mônadas significa dizer que elas são sem partes¹⁴; e elas não perecem e nem se criam naturalmente, pois não podem formar-se por composição. Elas são únicas, como diz o próprio Leibniz na *Monadologia*: “É mesmo preciso todas as mônadas diferirem entre si, porque na Natureza nunca há dois seres perfeitamente idênticos, onde não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca”¹⁵.

De acordo com Leibniz, sempre que se pergunta sobre a possibilidade de existência de duas coisas exatamente idênticas, pergunta-se se é possível a essas existências ocorrerem em um determinado tempo e em determinado lugar, o que contraria a lógica da sabedoria e do entendimento divinos; isso leva-nos a pensar a impossibilidade dessas duas coisas iguais terem tido seus começos no mesmo tempo e no mesmo lugar.

Aqui se inicia a segunda forma de utilização do princípio de identidade dos indiscerníveis. Nesse sentido diz-se que o Princípio de Individuação reduz-se ao Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, isto é, reduz-se à identidade do ser. Se dois indivíduos existissem de forma tal que não pudessem ser indistinguíveis, eles não teriam distinção individual.

Segundo o autor da *Monadologia*, a eleitora de Hanover¹⁶ certa feita instigou um gentil homem a que encontrasse duas olhas iguais em seu jardim, o qual pôde constatar com seus próprios olhos a impossibilidade de levar a diante tal resolução, pois sempre havia alguma diferença encontrada em duas folhas, visível a olho nu.

A ideia da diversidade aparece no pensamento de Leibniz afirmando ser impossível que duas coisas da mesma espécie existam ao mesmo tempo no mesmo lugar. A existência das coisas estaria indubitavelmente ligada à relação de tempo e de lugar. A questão de saber se as coisas existiriam de forma indiscernível, isto é, se uma coisa é a mesma coisa estará sempre condicionada à necessidade delas estarem num mesmo lugar e num mesmo tempo. Dito de outra forma, existir requer um princípio interno de

14 *Idem., In: NEWTON-LEIBNIZ (I)*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, p. 9.

15 *Ibid.*, p. 105.

16 A princesa Sofia, amiga de Leibniz.

distinção; segundo Leibniz, embora existam várias coisas da mesma espécie, é bem verdade que essas coisas são indiscerníveis em si mesmas, isto é, elas são distinguíveis no íntimo delas.

Embora nossa percepção exija uma distinção de tempo e de lugar, mas não é essa distinção do tempo e do lugar que irá nos dar a certeza de que essas coisas são indiscerníveis em si mesmas. O específico da identidade e da diversidade, embora acompanhados do tempo e do lugar não são determinadas apenas pela capacidade de estarem num mesmo lugar num mesmo tempo. É preciso que haja um princípio de distinção individual. A existência fixaria para cada ser um espaço incomunicável um lugar só deles num tempo de existência deles.

Essa ideia da multiplicidade na unidade é, talvez, o que existe de mais caro ao pensamento de Leibniz. Falar em unidade, identidade e individualidade não significa falar em organização ou configuração; a configuração ou organização podem permanecer especificamente sem permanecer o mesmo em indivíduo. “Assim, é necessário dizer que os corpos organizados, bem como outros, só permanecem os mesmos na aparência, e não se falarmos a rigor”¹⁷.

E acrescenta Leibniz: “Se os vegetais e os animais não possuem alma, a sua identidade é puramente aparente; se a tem a identidade individual é verdadeira a rigor, embora os seus corpos organizados não a conservem”¹⁸.

É bem verdade, como parece bem ter visto Yvon Belaval: *“Tous les commentateurs relèvent cette difficulté centrale du leibnizianisme. Sans prétendre é soudre un problème devant lequel un Dietrich Mahnke a hésité, il faut au moins en indiquer, par rapport à notre sujet, des éléments de solutions...”*¹⁹.

17 *Idem*, In: NEWTON-LEIBNIZ (I), 1979c, p. 173.

18 *Ibid.*, p. 174).

19 BELAVAL, Y. *Études leibniziennes*. Paris: Galimard, 1966: “Todos os comentaristas aceitam esta dificuldade central do leibnizianismo. Sem pretender resolver um problema diante do qual um Dietrich Mahnke hesitou, é necessário ao menos indicá-lo com relação ao nosso tema, os elementos de soluções”. (Tradução nossa).

Essa questão tão cara ao leibnizianismo diz respeito ao problema de sabermos como Leibniz explica que ao tema quantitativo do uno e do múltiplo se case o tema qualitativo do mesmo e do diverso.

O problema do mesmo e do diverso no pensamento de Leibniz é o mesmo insolúvel em Platão. E para resolvê-lo Deleuze propõe encurralar esta motivação, assim como Platão encurrala o sofista. Trata-se de fazer a diferença na dialética platônica que levará até a divisão do gênero, entre o modelo e o simulacro, até que esse processo da especificação continuada finde numa definição da pesca²⁰ com anzol.

Deleuze também viu esse problema quando aponta na “Lógica do sentido” ser marca do gênio de Leibniz e Hegel, e afirma que este problema da representação que temos das coisas, é porque “permanece a dupla exigência do Mesmo e do Semelhante”²¹.

Para não precisar necessitar entrar na questão sobre os gêneros do Ser, gostaríamos de dizer apenas que a questão do ser e do não-ser representaria o nexos dialético que há entre o ser, o repouso e o movimento. N’o Sofista, quando ali o grande mestre de Atenas comete o parricídio de Parmênides, num segundo momento ele traz os desdobramentos desse fermento²².

Fazendo uma relação com o princípio de identidade dos indiscerníveis, diríamos que o ser tem uma relação positiva (explicar melhor) com o repouso e com o movimento; então o ser é repouso, mas é também movimento; o repouso, por sua vez, é e não é, ou seja, é repouso, mas não é movimento; o movimento também é e não é, pois é movimento, mas não é repouso.

No primeiro caso o não-ser não pode existir; no segundo caso, o não-ser é diverso do ser, e pode existir com uma natureza diversa, como alteridade do ser.

20 DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. de Luiz Roberto Salinas Forte. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 259.

21 *Ibid.*, p. 265.

22 REARLE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004. Somos tributários a Giovanni Reali e a nova escola para a interpretação de Platão. Ali, encontram-se as bases para uma interpretação das obras não escritas de Platão.

Desses três argumentos, o terceiro aspecto é o parricídio de Parmênides, no qual se admite um não-ser.

A existência de dois indiscerníveis na natureza seria como quebrara troco de nada uma elaboração técnica refinada para no dizer de Leibniz, não fazer nada, seria agir sem motivos algum. A identidade dos indiscerníveis seria um jogo de palavras segundo as quais além de diminuir as obras de Deus na natureza, leva a metafísica a um ponto sem fundamento.

Se o não-ser revela a morte de Parmênides, os indiscerníveis são como algo que resta para a Metafísica para bem comparar, como cadáver de toda a tradição filosófica Ocidental que fica à céu aberto esperando os cães para o comerem.

Apenas para referir-me ao problema de Leibniz, que na verdade parece ser bem o problema da tradição filosófica como um todo, a saber, a representação das coisas é outra questão, a saber, diferentemente das coisas (em si). Esse terá sido o preço pago por Kant na estética transcendental?

Logo, o mundo sempre esteve aí na representação e na percepção divina, mas na realidade ele foi feito a partir de instantes de criação, sendo esta criação na mente divina atual e para sempre eterna. A questão é que estamos sempre redimensionando as coisas no tempo e no espaço. O homem tem sempre a necessidade de buscar por meio da dialética, da lógica e da retórica uma forma de expressar o inatingível, o indecifrável... O indizível, o inefável, o inexprimível, o impronunciável...

Ser indiscernível é não ter movimento algum, o que contraria o pensamento de Leibniz, segundo o qual todo movimento traz uma mudança. Ser indiscernível é estar ligado à condição de impossibilidade de demonstrar o caráter efetivo do mesmo, é estar sob a condição de negar a existência, por mais aparente e superficial que ela possa engendrar.

Se não existem dois seres idênticos na natureza, dois instantes do tempo também idênticos não podem existir, pois o tempo, em certo aspecto, depende dos acontecimentos que ocorrem nele. Essa questão não se resolve apenas com força de vontade, mas depende também do entendimento.

Depende do entendimento porque ao questionarmos se a diversidade que há no universo não ocasionaria uma qualidade inesgotável, ou seja, não

haveria uma falha na criação na medida em que colocaria Deus numa situação em que Ele só poderia criar o mundo dessa forma? Leibniz responde que uma coleção de mônadas não se reduz a uma soma aritmética, ela é um “optimum” qualitativo, ela tem a indivisibilidade e de uma estrutura.

Fiat lux: a metafísica na busca pela superação – o Big Bang e a consequência lógica

O instante posterior à criação pode ser examinado com base no simbolismo cujo relato é feito a partir do “Fiat lux” em que na bíblia (Gênesis, 1.3) Deus ordena que se faça a luz, e houve luz; e viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. Chamou Deus à luz Dia e às trevas Noite. Houve tarde e manhã, o primeiro dia.

No momento anterior – No princípio-, antes da criação das coisas. Quando a terra está sem forma e vazia; como diz a Sagrada Escritura (Gênesis, 1,2): havia trevas sobre a face do abismo, e o espírito de Deus pairava sobre as águas.

O nosso instante, para efeito de argumentação, é o instante posterior a disforma da terra, o instante posterior em que havia trevas sobre a face do abismo, posterior, portanto, ao espírito de Deus pairar sobre as águas. Esse tempo é o que a bíblia denomina de “Fiat lux”.

Um interrogativo que se ergue no horizonte, e para o qual a dimensão do nosso olhar parece ter sempre em mente, é o aspecto chamado atenção pelo Prof. Juan Adolfo Bonaccini²³, no qual ele suscita em artigo, o questionamento de Santo Agostinho sobre o problema da temporalidade em termos ontológicos.

O tempo entre as tantas polêmicas que envolve este para sabermos se ele é do escopo da metafísica ou se é objeto da ciência tem algo que permanece

23 Essa questão foi tratada com acuro pelo Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini em artigo intitulado: Tempo e eternidade – Excurso sobre a concepção agostiniana do tempo: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2004.

como sendo uma bússola para os navegantes do longo curso. Em primeiro lugar o ato de que as coisas parecem carregar com elas a flecha da temporalidade; em segundo lugar temos de reconhecer que essa flecha tem um destino: do passado para o futuro. Desse ponto de vista é que faz sentido questões do tipo das dúvidas levantadas por Santo Agostinho que o professor Juan também assinalou em seu artigo.

As questões de caráter herético ainda permanecem até mesmo nas estruturas da ciência atual, ao considerá-lo dentro da necessidade de uma irreversibilidade clássica.

Ilya Prigogine coloca essa questão no nível mesmo em que a dialética requer uma solução entre a gravidade e a termodinâmica²⁴, ou dito de outra forma, entre Einstein e Boltzman, ou digo eu, entre Bergson e Einstein.

Diz Ilya:

Quer sejamos laicos, quer religiosos, a ciência deve ligar o homem ao universo. O papel da ciência é exatamente o de encontrar ligações, e o tempo é uma delas. O homem provém do tempo; se, pelo contrário, o homem criasse o tempo, este seria evidentemente um estorvo entre o homem e a natureza²⁵.

Nesse ponto concordamos com Ilya Prigogine. Acreditamos que a ciência deve ser laica, mas a filosofia que a embasa não tem necessidade nenhuma de seguir as marcas da originalidade da escrita de qualquer ciência laica ou não.

A irreversibilidade coloca como questão principal o fato de que o tempo está sempre aberto para o futuro, e que esta abertura aplica-se tanto nos pequenos sistemas físicos como ao sistema global, o universo em que nos encontramos.

Agostinho, diferentemente, coloca esta abertura no passado quando enfrenta a questão herética: “o que fazia o criador antes do princípio?”. Nesse

24 PRIGOGINE, Ilya. **O nascimento do tempo**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 220.

25 *Ibid.*, p. 22.

sentido ele coloca em termos metafísicos as questões que dizem respeito as possibilidade do criador quando tudo parecia indiscernível. Ele parece vir buscar um tempo depois a resposta a que Leibniz parece ter dado com bastante empenho, ou seja, no princípio, quando havia N possibilidade de criação de mundo físico, ainda não havia indiscernibilidade para o criador.

Ilya Prigogine afirma existirem outros tempos para além do nosso tempo. Cada tempo seguiria com o seu papel. Nessa perspectiva faz sentido perguntar-nos: qual o papel do tempo químico? Qual o papel do tempo astronômico? Qual o papel do tempo da vida?

Prigogine, de forma retórica se questiona:

Como apareceu o tempo no universo? No momento do Big Bang? Procurarei provar como, em certo sentido, o tempo precede o universo; isto é que o universo é o resultado de uma instabilidade que sucedeu a uma situação que a precedeu; em síntese, o universo terá resultado de uma mudança de fase em grande escala²⁶.

De acordo com Prigogine o universo teria começado a partir de uma instabilidade comparável a uma mudança de fase na qual teria ocorrido uma transformação irreversível, é proviria de um outro estado físico a todos os níveis da natureza desde a química, a biologia e a formação de biomoléculas até chegarem na cosmologia.

Antes, porém de adentrarmos a seara de Prigogine, será preciso relembrar Matthew W. Mckeon quando ele abordou questões acerca da consequência lógica em seu livro intitulado: “O conceito de consequência lógica” se perguntando como poderíamos justificar uma definição teórica de consequência lógica?²⁷ Na verdade, nosso compromisso é, em certa medida,

26 *Ibid.*, p. 37.

27 MCKEON, W. Matthew. The concept of logical consequence. *Philosophy*, New York, v. 207, 2010, p. 1: “*how do we justify a the orical definition of logical consequence?*”.

com os princípios ontológicos e lógicos do conhecimento no pensamento de Leibniz.

Tentaremos explicar as condições que teríamos numa determinada ordem de coisas a fim de que o mundo tenha uma consequência lógica para sua consecução até chegar a um “*grandfinale*”. Não entraremos na discussão acerca das observações de Alfredi Tarski sobre a questão de saber acerca do papel do conceito informal de consequência lógica, como parece ser, entre outros, o problema levantado por Mckeon em seu livro. Buscamos sim propor um conceito de consequência lógica a partir da ideia de que o universo teve um início e poderá ter um fim ou não.

Sabemos da importância dos debates entre os lógicos sobre a noção de compromisso ontológico²⁸, os seus princípios para com a ciência e a filosofia da ciência. Embora nos omitindo do debate neste artigo, reconheço o grau de relevância ainda mais quando tratamos de assuntos tão diversos dentro de uma perspectiva que exige uma noção mais completa da ontologia e de suas contribuições para as demais áreas de filosofia.

Eis que surge a resposta de Leibniz a esse questionamento sobre a ideia de o universo ser produto de uma sequência lógica com características ontológicas demarcadas...

poderia ser lido ainda o livro passado do mundo e mesmo o futuro infinitamente infinito, pois que cada momento contém uma infinidade de coisas nas quais cada uma lacra uma infinidade ou envelope uma infinidade, e que há uma infinidade de momentos em cada hora ou outra parte do tempo, e uma infinidade de horas, de anos, de séculos, de eternidades em toda eternidade futura²⁹.

28 Sobre o compromisso ontológico é preciso ler Quine, assim como diversos estudiosos do tema, entre eles o Prof. Daniel Durante.

29 LEIBNIZ, G. W. *Lesdeuxlabyrinthes*. Texteschoisis. Press Universitaires de France: Paris, 1973. (pp. 53): “Il y pourraitlire encore tout le passé et même tout l’avenir infiniment infini, puisque chaquemoment contient une infinité des choses dont chacune en envelope une infinité, et qu’il y a une infinité de moments dans chaque heure d’années, de siècles, d’éons dans tout l’éternité future”.

A questão de saber até onde vai o labirinto do contínuo não está resolvida em nenhuma filosofia ou ciência.

No pensamento de Leibniz isso não é diferente e encerra uma grande questão quando se alia à problemática do tempo.

O tempo que ergue tanto no princípio quanto no fim uma grande clivagem, e por que não se poder afirmar que ele traz uma possibilidade infinita para se chegar à verdade? Daí não se segue que devemos deixar de buscá-la, antes nos serve de grande estímulo contribuir com esse relevante tema para a filosofia e a ciência.

Referências

BELAVAL, Y. **Études leibniziennes**. Paris: Galimard, 1966.

BONACCINI, Juan A. **Tempo e eternidade em Agostinho**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. de Luiz Roberto Salinas Forte. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PUNTES, F. R. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Os princípios da filosofia ditos a Monadologia**. Trad. Marilena de Souza Chai. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979a, (Coleção Os Pensadores).

_____. **Correspondência com Clarke**. Trad. de Carlos Lopes de Matos. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979b, (Coleção Os Pensadores).

_____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979c, (Coleção Os Pensadores).

_____. **A origem primeira das coisas**. Trad. de Carlos Lopes de Mattos. . In: NEWTON-LEIBNIZ (I). São Paulo: Abril Cultural, 1979d, (Coleção Os Pensadores).

_____. **Les Deux Labyrinthes**. Textes choisis par Alain Chauve. Paris: PressesUniversitaire de France, 1973.

- MCKEON, G. Matthew. The concept of logical consequence. **Philosophy**, New York, v. 207, 2010.
- PLATÃO. **Diálogos**: O banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. de José Cavalcante de Souza *et all*, 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção Os Pensadores).
- PRIGOGINE, Ilya. **O nascimento do tempo**. Trad.de João Gama: Lisboa: Edições 70, 1988.
- REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

O princípio causal no método de Spinoza

Jorge Gonçalves de Abrantes¹

Introdução

A *Ética* de Spinoza se inicia com a *definição* de *causa sui*: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI, def. 1). Na definição 1, Spinoza usa a expressão “causa de si” e afirma que sua acepção remete a “algo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. A expressão “causa de si”, da forma como é compreendida e apresentada por Spinoza, denota algo que tem a propriedade e capacidade de criar ou originar a si próprio; confere a qualquer ente a potência de gerar a si mesmo; de causar a sua própria existência. Dessa forma, o termo “causa de si”, por sua própria acepção, implica autocausação ou autoprodução. Ao usar a expressão “causa de si”, Spinoza se refere a algo que tem uma existência eterna, contínua e autônoma no tempo e no espaço, isto é, sempre existiu e sempre esteve presente, independentemente de qualquer agente, origem ou causa.

No entanto, é necessário justificar e esclarecer a adoção e uso do termo “causa sui” para não se cair em uma regressão causal temporal *ad infinitum*, nem tampouco se admitir a ocorrência de um *motor primeiro imóvel* como princípio incausado e gerador primordial. Aquilo que é causa de si

1 Bacharel em física pela UFPB e mestrando de filosofia da UFPB. E-mail: phisikys@gmail.com

gera e produz a si mesmo a partir de si próprio. Porém, aquilo que causa a si mesmo já deveria existir antes de se autogerar, de modo que necessitaria de um princípio causal que lhe fosse anterior e pré-existente, e assim sucessivamente. A maneira de se evitar que aquilo que é autocausalcaia em uma cadeia causal regressiva e indefinida é estabelecer um método. Spinoza se utiliza do método geométrico para expor e dispor seu pensamento. O método geométrico em si é carregado de uma relação causal, em que as proposições se apresentam como efeitos das *definições* e dos axiomas. As definições e axiomas são autocausais por serem evidentes por si e em si, de maneira que o conceito de “causa de si” ao ser disposto e exposto na forma de uma *definição* já cumpre estas funções e já possui estas atribuições.

O princípio da causalidade

A palavra “princípio” é dotada de uma variedade de significados, de modo que pode ser usada de diversas maneiras, cada qual de acordo com o tipo de situação que se almeja investigar e o tipo de propósito que se espera atingir. O dicionário de filosofia² nos oferece uma série de acepções e definições para esta palavra. Entretanto, como temos uma situação de estudo já determinada e um propósito certo a ser alcançado, adotaremos aqueles significados que estejam em conformidade com os nossos interesses e intenções. O dicionário Abbagnano, em meio a um repertório de possibilidades, nos conceitua “princípio” como “ponto de partida e fundamento de um processo qualquer”, e identifica as expressões “ponto de partida” e “fundamento” com “causa”. Este conceito atende aos nossos propósitos, de modo que o adotaremos doravante. Dessa forma, tendo isso por base, a palavra “princípio”, no presente trabalho, será tomada e utilizada com o significado de origem, início, causa geradora; agente produtor primordial, teoria; preceito.

2 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

A palavra “causalidade” também nos apresenta um repertório de possibilidades quanto a sua aceção, de modo que se faz necessário se fazer também ressalvas e esclarecimentos quanto ao seu uso e emprego. Em seu significado mais geral, o termo “causalidade” é entendido como a relação entre causa e efeito; melhor dizendo, uma relação que une a causa a seu efeito, ou o efeito a causa que o produziu. Entendemos por “causa” aquilo ou aquele que faz com que uma coisa exista; a razão de ser de algo; aquilo que determina um acontecimento; um agente ou ente capaz de gerar ou produzir coisas e eventos. Por “efeito” entendemos o resultado ou o produto de uma causa. Dessa forma, toda vez que usarmos ou fizermos menção ao vocábulo “causalidade”, estaremos nos referindo a conexão entre causa e efeito, e vice-versa.

A partir daqui, estando definido os conceitos de “princípio” e “causalidade”, podemos esclarecer o significado e importância da expressão “Princípio da Causalidade”. A mais firme lei da natureza sustenta que “nada surge do nada”³, mas todas as coisas e eventos tem um princípio gerador ou uma razão de ser e estar, de modo que se faz extremamente importante e necessário investigar a geração e causação das coisas e dos eventos. Dessa forma, como as coisas não surgem ou acontecem do nada, nem tampouco por conta própria, mas carecem de uma causa, logo fica evidente a necessidade lógica e racional de se definir e fundamentar uma teoria ou preceito acerca da geração e causação das coisas e dos eventos, sendo que esta teoria ou preceito almejado para tanto é o próprio Princípio da Causalidade. Dessa forma, a importância fundamental e necessária do Princípio Causal está no fato de que estabelece e determina uma regra geral para a geração e causação das coisas e dos eventos na natureza.

3 CHAUI, Marilena de Souza. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 69.

O método geométrico⁴

O tratado de geometria de Euclides, intitulado de “*Oselementos*”, fora escrito sob o rigor do método matemático à maneira dos geômetras⁵. A respeito do título desta obra, Aristóteles nos explica, em sua *Metafísica*, que “[...] no caso de proposições geométricas, nós as chamamos de *elementos* [...]”⁶ (destaque nosso). O método⁷ matemático geométrico é dedutivo e demonstrativo, de maneira que, em seu uso e emprego, o matemático primeiramente define e apresenta os conceitos de que se servirá e em seguida demonstra e deduz uma série de resultados e conclusões a partir desses conceitos. Dessa forma, o método matemático à maneira dos geômetras,

[...] consiste em partir de *definições* evidentes por si mesmas, que não necessitam de demonstração, de *axiomas* que são proposições ou juízos que também não tem necessidade de demonstração, mas diferenciam-se das definições por que tem uma maior abrangência, de *proposições* que serão demonstradas a partir dos axiomas, das definições ou de proposições anteriormente demonstradas, acompanhadas por *corolários* e/ou *escólios*, que são consequências extraídas das proposições ou observações que têm por finalidade explicitar o sentido das proposições antecedentes, esclarecendo o próprio sentido ou resolvendo alguma possível polêmica ocasionada por alguma objeção⁸.

É importante enfatizar que além das definições, axiomas e proposições, há também os postulados, lemas e teoremas, que por sua vez são, respectivamente, equivalentes aos axiomas e proposições, de maneira que é permitido

4 Também denominado “método matemático geométrico”.

5 Método matemático geométrico ou simplesmente método sintético.

6 ARISTÓTELES. *Metafísica*, 998a25.

7 Procedimento de investigação e/ou de verificação.

8 FRAGOSO, E. A. da Rocha. Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza. **Estudios de Filosofia**. Medellín-Colômbia, v. 33, p. 53-64, 2006.

omiti-los sem que haja perda de informação e/ou entendimento. Sendo assim, a estrutura do método geométrico segue a seguinte ordem: definição, axioma ou postulado, proposição, lemas ou teoremas, corolários ou escólios. Porém, entre todos estes termos, priorizaremos aqueles que são mais importantes e fundamentais para o método, de modo que, por efeito disso, privilegiaremos a seguinte sequência: definições, axiomas e proposições. Dessa forma, enunciaremos e conceituaremos cada qual desta tríade na ordem estabelecida acima.

Entendemos por “definição” um enunciado que determina, declara ou explica com precisão uma característica intrínseca e essencial de algo que não necessita de demonstração ou prova, mas que é demonstrável e evidente por si mesmo. Nesse ponto não nos afastamos do conceito Spinozano, posto que Spinoza dizia: “A verdadeira definição de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida”⁹ (EI, prop. 8, schol. 2). A geometria euclidiana é construída a partir da definição de “ponto”. A primeira definição do tratado de Euclides é: “Ponto é aquilo de que nada é parte”¹⁰. As definições importantes que se sucedem a esta são as definições de “linha”¹¹ e “superfície”¹², porquanto são definidas e entendidas a partir da definição de ponto, posto ser uma reta um enfileiramento uniforme e unidirecional de pontos, ao passo que um plano é uma região delimitada por três ou mais pontos conectados por retas. Notemos que Euclides parte da ideia simples e singular de “ponto” e a partir daí deriva e deduz coisas e ideias mais gerais e amplas, tais como as ideias de “reta” e “plano”. Spinoza segue Euclides nesse quesito quando afirma “[...] que da definição de uma coisa possam ser deduzidas todas as suas propriedades”¹³, porquanto “[...]”

9 SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 21.

10 Primeira definição do livro I de *Os elementos*.

11 Reta.

12 Plano.

13 SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da reforma da inteligência**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 57-58, nº 97.

a melhor conclusão deverá ser de alguma essência particular afirmativa ou de uma verdadeira e legítima definição”¹⁴.

Em relação a palavra “axioma”, o dicionário Abbagnano nos informa que “os matemáticos usaram-na para designar os princípios indemonstráveis, mas evidentes, da sua ciência” e que Aristóteles, em uma análise pioneira, o designou como “as proposições primeiras de que parte a demonstração [de algo e os] princípios que devem ser necessariamente possuídos por quem queira aprender qualquer coisa”. Nicola Abbagnano ainda nos informa que o “significado da palavra [axioma] como princípio que se mostra evidente de imediato, pelos seus próprios termos, manteve-se constante por toda a Antiguidade e a Idade Moderna”, de modo que podemos afirmar e dizer que assim o era também para Spinoza. O axioma, analogamente a “definição”, é também um enunciado ou juízo que determina, declara ou explica com precisão uma característica intrínseca e essencial de algo que não necessita de demonstração ou prova, mas que é demonstrável e evidente por si mesmo. No entanto, cabe frisar aqui que os axiomas sucedem as “definições” porque necessitam de ideias, conceitos e pressupostos que se encontram, de antemão, designados e determinados nelas. É importante também salientar que os axiomas não tratam especificamente de essências ou singularidades das coisas e ideias, pois isto jaz estabelecido nas ‘definições’. Estas seriam as discrepâncias essenciais entre axioma e “definição”.

Seguindo a sequência, temos por fim as proposições. Uma proposição é um enunciado ou juízo que pode ser falso ou verdadeiro, de modo que é necessária de prova e certeza. Sendo assim, uma proposição é uma afirmação que necessita de dedução e/ou demonstração, porquanto não é autoevidente e indubitável por si própria. É a partir das ideias e conceitos presentes nas “definições” e axiomas que se dá a dedução e/ou demonstração das proposições, ou seja, as declarações e determinações das proposições são verificadas e validadas a partir das “definições” e axiomas. Dessa forma, Spinoza, assim como Euclides de Alexandria, enuncia um amplo

14 *Ibid.*, p. 55, nº 93.

conjunto de proposições ao longo dos cinco livros de sua *Ética*, e usando as verdades contidas nas “definições” e axiomas, demonstra-as, validando-as como verdadeiras e indubitáveis.

Em suma, o método geométrico é uma forma de dispor o pensamento e as ideias de forma lógica, rigorosa e pedagógica, partindo de verdades auto-evidentes e indubitáveis (definições, axiomas), e, a partir delas, deduzindo e/ou demonstrando outras verdades (proposições). Sendo assim, o método geométrico “[...] constituiu o desenvolvimento lógico mais [rigoroso] que já fora erigido [...]. Durante este longo intervalo a maior parte dos matemáticos considerou a exposição de Euclides como logicamente satisfatória e pedagogicamente aceitável”¹.

O método geométrico em Spinoza

A obra máxima de Spinoza, a *Ética*, está escrita na forma de um tratado de geometria, assim como fora habilmente empregado por Euclides de Alexandria. De início, logo no título da obra, Spinoza já declara a sua intenção e propósito de assim proceder, porquanto o título completo desta obra é: “*Ética demonstrada à maneira dos geômetras*”². Na *Ética*, Spinoza se utiliza do método geométrico para expor o seu pensamento e todo um conjunto de ideias e conceitos acerca da natureza divina e humana. Nesse intuito, Spinoza crer que a verdade para se tornar evidente e indubitável, como também aceita e melhor ensinada, deve ser demonstrada e provada, sendo que o melhor caminho para tal seria usar o método matemático à maneira dos geômetras, pois é um método demonstrativo, dedutivo e lógico. As definições, os axiomas e os postulados são verdades autoevidentes, autossuficientes, autodeterminadas e indubitáveis, de modo que são autoverificáveis e dotadas de certeza. As proposições são conclusões que se

1 BOYER, Carl Benjamin. **História da matemática**. São Paulo: Edgard Blucher, 1974, p. 78-79.

2 SPINOZA, 2013.

demonstram a partir das definições, postulados e axiomas, logo são verdadeiras. Dessa forma, ao se utilizar do método matemático, Spinoza acredita estar dotado de certeza, pois dispõe seu pensamento numa ordem rigorosa, racional e lógica, porquanto as definições, os postulados e os axiomas condicionam conclusões dotadas de uma validade necessária. Dessa forma, Spinoza fundamenta o seu sistema filosófico sob a certeza do método, pois o método geométrico é a demonstração com a certeza matemática, e a certeza matemática conduz ao assentimento, como também a verificabilidade e a indubitabilidade.

A exposição da *Ética* de Spinoza é feita, portanto, sob um discurso dedutivo e lógico, em que as conclusões enunciadas seguem demonstrativamente de verdades evidentes por si mesmas. As definições, axiomas e postulados são enunciados, pois enunciam algo sobre determinado assunto ou objeto. Pelo motivo de as definições, os axiomas e os postulados serem e se manifestarem como verdades autoevidentes e indubitáveis, os seus enunciados contém verdades autossuficientes e válidas por si próprias, logo estas verdades são verificáveis e demonstráveis por si mesmas. Da mesma forma, as proposições são enunciados, e por serem demonstradas a partir de verdades verdadeiras por si próprias, enunciam verdades dotadas de verificação e certeza. O método geométrico segue uma ordem lógica e racional, porquanto os raciocínios e juízos melhor se apresentam, melhor são inteligidos e aceitos dessa forma. Portanto, o método geométrico segue a lógica da matemática, que por sua vez melhor ajuíza o raciocínio e o entendimento.

No *Tratado da Emenda do Intelecto*³, que é anterior a *Ética*, Spinoza já sugere a intenção de fazer uso ou adotar um método para expor e dispor seu sistema filosófico. Nesse tratado acerca do melhor entendimento, Spinoza nos diz que “[...] para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira [...]”⁴. A saber, a ideia verdadeira é aquela

3 Esta obra também pode ser encontrada com os títulos de *Tratado da Reforma do Entendimento* ou *Tratado da Reforma da Inteligência*. O título original desta obra é *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

4 SPINOZA, 2004, p. 22, nº 35.

que nos aparece clara e distinta na mente, de modo que “[...] a verdade não necessita de nenhum critério, mas que é suficiente ter a essência objetiva das coisas ou ideias [...]”⁵, donde se segue que “[...] o verdadeiro método não é procurar um critério da verdade após a aquisição das ideias, mas o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade [...] ou as ideias [...] são procuradas na devida ordem [...]”⁶, porquanto “[...] o bom método é aquele que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia verdadeira dada [...]”⁷. Ainda em relação à ideia verdadeira, Spinoza nos diz que “[...] se a ideia de qualquer coisa for muito simples, ela não poderá deixar de ser clara e distinta [...]”⁸, porquanto “[...] uma coisa absolutamente simples não pode ser objeto de ficção, mas só pode ser entendida [...]”⁹, de maneira que “[...] quanto mais a coisa é inteligível, tanto mais facilmente é retida”¹⁰. Dessa forma, a verdade em Spinoza estar assentada exclusivamente nas ideias claras e distintas, e, sobretudo, na simplicidade das ideias, de modo que “[...] as ideias que são claras e distintas nunca podem ser falsas, porque as ideias das coisas que se concebem clara e distintamente ou são as mais simples, ou compostas de ideias simples, isto é, são deduzidas das ideias mais simples”¹¹. Ainda, segundo Spinoza, além de se ter ou formar no pensamento ideias claras e distintas para se ter a certeza de que elas estão e são certíssimas, é necessário também dispô-las e/ou expô-las na devida ordem, de modo a se evitar a dúvida, porque “a dúvida vem de que não se faz na devida ordem a investigação”¹². Assim, para Spinoza, “a verdade se encontra na própria ideia”, e o “método verdadeiro não é mais que o caminho pelo qual as ideias verdadeiras são procuradas na ordem devida”¹³.

5 *Ibid.*, nº 36.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 26, nº 43.

8 *Ibid.*, p. 38, nº 63.

9 *Ibid.*, p. 40, nº 65.

10 *Ibid.*, p.51, nº 83.

11 *Ibid.*, p. 41, nº 68.

12 TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 50.

13 *Ibid.*, p. 42.

A “ordem devida” à qual Spinoza se refere é justamente a ordem na qual Euclides de Alexandria apresentara o seu tratado de matemática, ou seja, a ordem do método geométrico: *definições, axiomas e proposições*. A partir de uma ideia verdadeira se deduz outras ideias verdadeiras desde que as ideias verdadeiras sejam postas na devida ordem. Dessa forma, Spinoza justifica o uso do método geométrico como a maneira ótima para melhor ajuizar e concatenar o pensamento, o raciocínio e os conceitos, e, assim, poder atingir as ideias verdadeiras singulares e, por conseguinte, chegar a outras ideias verdadeiras. Para tanto, seguindo a ordem do método, se faz necessário partir da definição como aquela ideia clara e distinta, simples e singular, “[...] que envolve [...] a essência de algum princípio que não tem causa e que se conhece por si mesmo e em si mesmo”¹⁴, porquanto que “[...] a forma do pensamento verdadeiro deve ser posta no próprio pensamento, sem relação com outros pensamentos [...]”¹⁵, posto que “[...] deve depender da própria força da inteligência e de sua natureza”¹⁶. A concepção da definição perfeita é fundamental, pois dela se engendrará todo um conjunto de resultados que, por força da essência singular desta definição, deverão ser verdadeiros, atendendo e satisfazendo a ordem do método adotado, já que “[...] a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma essência particular afirmativa ou de uma verdadeira e legítima definição”¹⁷. As conclusões e resultados que Spinoza deduz e demonstra a partir das definições são justamente as proposições, isto é, os teoremas e lemas, que por advirem de ideias verdadeiras e perfeitas, são também ideias verdadeiras.

Em suma, Spinoza se utiliza da ordem do método geométrico para expor seu pensamento, pois de início enuncia as definições e os axiomas e por fim enuncia as proposições, seguindo a estrutura e a ordem do método à maneira dos geômetras. Na Filosofia Spinozana, a verdade jaz no enunciado das definições, axiomas e proposições, porquanto são, respectivamente,

14 SPINOZA, 2004, p. 43, nº 70.

15 *Ibid.*, nº 71.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, p. 55, nº 93.

ideias verdadeiras singulares e ideias verdadeiras advindas de ideias verdadeiras perfeitas. O enunciado das definições e axiomas contém a verdade, porquanto são ideias claras e distintas, simples e singulares, formadas no pensamento pelo pensamento, que atingem “[...] a realidade externa ao pensamento a partir do [próprio] pensamento [...]”¹⁸, e, por isso, são verdades por si e em si mesmas; autoevidentes e autodemonstráveis. O enunciado das proposições também contém a verdade, posto serem e representarem ideias claras e distintas, porquanto advém de ideias verdadeiras e perfeitas.

Ao fazer uso do método matemático sintético na filosofia, Spinoza almejou atingir o ideal de verdade dotada de verificabilidade e certeza. Na busca por um método para se chegar à verdade, ao conhecimento verdadeiro e indubitável, tendo a ciência como referencial, alguns filósofos optaram por utilizar o método das ciências matemáticas, de modo a se chegar à verdade indubitável na filosofia. Spinoza, a sua maneira, tomou o método matemático ao modo dos geômetras e aplicou em sua filosofia com a intenção de torna-la evidente, demonstrativa, verificável e indubitável e, por efeito, verdadeira.

Causalidade no método geométrico

A *Ética* de Spinoza jaz escrita na forma de um tratado de geometria dividido em cinco partes, nas quais são tratadas a natureza de Deus e a natureza da mente e dos afetos; a origem da mente e a origem dos afetos; a servidão humana (ou a força dos afetos) e a potência do intelecto (ou a liberdade humana), como bem é apresentada pelo próprio Spinoza: “Demonstrada segundo a ordem geométrica, e dividida em cinco partes, nas quais são tratadas: I. Deus, II. A natureza e a origem da mente, III. A origem e a natureza dos afetos, IV. A servidão humana ou a força dos afetos, V. A potência do intelecto ou a liberdade humana”¹⁹.

18 TEIXEIRA, 2001, p. 25.

19 SPINOZA, 2013, p. 9.

De início fica evidente que Spinoza apresentará um conjunto de ideias e conceitos acerca da ética seguindo a estrutura matemática, com definições, axiomas e proposições seguidas de demonstrações. Spinoza mesmo antes de iniciar a exposição de seu sistema filosófico já define e estabelece o método que usará para fazê-lo. Primeiramente expõe as definições e os axiomas e por fim apresenta as proposições. Nessa linha, o pensamento de Spinoza segue a lógica matemática à moda dos geômetras. As proposições são expostas depois das definições e axiomas porque depende de ambos para se sustentar e se fazer verdade, ou seja, há uma estreita e intransferível dependência entre as proposições e entre as definições e os axiomas. Isto é, a proposição para ser demonstrada e verificada carece da existência das definições e dos axiomas de antemão, que por si próprios independem de uma validação ou provação. Há de fato um “encadeamento” entre as proposições e entre as definições e axiomas, pois as afirmações contidas nas proposições têm por alicerce e sustentáculo as verdades autossuficientes, autodeterminadas e indubitáveis contidas nas definições e axiomas. Ou seja, as proposições se apresentariam meramente como efeitos de causas autossuficientes, autodeterminadas e indubitáveis, que seriam, portanto, as definições e axiomas, como bem Spinoza afirma no terceiro axioma, ao estabelecer que: “De uma causa dada e determinada segue-se um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga umefeito”²⁰.

Sendo a *substância* (EI, def. 3) aquilo que existe por si e que não exige o conceito de outra coisa, logo a *substância* representaria uma causa ou princípio causal. *Omodo* (EI, def. 5) como “as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”²¹ representaria um efeito. Dessa forma, há de fato uma relação causal intrínseca no método geométrico empregado por Spinoza para construir e definir um conjunto de ideias e conceitos acerca de uma ética, por isso é de interesse imprescindível se analisar a causalidade em Spinoza.

20 *Ibid.*, p. 15.

21 *Ibid.*

Causalidade em Spinoza

Spinoza, na primeira parte da *Ética*, postula e enuncia um conjunto de definições e axiomas para corroborar a demonstração de uma série de proposições, cujo propósito é sustentar um conjunto de ideias e conceitos acerca da natureza e propriedades de Deus. Na Definição 1 da Parte I, Spinoza afirma que “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI, def. 1). Mais adiante, na definição 3, Spinoza apresenta a acepção do termo “substância” em consonância com o termo “causa de si”, ao afirmar que “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI, def. 3).

Na definição 1, Spinoza explica o significado do termo “causa de si” com o propósito de já introduzir a justificativa de causa primeira; aquela causa que por ser autocausal deve ter vindo primeiro ou deve ter estado presente antes de todas as demais causas, sendo, portanto, causa de si mesma e anterior a todas as demais; que se autogerou e por conta disso sua existência se afirma e se sustenta por conta própria. A Definição Terceira é sustentada e corroborada pela definição primeira, pois já que esta substância seria a candidata para ser a causa primeira, logo deveria ser autocausal e provida de existência autônoma e autossuficiente. Dessa forma, Spinoza define, inicialmente, os atributos essenciais para definir a fonte da causalidade, como está, indubitavelmente, posto na Definição Sexta, quando afirma que “por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, def. 3). Quando Spinoza afirma que compreende Deus como uma substância, está, indubitavelmente, não somente se remetendo a Definição Terceira, como a está utilizando como fundamento e sustentáculo para definir Deus como a fonte absoluta da causalidade em sua teoria filosófica. Consequentemente, se Deus é substância, e se pela definição 3 a substância “existe em si mesma” e “por si mesma é concebida”, logo

pela Definição Primeira, Deus é “causa de si”, e, portanto, princípio causal absoluto e primordial.

No terceiro axioma da Parte I, ao afirmar que “de uma causa dada e determinada segue-se um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (EI, ax. 3), Spinoza prioriza a necessidade e importância de se determinar a causa primeira, e ao fazer isso, põe no referencial de Deus o ponto inicial de tudo, tornando a causalidade absoluta. Além do mais, ao enunciar a Proposição 14, afirmando que “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (EI, prop. 14) porque “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EI, prop. 15), Spinoza corrobora ainda mais a ideia de Deus como causa primeira, indo mais além, pois reconhece nele princípio, unicidade, singularidade e unidade.

Na concepção spinozana de causalidade se tem que “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras [...]” (EI, prop. 16) porque “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (EI, prop. 17), porquanto “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (EI, prop. 18), logo “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência” (EI, prop. 25). Dessa forma, Spinoza concebe Deus como causa imanente de todas as coisas, de onde provém a essência de todas as coisas, que, por efeito, são apenas manifestações e modificações (modos) da substância divina. A noção de causalidade em Spinoza não admite finalidade na causa, pois

[...] tudo, na natureza, procede de uma certa necessidade eterna e de uma perfeição suprema. [...] essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa. Além disso, converte em posterior o que é, por natureza, anterior [...]. Mas se as coisas que são produzidas por Deus imediatamente tivessem sido feitas para que Deus cumprisse um fim seu, então essas coisas feitas por último e em função das quais as primeiras teriam sido

feitas, seriam necessariamente as melhores de todas. [...] essa doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta [...] (EI, app.)²².

Do método geométrico, sabemos que tanto as “definições” como os axiomas são autocausais. Spinoza apresenta o conceito de substância como uma “definição”, logo a substância é autocausal. Mesmo antes disso, Spinoza já apresenta o conceito de “causa de si”, e o apresenta como uma “definição”, logo aquilo que é “causa de si” o é mais ainda por ser uma “definição”. Dessa forma, a substância que é causa de si ao ser posta como uma “definição”, já é autocausal por si e em si, já que uma “definição” trata de algo que é evidente por si mesmo; que não necessita de outra coisa para ser e estar, mas que é em si e por si mesmo. Assim, ao definir a substância como a fonte causal sob a forma de uma definição, Spinoza trunca a série causal e evita que seu princípio causal caia em uma cadeia causal indefinida e infinita temporalmente. Além do mais, ao declarar a substância em uma “definição”, Spinoza evita a ideia de “ser incausado” ou de “ente incondicionado”, porquanto aquilo que é evidente por si mesmo e se concebe em si e por si mesmo não é incausado, nem tampouco incondicionado.

Conclusão

A causalidade na filosofia spinozana é uma necessidade lógica. Sendo assim, a causalidade spinozana satisfaz e obedece ao “mais firme dos axiomas antigos”²³: *exnihilonihil*²⁴. Spinoza define a Substância (Deus) como causa de si, causa única e causa primeira. Para justificar e legitimar tudo isso, Spinoza recorre ao método matemático à maneira dos geômetras, pois

22 SPINOZA, 2013, p. 69.

23 Vide nota de rodapé 2.

24 Nada vem do nada.

somente este evita que a causalidade caia em um regresso ou retrocesso *ad infinitum*. Ao usar o método matemático sintético, Spinoza evita o uso deliberado e imposto do *Motor Aristotélico* (primeiro motor e princípio gerador incausado) para truncar (interromper) a série causal, posto que o método matemático sintético o faz sem medidas radicais e arbitrárias. Há, dessa forma, uma equivalência e concordância entre o método matemático sintético e as ideias e conceitos que Spinoza usa para expor o seu sistema filosófico. Por exemplo, Spinoza apresenta a Causa sui como uma definição e em seguida apresenta o conceito de Substância também como definição. Ou seja, a forma como Spinoza apresenta seu pensamento está em acordo com o método utilizado.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- BOYER, Carl Benjamin. **História da matemática**. São Paulo: Edgard Blucher, 1974.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- EUCLIDES. **Os elementos**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- FRAGOSO, E. A. da Rocha. Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza. **Estudios de Filosofia**, Medellin-Colômbia, v. 33, p. 53-64, 2006.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. **Tratado da reforma da inteligência**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

***Verum et bonum et pulchrum convertuntur:* relação e circularidade no sistema filosófico de Tomás de Aquino**

José Urbano de Lima Júnior¹

Introdução

Tomás Aquino (1224-1275) é um dos pensadores incontornáveis do pensamento e da filosofia ocidental. Sua vasta produção teológica e filosófica, não obstante a relativa brevidade de sua vida, cobre praticamente todos os campos do saber que à sua época lhe impôs como horizonte de especulação e como problema de conhecimento. As suas duas *Sumas*², no espírito que lhes é específico, dão testemunho, ao mesmo tempo, da extensão dos temas tratados e do seu imenso esforço e compromisso em não apenas reuni-los e discuti-los – isso seria fazer mera síntese, esforço este também meritório e ao qual se dedicou –, mas, antes, de assumi-los como seus e, posteriormente, apresentá-los com a marca de sua solução pessoal, o que garante a originalidade do seu pensamento.

1 Professor de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando em Filosofia no Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Portugal. E-mail: urbano.junior@ichca.ufal.br

2 Referimo-nos à *Summa Theologiae* e à *Summa Contra Gentiles*.

Dadas, pois, a extensão e a dimensão dos temas e problemas encarados teoricamente pelo espírito especulativo de Tomás de Aquino, não é despropositada a pergunta sobre a possibilidade de identificar a existência de um genuíno sistema filosófico em sua produção intelectual. Mesmo entre aqueles que defendem a existência de tal sistema não é pacífica a identificação do princípio ou dos princípios norteadores que integrariam ou perpassariam todos os seus elementos, conferindo-lhe coerência e unidade. Não pertence ao escopo deste trabalho apresentar ou resolver a polêmica em torno dessa questão ainda hoje em voga e, ao que parece, longe de um desfecho definitivo, tendo em vista as diversas posturas teóricas e ideológicas defendidas pelos tomistas e neotomistas de todos os tempos sobre o assunto. Ressalte-se, todavia, que partimos do pressuposto de que sim, *há um sistema que forma e informa o pensamento teológico-filosófico de Tomás de Aquino*. Defendemos que é possível atestar o caráter sistemático da filosofia do Aquinate a partir da consideração dos denominados aspectos transcendentais do ser, especificamente os que se referem ao verdadeiro (*verum*), ao bom (*bonum*) e ao belo (*pulchrum*). Se ficar demonstrada a íntima relação entre os domínios da ordem teórica (verdade), da ordem prática (moralidade) e da ordem estética (beleza, belo), teremos configurada a unidade e a organicidade do pensamento de Tomás de Aquino, ou seja, seu caráter sistemático. Seja-nos permitido advertir que não abordaremos as teorias do Aquinate sobre cada um desses domínios, apenas indicaremos como é possível integrá-los, segundo nossa perspectiva, em função da sua unidade sistemática.

O pensamento e os sistemas filosóficos

Para que um determinado pensamento possa ser considerado um sistema filosófico é necessário que atenda a algumas condições intimamente interligadas e, portanto, interdependentes. Quais são essas condições? Podemos identificá-las no pensamento de Tomás de Aquino?

Segundo Paulo Tunhas, a primeira condição necessária para que haja sistema em filosofia é que (C1): “de uma forma ou de outra, se vá além

de um puro pensamento das oposições”³. Se, por um lado, a oposição de ideias é algo essencial para pensar e argumentar, por outro, não se pode deter nisso um pensamento pretensamente sistemático, sob o risco de tornar-se apenas reunião de ideias controversas e, portanto, um tanto estereis entre si. É preciso, pois, ir adiante e estabelecer, nas palavras de Tunhas, (C2) “compenetrações entre o semelhante e o dissemelhante”, de forma que “o pensamento das oposições se prolongue num desejo de preenchimento de todo o espaço possível do pensar”⁴. O preenchimento está ligado à ideia de *organicidade* dos sistemas, visando a conferir uma estrutura de unidade entre as partes e o todo, portanto, de “preenchimento total” do pensamento e das expectativas geradas por ele.

Por fim, para que haja sistema, acrescenta Tunhas, (C3): “a entre-expressão das partes deve permitir que certos núcleos no interior do sistema se autonomizem em territórios, domínios e regiões, correspondendo a determinados objectos de pensamento e desenvolvendo maneiras de pensar que lhes sejam próprias, cada uma possuindo uma exactidão, uma *akribeia* [...]”⁵. Dito noutros termos, é necessário que as partes da teoria estejam estreitamente relacionadas umas as outras, informadas pelos mesmos princípios que orientam o todo, isto é, apesar de sua relativa autonomia em territórios ou ordens de pensamento devem guardar a coerência com todo o organismo teórico. Aplicando-se isto ao exemplo do próprio Aquinate, seria impossível compreender sua teoria do conhecimento da verdade intelectual sem relacioná-la com os princípios da sua ontologia e da metafísica do ente, os mesmos que, por outro lado, fundamentam também suas concepções acerca da vontade, da liberdade e da ação moral.

Pressupostas como necessárias e verdadeiras estas condições, podemos afirmar que o pensamento teológico-filosófico de Tomás de Aquino é sistemático. Vejamos.

3 TUNHAS, Paulo. **O pensamento e seus objectos**: maneiras de pensar e sistemas filosóficos. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Instituto de Filosofia, 2012, p. 8.

4 *Ibid.*, p. 9.

5 *Ibid.*

Ora, o reconhecimento e o acolhimento de pensamentos opostos (C1) – ainda que posteriormente rechaçados em prol da verdade – constitui parte fundamental do método escolástico⁶ de ensino e de debate de ideias empregado largamente por Tomás de Aquino. A *Summa Theologiae* e as várias *Quaestiones Disputatae* são exemplos desse modelo de exposição de ideias, que, com raras exceções, segue o seguinte esquema: 1º cada artigo começa por uma questão precisamente formulada, por exemplo: “Deus existe?”; 2º seguem vários argumentos para uma das duas respostas possíveis, ou seja, sim ou não; 3º os argumentos de uma das duas partes são confrontados com os de uma ou de várias autoridades que lhes contradizem; 4º o Aquinate apresenta sua própria solução para a questão levantada; 5º por fim, a partir de sua solução, refuta uma a uma as ideias opostas às suas e anteriormente apresentadas. Percebe-se aqui uma estrutura claramente dialética de discussão dos contrários, cujo fim é a solução dos mesmos. A intenção do Aquinate é, pois, estabelecer a “compenetração do semelhante e do dissemelhante” (C2), aspecto esse que não passou despercebido às análises de Michel Corbin⁷ e de Philipp Rosemann⁸ sobre a teologia e a filosofia do pensador de Aquino.

6 CASTRO, José Acácio A. de. **O sentido do belo no século XII e outros estudos**. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2006, p. 104-105: “Quanto ao segundo princípio, da conciliação dos contrários, ele é o núcleo interno do próprio método escolástico, que se estrutura em três momentos argumentativos fundamentais: *videtur quod, sed contra, respondeo dicendum*. O terceiro momento, síntese ou resolução dos dois anteriores e que frequentemente assumia um conteúdo intermédio dos dois primeiros, antitéticos entre si, representava a síntese do pensamento do autor, resultante de uma conciliação ou superação de posições teóricas contraditórias”.

7 CORBIN, Michel. **Le chemin de la Théologie chez Thomas d’Aquin**. Paris: Beauchesne, 1974: “*La réflexion de Thomas d’Aquin sur son projet théologique est ainsi, comme itinéraire unifié, passage de système en système au cours duquel prend place une modification à la fois des éléments constitutifs et des système que organisent les divers éléments*”.

8 ROSEMANN, Philip W. **Omne ens est aliquid – introduction à la lecture du “système” philosophique de Saint Thomas d’Aquin**. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1996, p. 31-32: “*On voit que cet ad tertium revêt une structure véritablement dialectique. Il commence par deux points de vue totalement opposés et, en apparence, irréconciliables. L’alternative est choisie de sorte qu’elle représente de vrais antipodes: les extrêmes, si l’on veut, du continuum des opinions possibles. Les deux opinions s’avèrent insoutenables, à cause de leur désaccord avec l’auctoritas, qui est celle de l’Écriture, de Denys et des philosophes. Cette Double réfutation nous laisse momentanément dans une impasse. Thomas surmonte celle-ci en*

Tomás de Aquino encara as oposições teóricas com o claro intuito de refutá-las e ultrapassá-las, uma vez assumido ou negado o que possam conter de verdade ou de erro, visando a unificar o saber humano, garantindo a organicidade requerida por todo sistema filosófico. O próprio Aquinate afirma no *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (Comentário à Metafísica de Aristóteles), que mesmo na possibilidade de um só homem aceder ao conhecimento da verdade por seu próprio esforço e talento, isto seria nada, se comparado à consideração total da verdade, uma vez que ela é produto da reunião de todos os esforços articulados pelos seres humanos em busca do saber verdadeiro⁹.

Resta esclarecer se há no pensamento do Aquinate a unidade requerida entre as partes e o todo, bem como se há a “entre-expressão” dos domínios ou territórios caracterizadores de um sistema filosófico (C3). Para tanto, abordaremos, nos limites desta exposição, a intrínseca relação entre os transcendentais, especificamente a referente ao verdadeiro, ao bom e ao belo, noutros termos, as relações entre os domínios da razão especulativa, da razão prática e da estética¹⁰.

retournant au problem initial, don't il degage deux aspects: cette distinction fait alors ressortir que chacune de deux solutions opposes correspondent à un aspect particulier du problem et que, pour obtenir une perspective totale, plus large, il convient de les fusionner [...]. Si on voudrait resumer la methode thomiste dans un paradoxe un peu provocant, on pourrait dire que chez Thomas d'Aquin la conjonction des opinions contraires rend ce qui individuelle-ment est faux, "collectivement" vrai".

9 “[...] dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem” (AQUINO, Tomás de. *In Met., lib. II, lect. I, 287* apud ROSEMANN, 1996, p. 26).

10 Segundo Paulo Tunhas, a divisão de sistemas filosóficos em domínios que possuem objetos particulares remontam a Platão (com as reflexões sobre o verdadeiro, o bom e o belo), a Aristóteles (com sua tripartição dos tipos de problemas – físicos, éticos e lógicos), aos estoicos (com sua divisão em teologia ou física, lógica e ética), aos medievais (com suas listas de aspectos transcendentais do ser), até alcançar sua forma mais exemplar no sistema kantiano onde as relações dos objetos mais gerais do pensamento – a natureza, a liberdade e a beleza – serão organizadas segundo a ordem das três Críticas, a da Razão Pura, a da Razão Prática e a da Faculdade de Julgar (Cf. TUNHAS, 2012, p. 7-17).

***Verum, bonum et pulchrum*: transcendentalidade, circularidade e relação no sistema filosófico de Tomás de Aquino**

Em conhecida passagem de suas *Quaestiones disputatae de veritate*, Tomás de Aquino aborda o problema do ser e de suas propriedades transcendentais. Ele inicia a solução da primeira questão da referida disputa, cujo objeto é a pergunta: “o que é a verdade?”, com importantes afirmações, enunciadas nos seguintes termos:

Aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente, como diz Avicena, no início de sua *Metaphysica* [I,6]. Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente [...]; mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente” [...]¹¹.

Notemos: o ente é a primeira coisa tomada pelo intelecto como evidente, ao qual nada pode ser essencialmente acrescentado, ou seja, é o primeiro conceito universalmente conhecido, sendo todos os demais conceitos acrescentados a ele pelo intelecto. Esses acréscimos devem ser entendidos como “modos” do próprio ente, que, todavia, não estão imediatamente evidentes na palavra ente. De outra forma ainda, podemos dizer que aqueles acréscimos são explicações ou expressões conceituais do termo “*ens*”. Daí se pode concluir também que o ente *transcende* todas as categorias, que nada mais são do que modos de expressar a entidade.

11 “*Illud autem quod primo intellectus concipit quae notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae [...], sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*” (AQUINO, Tomás de. *De veritate*, q. 1, a. 1. In: AQUINO, Tomás de. **Verdade e conhecimento**. Trad., estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 145). Obra dora-vante abreviada por: *De verit.*

Tomás de Aquino continua a resolução do artigo primeiro do *De Veritate* fazendo notar que há dois modos de alguma coisa ser acrescentada ao ente: aquele pelo qual o modo expresso “é um modo especial do ente – *uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis*” e aquele pelo qual “o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente – *Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens*”. Para o nosso escopo, é importante vermos melhor este segundo modo.

Ora, segundo o Aquinate, este segundo modo pode ocorrer de duas formas: ou enquanto se aplica a todo ente em si (*ens in se*) ou enquanto se aplica a um ente referido a outro (*ens in ordine ad aliud*). Como se dá o primeiro caso? Resposta:

No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim lhe é imposto o nome de **“coisa” (*res*), que difere de “ente”** – como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] – porque **“ente” indica o ato de ser** enquanto **“coisa” (*res*), a quiddidade ou essência do ente**. No caso da negação, a negação que se aplica de modo absoluto é a **indivisão, que é expressa pelo nome “uno” (*unum*)**: o uno é pois precisamente o ente indiviso (destaque nosso)¹².

De modo absoluto, portanto, tomado em si (*ens in se*) o ente é essencialmente ele mesmo, é “ato de ser” (*actu essendi*), nada podendo ser-lhe acrescentado – toda coisa, seja qual for, é um ente. Além disso, pode-se aplicar afirmativa e positivamente ao ente a expressão de sua “quiddidade”, pela qual

12 *De verit.* q. 1, a. 1: “*Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaph., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indiviso; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum*”.

é chamado de coisa (*res*) e com a qual se diz “o que é isto que é” o ente. Ademais, Tomás de Aquino nos chama a atenção para a indivisibilidade do ente, isto é, para o fato da sua identidade consigo mesmo, ou ainda, para sua “unicidade”: o ente é indiviso, é uno (*unum*). Anotemos, por ora, estes três modos *transcendentais* do ente, quais sejam: *ens*, *res* e *unum*.

E quanto ao segundo caso, ou seja, aquele pelo qual o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente? O que diz o Aquinate? Eis a resposta:

Quando se considera o modo do ente referido a outro, então há também dois casos. O primeiro desses casos é **segundo a alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, e isto é expresso pela palavra “algo” (*aliquid*): pois diz-se *aliquid* no sentido de *aliud quid*, isto é, “outra coisa”, daí que o ente diz-se “uno” enquanto indiviso em si, dizendo-se “algo” enquanto diviso, diferente dos outros. O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual “de certo modo é todas as coisas”, como se diz em III *De Anima* [8]. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; **o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*)**, daí que no início de *Ethicorum* [I,1], diz-se que “o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam”, enquanto a **conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*)**. [...]. A primeira consideração quanto a ente e intelecto é pois que o ente concorde com o intelecto: esta concórdância diz-se adequação do intelecto e da coisa, e nela realiza-se formalmente a noção de verdadeiro (destaque nosso)¹³.**

13 *De verit.* q. 1, a. 1: “*Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam uniu entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III De Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad*

Este segundo caso marca a condição de “alteridade” do ente. O ente tomado em si é uno e indivisível, mas, se referido a outro, é divisível, ou seja, é uma coisa entre outras diferentes de si, melhor: é “outra coisa” (*aliud quid*). Todo ente é “algo” em relação com outro. Há mais a dizer sobre os modos do ente e Tomás de Aquino o faz: deve-se falar da “conveniência” (*convenire*), de certo “ajustar-se” de um ente a outro, e isto se dá através da alma, cujas faculdades se identificam com as potências cognoscitiva e apetitiva. Pela apetitiva, a alma deseja e se inclina para o bem (*bonum*) – ontologicamente todo ente é bom e, por isso, apetecível; pela cognoscitiva, a alma busca o conhecimento do verdadeiro (*verum*), falando-se propriamente de conhecimento verdadeiro somente quando da adequação (*adequatio*) da coisa conhecida com o intelecto.

Completamos, assim, a lista dos transcendentais apresentada por Tomás de Aquino na questão primeira do seu *De Veritate*. São eles: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* e *bonum*. Dito de uma maneira sumária ou prosaica, os transcendentais são modos de expressar o ente. Quem pretenda explicar o ente (*ens*) deve aplicar-se à busca de sua essência ou quiddidade (*res*), essência esta indivisível quando considerada em si (*unum*), mas divisível se considerada em relação a outro (*aliquid*), cognoscível nas condições de sua adequação ao intelecto (*verum*) e apetecível (*bonum*) segundo sua conveniência com a faculdade apetitiva. Pelo exposto, não é difícil chegarmos a mesma conclusão de tantos estudiosos da filosofia de Tomás de Aquino e afirmarmos que ***todos os transcendentais são convertíveis entre si***.

Demoramo-nos um pouco nesta apresentação dos transcendentais a partir do *De Veritate*. Há um motivo para tanto, qual seja: fazer notar a ausência do ***pulchrum*** nesta lista. Afinal, o belo (a beleza) não constitui um transcendental segundo Tomás de Aquino? Teremos que aguardar um pouco mais para inserir tal discussão. Por ora, o que nos interessa na

appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum [...]. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur”.

doutrina dos transcendentais, para além de toda polémica possível em torno dessa lista, é a afirmação de que *todos os transcendentais são convertíveis entre si*. A nosso ver, essa convertibilidade é um dos elementos garantidores da unidade e da organicidade do pensamento de Tomás de Aquino, permitindo, assim, a relação e a comunicação entre os seus territórios ou domínios internos. Se estivermos corretos, poderemos afirmar a existência do sistema de filosofia do Aquinate.

Sicut intellectus, ita voluntas: a relação entre a verdade e o bem

O verdadeiro e o bem são convertíveis entre si, conforme pudemos notar acima. São várias as passagens nas quais essa convertibilidade é afirmada por Tomás de Aquino. Ele parte do princípio segundo o qual “uma coisa, seja ela qual for, é ser em razão de sua operação”¹⁴ ou, noutras palavras, que “todas as coisas existem em vista das suas operações”¹⁵ ou, ainda, que “o modo de agir de toda coisa é uma consequência de seu modo de existir”¹⁶. Ora, a operação própria do intelecto é o conhecimento da verdade. No tocante aos princípios que regem a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, de qualquer modo muito profícua em seus fundamentos e em suas consequências, interessa-nos ressaltar alguns aspectos que permitem perceber sua relação teórica com o domínio da reflexão sobre a moralidade dos atos humanos (*praxis*), uma vez que, não esqueçamos, é este o nosso principal objetivo: demonstrar a possibilidade de compreender a circularidade e a organicidade do pensamento de Tomás de Aquino a partir das chamadas propriedades transcendentais do ente, o que lhe confere o caráter de sistematicidade.

14 “*res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem*” (AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Trad. de Aimon-Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I –II, q. 3, art. 2). Obra doravante abreviada por: *S. Th.*

15 “*Secundo quia, cum quaelibet res sit propter suam operationem*” (*S. Th.*, III, q. 9, art. 1).

16 “*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*” (*S. Th.*, I, q. 89, art. 1).

Já vimos que o primeiro objeto apreendido pelo intelecto é o ente. Como tal, o ente é encarado como a primeira coisa mais evidente entre todas. A evidência deve ser compreendida como indemonstrabilidade. Assim, na ordem da razão teórica é indemonstrável, por ser evidente, o princípio segundo o qual *não se pode afirmar e negar ao mesmo tempo*, estando tal princípio fundamentado naquele primeiro em que todos os outros se fundam, isto é, na noção de ser e de não-ser.

Pois bem. Aquilo que acontece quanto aos princípios evidentes para a razão teórica é o mesmo que se dá quanto à razão prática, de tal modo que podemos falar de uma proporcionalidade entre esta e aquela. Vejamos a letra do próprio Tomás de Aquino: “[...] as potências apetitivas estão em relação às cognoscitivas que as movem, como o que é movido ao motor [...]”¹⁷. Dito ainda de outro modo: “[...] As potências apetitivas devem ser proporcionadas às potências cognoscitivas”¹⁸.

A proporcionalidade existente entre a razão teórica e a razão prática é uma verdade relativa não apenas aos princípios evidentes, mas também quanto aos fins. Isso significa que, assim como na ordem da inteligência e do conhecimento o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, assim também, na ordem da razão prática, o apetite e a vontade aderem ao último fim. Eis o que nos diz a pena do Aquinate: “[...] é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último [...]”¹⁹.

Qual é o último fim a que a vontade adere necessariamente? E como é que a razão teórica se comunica com a razão prática, se isso for possível, de modo a ajudá-la a possuir este fim. Tomás de Aquino não deixa margem para dúvidas. Sua resposta insere a ideia de bem no contexto da discussão. Ei-la:

17 “[...] *vis appetitiva in omnibus proporcionatur apprehensivae a qua movetur [...]*” (S. Th., I, q. 64, art. 2).

18 “[...] *potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis*” (S. Th., I, q. 83, art. 4).

19 “[...] *sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas, ex necessitate, inhaereat ultimo fini [...]*” (S. Th., I, q. 82, art. 1).

Dado o exposto, é ainda preciso demonstrar que todo agente opera em vista de um bem. Com efeito, acima foi demonstrado que todo agente opera em vista de um fim, porque todo agente tende para determinada meta. Ora, aquilo para o qual o agente determinadamente tende lhe é conveniente, pois para tal não tenderia a não ser havendo alguma conveniência. E ainda, o que é conveniente a uma coisa, para ela é o bem. Logo, todo agente opera visando ao bem. Logo, toda ação e todo movimento visam ao bem²⁰.

Como todas as outras coisas, inanimadas ou animadas, o ser humano age visando a um fim que coincide com o bem. No caso do ser humano o bem ao qual a vontade adere necessariamente é Deus, ou melhor, é a beatitude, forma maior de felicidade resultante da contemplação de Deus. Ocorre que tal contemplação só poderá ser absoluta ou completa quando da morte e ressurreição dos homens, implicando que, nesta vida terrena, ela nos é acessível apenas parcialmente. Ora, se a vontade adere necessariamente ao bem, como podemos falar de livre arbítrio e, conseqüentemente, de moral? De que serviriam as leis, as exortações, os conselhos? Estamos diante de um paradoxo insolúvel? Não. De fato, há um bem absoluto e final para o qual todas as coisas tendem natural e necessariamente, mas, além disso, para o ser humano, trata-se sempre de se defrontar com a difícil **tarefa de escolher** entre os diversos bens parciais que lhes são apresentados em sua realidade cotidiana. É aqui onde se inscreve o problema da moralidade e da razão prática. Passemos a palavra ao Aquinate:

20 AQUINO, Tomás de Aquino. **Suma contra gentios**. Trad. de Alexandre Correia. Org. e direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Caxias/Porto Alegre: Escola Superior de São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul/Livraria Sulina Editora, 1980, III, cap. 3: “*Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum*”.

[...] pois, a primeira inclinação existente no homem, conforme a natureza que ele tem comum com todas as substâncias, é para o bem; porque toda substância deseja a conservação do seu ser, segundo a sua natureza. E segundo esta inclinação, pertence à lei natural aquilo por que a vida humana é conservada e o contrário impedido. – Em segundo lugar, existem no homem inclinações mais especiais, fundadas em a natureza que lhe é comum com os animais irracionais. E de conformidade com esta, considera-se como pertencente à lei natural aquilo que a natureza ensinou a todos os animais, como a união dos sexos, a educação dos filhos e cousas semelhantes. – **Em terceiro lugar, existe no homem uma inclinação para o bem fundada em a natureza racional, que lhe é própria.** Assim, tem inclinação natural para conhecer a verdade a respeito de Deus, e a que concerne à sua vida em sociedade. E assim sendo, à lei natural pertence o atinente a essa inclinação, como, evitar a ignorância, não ofender os outros, com quem deve conviver, e cousas semelhantes, que visam essa inclinação (destaque nosso)²¹.

É próprio à natureza do homem, portanto, ser inclinado a agir segundo a razão. Eis aí mais um ponto de passagem e de contato entre as ordens da razão teórica e da razão prática. Se é verdade, por um lado, que o apetite nos inclina para a posse das coisas, também o é, por outro, que as potências apetitivas devem ser orientadas e conduzidas pela racionalidade, de modo a

21 S. Th., I-II, q. 94, art. 2: “*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substatiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animália docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. – Tercio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi própria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc ad legem naturalem pertinente a quae ad huiusmode inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vivet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmode quae ad hoc spectant*”.

sempre escolhermos o bem e a fugirmos do mal, em acordo com o preceito da lei natural: “deve-se fazer e buscar o bem e evitar o mal”. Não é outro o sentido da seguinte afirmação de Tomás de Aquino:

Assim como a razão do homem domina e impera sobre as outras faculdades, assim é necessário que todas as inclinações naturais das outras potências se ordenem racionalmente. Por isso, é em geral recto para todos, que, segundo a razão, sejam dirigidas todas as paixões da alma²².

Desta forma, podemos afirmar que a questão ética é, em Tomás de Aquino, uma questão sobre a racionalidade dos atos morais, ou melhor, nela a razão se constitui como verdadeira instância moral.

Fica assim demonstrada a relação ou circularidade entre os domínios teórico e prático na filosofia de Tomás de Aquino.

O belo e as suas relações com o verdadeiro e o bom

Como fizemos notar acima, na lista dos transcendentais apresentada por Tomás de Aquino em seu *De Veritate* q. 1, art. 1 não consta o belo como propriedade do ser. Significa que o Aquinate não considera o *pulchrum* como uma qualidade entitativa do ser, ou seja: o belo não é um transcendental?

Esta questão tem sido objeto de intensos debates. Há os que defendem que a não inclusão do belo na lista dos transcendentais demonstra que Tomás de Aquino não o considera enquanto propriedade entitativa²³. Outro grupo, porém, contesta tal interpretação e demonstra a pertinência

22 S. Th., I-II, q. 94, art. 4, ad 3: “*Dicendum quod, sicut ratio, in homini, dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alia potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes*”

23 É o caso de AERSTEN, Jan A. The case of Thomas Aquinas. In: **Medieval philosophy & the transcendentals**. Leiden: E. J. Brill, 1996

do belo aos transcendentais. São os casos de Edgar De Bruyne²⁴ e de Umberto Eco²⁵. Ambos partem da consideração de que não devemos nos ater apenas ao texto do *De Veritate q.1, art. 1* para compreender a teoria do Aquinate sobre os transcendentais, visto que essa obra é anterior, por exemplo, à *Summa Theologiae*, texto no qual, segundo eles, é possível ler o pensamento de Tomás de Aquino sobre o belo. Detalhar essa disputa entre uns e outros não é a nossa pretensão. Partilhamos, porém, da postura teórica dos que buscam na totalidade da obra de Tomás de Aquino a compreensão de seu pensamento sobre o domínio estético e, por conseguinte, sobre o belo. Prossigamos.

Segundo E. De Bruyne, além de um “decisivo progresso” na concepção estética do Aquinate, os textos da *Summa Theologiae* inauguram “uma estética absolutamente nova”, onde o belo é determinado em relação à consciência: “[...]; para Santo Tomás, a consciência estética se encerra num ato de prazer, que, na ordem do bem, deleita-se amorosamente com a apreensão do ser, sendo este julgado belo não tanto por ser bom em si, mas porque é prazerosamente contemplado pelo espírito”²⁶. Quais são, pois, os textos da *Summa Theologiae* onde podemos identificar o pensamento estético do Aquinate? Vamos a eles. Insistimos, porém, que os mesmos nos interessam somente enquanto permitem relacionar às ordens cognitiva, moral e estética em Tomás de Aquino, ao mesmo tempo em que sustentam nossa ideia sobre a convertibilidade do *verum*, do *bonum* e do *pulchrum*.

No primeiro texto, lemos:

Quanto ao 1º, portanto, **deve-se dizer que o belo e o bem, no sujeito, são idênticos**, pois estão fundados sobre o mesmo, a

24 DE BRUYNE, Edgar. *Études d'esthétique médiévale*. Paris: Albin Michel, 1998

25 ECO, Umberto. *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*. Paris: PUF, 1993

26 DE BRUYNE, 1998, p. 281-282: “La I Partie de la Somme Théologique marque un progrès décisif sur les écrits antérieurs. Saint Thomas y inaugure une esthétique absolument nouvelle [...]; pour Saint Thomas, la conscience esthétique s'achève dans un acte de jouissance, qui dans l'ordre du bien, se délecte amoureusement de l'appréhension de l'être, celui-ci étant juge beau, non pas en tant qu'il est formellement bon en soi, mais parce qu'il est délectablement contemplé par l'esprit”.

saber, sobre a forma. Por isso, **o bem é louvado como belo. Mas diferem pela razão.** O bem propriamente se refere ao apetite, pois o bem é aquilo para o qual tudo tende, e assim tem a razão de fim; pois o apetite é uma espécie de movimento rumo à coisa. **Quanto ao belo, ele se refere à faculdade do conhecimento,** pois diz-se belo aquilo que agrada ao olhar. Eis porque o belo consiste numa justa proporção, pois os sentidos se deleitam em coisas bem proporcionadas, como nas semelhantes a si, uma vez que o sentido, como toda faculdade cognitiva, é uma certa razão. **E como o conhecimento se realiza por assimilação, e a semelhança se refere à forma, o belo, propriamente, pertence à razão de causa** (destaque nosso)²⁷.

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino ressalta a identidade ontológica entre o bem e o belo, “idênticos” no sujeito. Contudo, logo a seguir, faz-nos notar qual é a diferença entre eles: o bem se refere ao apetite, desperta em nós o desejo de posse, pois ele é “aquilo para o qual tudo tende” e, portanto, sua razão é a de fim; o belo, por outro lado, diz respeito às faculdades cognitivas, nomeadamente às relacionadas aos sentidos da visão (e da audição). Os sentidos se deleitam com as coisas onde há proporção e, por isso, “diz-se belo aquilo que agrada ao olhar”. O belo tem razão de causa, não de fim, pois ele é aquilo no qual os sentidos são fontes de prazer. Noutros termos, o bem e o belo são ontologicamente idênticos, sendo a diferença entre eles radicada apenas na forma de considerá-los. Isto Tomás de Aquino deixa ainda mais claro nos seguintes termos:

27 *S. Th.*, I, q. 5, art. 4, ad1: “*Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetites est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis*”.

Quanto ao 3º, deve-se dizer que **o belo é idêntico ao bem mas possui uma diferença de razão**. De fato, sendo o bem *o que todos desejam*, é de sua razão acalmar o apetite. Ao passo que é da razão do belo acalmar o apetite com sua vista ou conhecimento. Por isso referem-se principalmente ao belo os sentidos mais cognoscitivos, a saber, a vista e o ouvido, que servem à razão. Assim, dizemos, belas vistas e belos sons. Ao contrário, com respeito aos sensíveis dos outros sentidos não usamos a palavra beleza, pois não dizemos belos sabores, nem belos odores. Fica claro, pois, que o belo acrescenta ao bem uma certa ordem à potência cognoscitiva, de modo **que o bem se chama o que agrada de modo absoluto ao apetite, e belo aquilo cuja apreensão agrada** (destaque nosso)²⁸.

Temos, pois, indicada a relação entre o bem (*bonum*) e o belo (*pulchrum*), mas o que dizer da relação deste com a verdade (*verum*)? Há uma relação de identidade entre o belo e a verdade. Podemos dizer que onde há razão, há beleza, pois aí haverá ordem. Por sua vez, naquelas coisas onde houver proporção e harmonia haverá o prazer ou o gozo estético pelo (re)conhecimento de sua causa formal. Fazemos nossas as palavras de E. De Bruyne:

Quanto mais há de razão, mais há de beleza: Santo Tomás chega a dizer mesmo que toda beleza do homem resulta da razão [...]. Isto se aplica a seu *corpo*, onde toda a estrutura física é em função da vida intelectual; aplica-se certamente a sua *alma*, onde a beleza se identifica com a vida moral segundo a razão;

28 S. Th., I-II, q. 27, art. 1, ad 3 : “*Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspect seu cognition quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*”.

e aplica-se também a todas as *criações* “artísticas” e às instituições humanas, belas na medida em que refletem o intelecto: *‘Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem’*²⁹.

Conclusão

Demonstramos a íntima relação entre os domínios ou territórios teórico, moral e estético na filosofia de Tomás de Aquino. Além disso, defendemos que esta relação, guiada pelo princípio da convertibilidade dos transcendentais (*verum, bonum et pulchrum*), confere a organicidade e a integridade requeridos como condição para a unidade interna de um pensamento constituído enquanto sistema filosófico.

Referências

- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Trad. de Aimon-Marie Roguet *et all.* São Paulo: Edições Loyola, 2001. vol. I, II, III, IV, V.
- _____. **Suma contra gentios**. Trad. de Alexandre Correia. Org. e direção de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. Caxias/Porto Alegre: Escola Superior de São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul/Livraria Sulina Editora, 1980. vol. II.
- _____. **Questões disputadas sobre a verdade**. In: AQUINO, Tomás de. Verdade e conhecimento. Trad., estudos introdutórios e notas de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

29 “Plus Il y a de raison, plus Il y a de beauté: Saint Thomas va jusqu’à dire que toute la beauté de l’homme resulte de la raison [...]. Cela vaut même pour son corps, dont toute la structure physique est fonction de la vie intellectuelle; cela vaut certainement pour son âme, don’t la beauté s’identifie avec la vie morale selon la raison; cela vaut aussi pour toutes les creations “artistiques” et les institutions humaines, belles dans la mesure où elles reflètent l’intellect: *‘Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem’* (DE BRUYNE, 1998, p. 313).

- CASTRO, José Acácio A. **O sentido do belo no século XII e outros estudos.** Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 2006.
- CORBIN, Michel. **Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin.** Paris: Beauchesne, 1974
- DE BRUYNE, Edgar. **Études d'esthétique médiévale suivi de L'esthétique du moyen age.** Paris: Albin Michel, 1998. Vol. 2
- ECO, Umberto. **Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin.** Trad.de Maurice Javion.Paris: PUF, 1993
- ROSEMANN, Philip W. **Omne ens est aliquid – introduction à la lecture du “système” philosophique de Saint Thomas d'Aquin.** Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1996.
- TUNHAS, Paulo. **O pensamento e seus objectos: maneiras de pensar e sistemas filosóficos.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto/Instituto de Filosofia, 2012.

Ontologia, filosofia, linguagem e ciência (Sobre minha interpretação da teoria kantiana dos objetos, a propósito da meta-ontologia de Krause e meu diálogo com a Semântica de Loparic-Pérez)

Juan Adolfo Bonaccini¹

I

Se atentamos para a ontologia contemporânea², na filosofia de tradição “analítica”, encontramos pelo menos duas orientações básicas: por um lado, a defesa de uma teoria *categorial* nos moldes da tradição que vai de

1 Prof. Titular do Departamento de Filosofia da UFPE. Pesquisador do CNPq.

2 O uso contemporâneo do termo "ontologia" é geralmente referido a uma teoria acerca dos objetos que existem, ou acerca do *que existe* em última instância. Por vezes usa-se o termo no sentido dos *compromissos ontológicos* de uma teoria ou de certas proposições. Eu entendo por *ontologia*, a princípio, uma teoria conceitual de objetos que existem (i), que *podem* existir (ii), que podem *não* existir (iii), ou que são *impossíveis* (iv). Em que pese o acento *meinonguiano* aparente, minhavisão "kantiana" difere bastante de Meinong, ainda que considere haver traços comuns a Kant e Meinong (por exemplo, uma lógica e uma semântica *intensionais*, com ontologia que inclui entidades que não são atualmente reais). Sobre minha posição, veja-se: BONACCINI, Juan Adolfo. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. especial, 2013, p. 211-232; *Idem*. Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual del mundo. In: JÁUREGUI, C. ; MOLEDO, F. ; PRINGE, H., THISTED, M. (orgs.). **Crítica y metafísica**. Homenaje a Mario Caimi. Hildesheim: Olms, 2015, p. 27-46. Sobre a posição de Meinong acerca da possibilidade pensar entidades que *subsistiriam*, mas *não existiriam*, veja-se seu *locus* clássico: VON MEINONG, A. The theory of objects [Über Gegenstandstheorie, 1904], Transl. by I. Levi, D. B. Terrel & R. M. Chisholm, in **Realism and the background of phenomenology**. Edited by R. M. Chisholm, Glencoe/ Illinois: Free Press, 1960, p. 76-117.

Aristóteles a Kant; por outro, a crítica dessa posição e a defesa de uma ontologia que remonta ao empirismo de Locke, Berkeley e Hume (e nem sempre pode ser caracterizada sempre como “categorial”) ³. É verdade que outra classificação poderia ser feita do ponto de vista do problema dos universais e da predicação (a saber, entre realismo, nominalismo e suas variantes)⁴. Mas penso que não seria a caracterização mais apropriada.

Primeiro, porque ainda que o *realismo ontológico* possa ser entendido como uma posição metafísica acerca da existência de certas entidades, propriedades e relações (materiais ou abstratas), não creio que o nominalismo possa ser visto como um tipo de ontologia específico, a não ser em sentido negativo, como uma alternativa ao realismo com implicações epistêmicas e metafísicas importantes. Segundo, porque as teorias clássicas em filosofia da linguagem, da lógica e da matemática, bem como as teorias do significado e da referência que as acompanham, sejam nominalistas, sejam “platonistas”, optam via de regra ou bem por uma *ontologia de coleções de propriedades* (particulares ou universais; concretas ou abstratas), ou por uma ontologia mais tradicional de *substratos e atributos*, ou ainda pelo que se poderia chamar de *blended versions* a partir de ambas⁵. O tipo de ontologia das chamadas “teorias de feixe” (*bundle theories*) apresenta-se em todo caso como uma alternativa concorrente para a chamada ontologia tradicional de *substratos e atributos*⁶.

Não tenho completamente claro se a posição que alguns advogam para “partículas” ou “objetos quânticos” espaço-temporalmente observáveis, mensuráveis, indiscerníveis e contáveis numa experiência controlada, mas que não parecem responder a critérios de individuação tradicionais (de

3 Cf. LOUX, M. **Introduction to metaphysics**. Second Revised Edition. London: Routledge, 2002, p. 7ss.

4 Por exemplo, como faz na obra: LOUX, M. **Substance and attribute**. Dordrecht: Reidel, 1978.

5 Por exemplo, SIMONS, Peter. Particulars in particular clothing: three trope theories of substance. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 54, n. 3 1994, p. 553-575.

6 LOUX, 2002, p. 84ss, 96ss. A versão mais discutida é a teoria dos tropos de: WILLIAMS, D. C. The elements of being, I/II. **Review of Metaphysics I**. v. VII, n. 1, p. 3-18; VII, n. 2, p. 171-192, 1953 e CAMPBELL, K. **Abstract particulars**. London: Blackwell, 1990.

identidade numérica e *discernível*, pensada com base na lei da indiscernibilidade dos idênticos de Leibniz), como S. French e D. Krause⁷, é realmente uma teoria de tropos. Mas parece-me que, em todo caso, seriam compatíveis com versões de uma teoria de tropos, já que se comportam como se fossem o que alguns chamam “não-indivíduos”, na medida em que parecem não obedecer à lei de Leibniz (i); suas relações não podem ser reduzidas a seus *relata* em termos de indivíduos ou propriedades intrínsecas (ii), e a estatística quântica mostra que não são sensíveis a permutação, já que o estado particular de cada partícula parece não fazer diferença para o comportamento do agregado de partículas como um todo (iii)⁸. Em todo

7 FRENCH, Steven ; KRAUSE, Decio. **Identity in physics: a historical, philosophical, and formal analysis.** Oxford: Oxford University Press, 2006 (Reprinted 2010). Não está claro para mim ainda se a posição sobre a indiscernibilidade dos objetos quânticos que não satisfazem critérios tradicionais de identidade individual seria uma versão do que alguns chamam "ontologia de campos" (*field ontology*). Sobre isso: VON WACHTER, D. A world of fields. In: FAY, J. ; SCHEFFLER, ; M. URCHS, M. (eds). **Things, facts and events.** Poznan Studies, 76, Amsterdam: Rodopi, 2000, p. 30ss. Sobre o problema da identidade posto por French e Krause, veja-se também: LOWE, E. J. **The possibility of metaphysics: substance, identity and time.** New York: Oxford University Press, 1998, 28ss, 58ss, esp. p. 71. Cf. com SEIBT, J. 'Quanta', trope, or processes: ontologies for QFT beyond the myth of substance. In: KUHLMANN, Meinard ; LYRE, Holger ; WAYNE, Andrew (eds.) **Ontological aspects of quantum field theory.** River Edge, New Jersey: World Scientific, 2002. p. 53-97.

8 As K. Hawley puts it beautifully in his review of S. French's e D. Krause's 2006 Book: "*The central question is whether fundamental entities of various sorts are individuals. If so, what, if anything, grounds this individuality? If not, what implications does this have for naming, logic, and set theory? The central question makes sense only if we can grasp how something could fail to be an individual. Nonindividuals are not nonparticulars, i.e. universals; instead, they are entities which somehow undermine our practices of identification, reidentification or counting. They may 'lack selfidentity'; the idea is not that each is distinct from itself, but that the notions of identity and distinctness do not apply to them. A number of issues collide here; one of French and Krause's achievements is to have unpicked the ways in which different aspects of nonindividuality have been elided or distinguished by physicists and philosophers working in this field. A first issue arises from indiscernibility: modern physics commits us to all sorts of intrinsically indiscernible entities. This is partly because, as it turns out, there are relatively few determinable intrinsics (e.g. mass, charge, spin) and partly because fundamental entities exemplify only a few determinate values of those determinables (e.g. all electrons have the same negative charge). The extent of absolute (intrinsic and extrinsic) indiscernibility is more disputed, but does seem to take in space time points and suitably-entangled bosons, at least. If there are indiscernible entities, we may ask what grounds their distinctness – in virtue of what are they distinct rather than identical? If the entities cannot be distinguished qualitatively or spatiotemporally, then, suggest French and Krause, their distinctness must be 'transcendental'. That is, either their distinctness is brute or else it is grounded in 'primitive thisness' or Lockean substratum. A second issue*

caso, parece que a princípio seriam *incompatíveis* com uma ontologia de substância e atributo, cujos objetos obedecem a critérios de identidade e individuação tradicionais.

O que eu defendo aqui, de maneira muito preliminar e geral, é que uma ontologia de substrato e atributo a partir de uma reconstrução da posição kantiana como uma teoria dos objetos é mais *primitiva* ou reflete nosso esquema conceitual básico (para usar uma metáfora conhecida); a saber, *aquele que todas as outras* “ontologias” *devem poder pressupor* como se fosse sua linguagem “natural”. Nesse sentido, a princípio, uma teoria como a que defendo pode dar conta do que é básico em nossa *linguagem*

arises from the fact that, when quantum particles become entangled with one another, their collective state is irreducible to their separate, intrinsic states. This places ontological weight onto the relations between such particles, at the expense of the particles considered separately, and is responsible for the holistic, nonlocal aspect of quantum reality; moreover it makes the threat of absolute indiscernibility more powerful. A third issue arises out of statistical physics. Does it make a difference to the behaviour of an aggregate of particles which particular particle is in which state? In one sense, no: if you switched all the particles around, the aggregate would look just the same. But in another sense, yes: classically, aggregative states which can be realised by many different permutations of particles (e.g. half in box A, half in box B) occur more frequently than those which cannot (e.g. all in box A). Quantum statistics, however, tell a different story: for some types of particle, some aggregative properties are simply impossible (e.g. no aggregates of fermions in which they're all in the same state), and amongst the possible aggregative properties, no extra weighting is given to those which, intuitively, are multiply-realizable. One explanation of this is that the particles involved are 'nonindividuals' and so the relevant states are not in fact multiply-realizable; an alternative (rather ad hoc) explanation is that each realisation of a multiply-realizable state is inherently, and proportionately, less probable than a realisation of a singly-realizable state. These three concerns – indiscernibility, entanglement, permutation-insensitivity – all speak against our pre-scientific picture of objecthood, *but it is far from clear that they speak with one voice. I am less concerned than French and Krause are about the threat of indiscernibility: Heinz Post's 'transcendental individuality' may sound like personalised yoga tuition, but if it is merely a matter of brute identity facts, then this seems as good a place as any for explanations to run out. Similarly, entanglement, though physically surprising, doesn't seem metaphysically intractable: why should we have expected relations always to reduce to intrinsic properties? It is harder to dismiss the quantum statistics, however, which really do seem to challenge the classical foundations of our everyday (and a priori metaphysical) way of thinking about the world. French and Krause's discussion is subtle and complex, but a key conclusion is this: we can do some fancy footwork about initial probability distributions, 'supra-empirical structure', or inaccessible states, in order to retain a fairly familiar view of objects, or we can accept the Received (amongst the cognoscenti) View, according to which we should avoid all the fancy footwork by accepting that quantum objects arenonindividuals" (FRENCH ; KRAUSE, 2006, <http://www.st-andrews.ac.uk/~kjh5/OnlinePapers/IdentityInPhysicsReview.pdf> – o sublinhado é nosso).*

natural, mas permite por isso mesmo derivações em termos de linguagens artificiais⁹, sobretudo a modelagem de sistemas conceituais alternativos, como a *ontologia de tropos* (que eu entendo como uma meta-ontologia de entidades não individuais que não são universais). Creio também que os problemas conhecidos da teoria da proposição, do significado e da referência, sobretudo problemas de predicação e tradução que levaram alguns filósofos e matemáticos a assumir formas certas formas de nominalismo, de realismo, e mesmo teorias de tropos, ocorrem somente quando se partilha da *suposição básica* que a razão e o uso principais de uma distinção entre linguagem de primeira e de segunda ordem é precisar a linguagem formal (ou a *intromissão* da linguagem natural na linguagem formal) e eliminar os equívocos linguísticos que uma boa análise lógica e/ou terapêutica poderia resolver, algo que é constante em Frege, Russell e o Wittgenstein do *Tractatus*, e também em Carnap, Ryle e Quine, mas *não necessariamente* numa posição como a de Strawson, que é explicitamente kantiana.

Creio que a distinção entre linguagem natural e linguagem artificial pode ser utilizada como análoga de uma distinção entre predicados de primeira e de segunda ordens, linguagem-objeto e metalinguagem, correspondendo *mutatis mutandis* à distinção kantiana entre o sentido *empírico* e o sentido *transcendental* de um conceito ou expressão, mais ou menos no

9 O meu uso da distinção entre "linguagem natural" e "linguagem artificial" corresponde *mutatis mutandis* à distinção tarskiana entre linguagem-objeto e metalinguagem. Inspira-se, sobretudo, no meu diálogo com alguns lógicos do *Círculo de Natal* (José Eduardo de Almeida Moura, Ângela M. Paiva Cruz, Maria da Paz Nunes de Medeiros, Daniel Durante Pereira Alves) que me apresentaram a teoria de Tarski (de segunda mão a conhecia desde quando estudava Lógica no Rio com Mario Guerreiro). Comecei a refletir sobre isso ao fim dos anos 90, ao terminar meus estudos sobre Idealismo Alemão e continuar meu interesse por filosofia analítica (que começara no Rio, no Seminário de G. A. de Almeida e R. F. Landim Filho): nessa época havia tentado explicar meu ponto de vista metafilosófico, sobretudo a meu amigo Claudio F. Costa, como uma *reflexão a partir de princípios*. Sobre a distinção entre linguagem-objeto e metalinguagem, veja-se: TARSKI, A. The concept of truth in formalized languages. In: **Logic, semantics and metamathematics**. London: Oxford University Press, 1956, p. 152-278; *Idem*. The semantic conception of truth and the foundations of semantics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 4, p. 341-376, 1944.

sentido em que G. Prauss (1970, 1989¹⁰) interpreta a distinção entre o nível *empírico* da experiência e o nível *não empírico* da reflexão transcendental. Minha expectativa filosófica é que o uso dessa distinção de maneira *não terapêutica* possa trazer luz sobre o modo de proceder da filosofia e das ciências particulares e esclarecer algumas questões conceituais sem que necessariamente seja preciso reduzir tudo a equívocos ou ambiguidades lógico-linguísticas, que deveriam ser resolvidos mediante uma boa análise lógica e uso de uma quantificação apropriada¹¹.

II

No sentido mais geral, uma ontologia de substrato e atributos compreende objetos como entidades individuais ou objetos idênticos que possuem ou instanciam propriedades universais. No caso paradigmático de Aristóteles (ou melhor, daquilo que a tradição analítica vê como sua posição), existem, sobretudo, sujeitos compostos de matéria e forma, i. é, objetos individuais, que possuem qualidades universais. No de Kant, que é um pouco mais sofisticado, o que existe *tem que poder ser dado numa intuição espaço-temporal* para que possa ser pensado mediante conceitos de objeto em geral, obedecendo pelo menos a critérios de identidade numérica de substrato e de mudança de estados e interação de acordo com leis causais espaço-temporais. Nas teorias tradicionais do feixe, como a de Berkeley, o que existe são coleções de propriedades universais cujo *esse est percipi* – nega-se o conceito de substância lockiano como um substrato *imperceptível* de

10 PRAUSS, G. *Erscheinung bei Kant*. Berlin: De Gruyter, 1970, p. 58ss; *Idem*. *Kant und das problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 3. Aufl. 1989, p. 62ss, 82ss.

11 Tampouco estou negando essa possibilidade, que pode e deve ser aplicada em muitos casos. Apenas não creio que a filosofia seja constituída só ou *principalmente* de equívocos lógicos oriundos de confusões *meramente* linguísticas; não me parece que os problemas "genuinamente filosóficos" sejam essencialmente problemas "lógicos" ou apenas "lógico-linguísticos". Há claramente problemas existenciais, morais, cosmológicos e epistêmicos que não podem ser reduzidos a meras confusões lógico-linguísticas, embora a distinção entre linguagem natural e linguagem artificial seja importante para sua análise e seu tratamento adequados.

qualidades cognoscíveis. Em teorias mais modernas, como a de Hume, e em versões contemporâneas da teoria de tropos, as propriedades não são pensadas como *universais* em sentido estrito.

Na teoria moderna de tropos, em termos gerais, nega-se a universalidade das propriedades e se afirma que cada propriedade é individual e única: o vermelho da bolsa da minha filha não é uma instância particular ou exemplo da propriedade universal *vermelho* que se encontra ou observa em outras coisas, mas uma propriedade individual única e concreta. Por vezes este “concreto” é entendido como um particular “abstrato”, no sentido de que preciso de abstração para individuá-lo¹². Entidades reais, assim, são feixes ou coleções de qualidades individuais ou particulares únicas.

A teoria tradicional tende a pensar propriedades como qualidades de indivíduos numericamente idênticos, qualidades universais que se instanciam em cada objeto particular. Kant e Aristóteles, cada um a seu modo, pensam que nosso pensamento e nossa linguagem requerem uma ontologia deste tipo, porque objetos ou entes em geral, cognoscíveis ou não, são indivíduos que possuem propriedades universais que se instanciam em cada caso como as propriedades ou qualidades de uma substância. Aristóteles, segundo uma tradição ilustre e só muito recentemente questionada, pensa que essa ontologia diz respeito à *estrutura da realidade objetiva* – e não apenas à estrutura do pensamento, da lógica ou da gramática da nossa linguagem. Kant, por conta de sua tese da incognoscibilidade das coisas em si (i. é, pensadas como *absolutamente “mind-independent”*), pensa que a estrutura de nossas faculdades cognitivas requer construir o mundo de certo modo, do ponto de vista da forma de nossa apreensão e do nosso pensamento – o que condiciona nosso acesso, ainda que factual e inquestionável, à realidade e suas entidades, propriedades, relações, eventos e processos.

Em todo caso, se a intuição básica de Kant e Aristóteles estiver certa, não poderemos perceber e conhecer que não seja pensado positivamente como um *objeto*, como uma substância. Deveremos necessariamente

12 CAMPBELL, 1990, p. 60.

pensar objetos como indivíduos de acordo com o binômio substância/atributo (ou subsistência e inerência). Em termos mais ou menos kantianos: não poderemos pensar **positivamente** (embora possamos *imaginar e modelar* formalmente) nenhuma alternativa a nossa noção básica de experiência do mundo como um mundo de substâncias numericamente idênticas que mudam no espaço e no tempo e alteram suas propriedades à medida que interagem obedecendo a leis causais.

Entretanto, com o avanço das ciências físicas surgem alguns *modelos* de mecânica quântica que parecem desafiar nosso senso comum e nossa ontologia básica de substâncias e propriedades. O desafio já fora posto antes pelas ontologias de feixe de Berkeley e Hume, que negavam sustentação epistêmica à noção de substratos *extra-mentais*, criticando a noção de substância lockiana e a ideia de indivíduo numericamente idêntico para destacar a mera coleção de qualidades ou o processo contínuo da mudança de propriedades, algo parecido com certas versões das chamadas “ontologias de processos”. Um desses modelos físicos contemporâneos exige que indivíduos não sejam pensados como “indivíduos” – i. é, como entidades numericamente simples (i) e idênticas (ii). Duas possibilidades ocorrem à primeira vista ao filósofo que medita sobre o problema: ou o modelo está errado, e por isso é tão contra intuitivo, ou nossa ontologia “básica”, de senso comum não funciona (FRENCH; KRAUSE, 2006). Acho, porém, que pode haver uma alternativa conciliatória se levarmos em consideração planos semânticos e tipos lógicos de ordens diversas (neste caso, *tertium datur!*).

III

Primeiro, em função de minhas convicções filosóficas penso que o modelo *pode* estar errado, já que é contra intuitivo. Mas não posso prová-lo pelo mero fato de me parecer contra intuitivo. Porque do fato de que seja contra intuitivo não se segue que seja falso: outras teorias contra intuitivas já se

mostraram corretas. Logo, poderia ser contra intuitivo, e, mesmo assim, ser um modelo *apropriado*.

Segundo, se nossa ontologia “natural” não funciona para dar conta deste modelo, isso não implica que seja falsa ou errônea. Penso que a mente humana desenvolveu ao longo de sua evolução uma série de aptidões e estruturas cognitivas que não somente garantiram a sobrevivência da espécie, mas também moldaram o mundo de acordo com certa “imagem” básica que espelha nossas estruturas de cognição, percepção, pensamento e raciocínio. Parece-me, ademais, que a teoria kantiana oferece um modelo basicamente correto e justificado que permite, bem entendido, atualizado e conceitualmente reconstruído, uma explicação clara de por que *necessariamente nos comprometemos com uma ontologia de substância e atributos da qual não podemos abrir mão*, porém a partir da qual podemos então construir qualquer modelo alternativo: mesmo uma ontologia de entidades indiscerníveis cuja complexidade exige uma noção de objeto ou indivíduo não pensada como numericamente idêntica precisa pressupor a estrutura *logico-transcendental* de uma teoria de indivíduos numericamente idênticos (objetos em geral) e discerníveis que mudam suas propriedades no espaço e no tempo (como objetos de experiência possível). Essa relação de condicionamento e pressuposição pode ser pensada analogamente ao modo como algumas geometrias não euclidianas modelam espaços não tridimensionais. A história nos mostra que o modelo surgiu questionando-se o 5º Postulado das Paralelas de Euclides, o que teve como resultado uma nova noção de espaço curvo. Portanto, tomando por base a geometria euclidiana, tridimensional, e modificando-a de acordo com as exigências de novos desafios na investigação física da natureza¹³. Contra todas as aparências em contrário, isso exemplifica como Kant estava pelo menos parcialmente certo: nossa *percepção* de objetos como entidades reais de tamanho

13 Cf. CARMO, M. Perdigão do. Geometrias não-euclidianas. In: **Matemática universitária**, 1987, p. 28. Quem me chamou a atenção sobre este ponto pela primeira vez foi meu amigo Fernando Raul de Assis Neto numa conferência (“O Erlanger-Programm de F. Klein e sua apropriação por Cassirer”) proferida no *I Colóquio Mercosul sobre a Filosofia Transcendental* (Recife, 6 de junho de 2012).

mediano que convivem causalmente no espaço e no tempo *é essencialmente tridimensional*. De modo que cada geometria alternativa deve necessariamente partir dessa nossa “linguagem geométrica natural”, nossa geometria de primeira ordem que serve de base e preside toda geometria n-dimensional como teoria de segunda ou de n-ordens (já que em princípio é possível construir modelos de geometrias com n-dimensões). O mesmo se poderia dizer da ontologia básica proposta pela teoria dos objetos de Kant¹⁴: toda empresa meta-teórica, seja em ciência filosófica, seja na ciência física, deve partir desta teoria dos objetos que está na base de nossa experiência e compreensão do mundo. Pois a realidade empírica dos objetos ou entidades de tamanho mediano como nós, as plantas, os animais e as montanhas espelhariam a estrutura formal básica de sua *objectualidade* enquanto entidades individuais dotadas de predicados e capaz de manter relações causais espaço-temporais em função da maneira como as estruturas da nossa mente as processam e emolduram.

Dito de outro modo: mesmo que Kant explique como e por que não podemos partir de outra ontologia, porque é uma condição básica, disso não se segue que com base nela modificações e modelagens teóricas visando compatibilizar dados teóricos e experimentais contrários em ciências naturais não possam ser executadas, como é o caso da meta-ontologia de Krause enquanto “ontologia de objetos-quânticos”. Só que nossa teoria dos objetos “kantiana” permitiria explicar, primeiro, por que razão aquela seria contra intuitiva, sem ser por isso ser um modelo necessariamente inadequado, e ainda por que razão toda ontologia alternativa deve tomar como base nossa ontologia de indivíduos como substâncias que possuem propriedades causais espaço-temporais.

Em última instância, “indivíduos” de tamanho “normal”, “mediano”, respondem a critérios tradicionais de identidade relativos a uma ontologia de substância e atributos, mas isso do ponto de vista de uma reconstrução filosófica de nossa linguagem natural de primeira ordem. Ora,

14 Cf. meu “Kant’s theory of a priori objects” (Forthcoming).

quanto à (meta) ontologia dos objetos quânticos, enquanto *meta-teoria* científica que tenta mapear a cartografia do solo em que se move o experimento e a medida das “observações” na ciência física de “objetos” complexos (*inobserváveis como objetos de tamanho mediano*), ela será já sempre uma meta-teoria que toma como linguagem natural de base uma linguagem “natural” *diferente* (ontologia de feixe?) da nossa linguagem natural (que implica uma ontologia de substratos e atributos). A rigor, a observação de indivíduos que mudam e deixam de ser *idênticos* para serem “não indivíduos” complexos, a partir de uma medida que não obstante permite considerá-los como sendo os *objetos indiscerníveis*, mas mudados (se entendi bem o argumento de Krause), supõe uma *re-construção* de uma nova linguagem “natural”, ainda que *artificial*, a partir da qual é que se vai reconstruir a meta-ontologia de objetos quânticos, complexos, como o solo “real” e “conceitual” básico de uma teoria lógico-matemática capaz de formalizar os resultados experimentais e dar conta desse novo terreno.

Aliás, embora se possa e se deva pensar a filosofia como um esforço conceitual mas científico, no sentido de ser sistemático, logicamente rigoroso, e eventualmente matematizável (pelo menos em alguns casos), penso que há uma diferença radical entre filosofia, a física e as ciências da vida (genética, biologia molecular, patologia celular, etc.). Na filosofia, partimos da experiência dada do mundo natural e público como sendo nossa linguagem natural (já que aquela é sempre linguística e conceitualmente mediada). A seguir, refletimos sobre esta última, mas *não só para eliminar imprecisões e ambiguidades*, e sim, sobretudo, para capturar as estruturas do pensamento e da linguagem que *presidem* todo o pensar, o conhecer, agir e a apreciar o mundo no qual estamos já sempre inseridos. A reconstrução conceitual dessas estruturas é que vai dar origem aos diferentes domínios de objetos e conceitos básicos da lógica, da ontologia, da epistemologia, da estética, da moral, etc.

Nas ciências naturais (físicas e da vida), embora sempre se pressuponha uma linguagem natural – o que é forçoso para construir a linguagem artificial de toda e qualquer ciência, quer filosófica, quer natural,

quer exata, quer estatística –, o que se faz na verdade é *recriar a linguagem natural* da nossa experiência básica do recorte de entidades e processos estudados como a *experiência de seres e/ou entidades investigados*, que *não são* meros objetos materiais de tamanho normal. Assim, temos “objetos como “espaço-tempo de Minkowsky”, os “Férmions”, o “HIV”, as “mutações genômicas”, os “levedos”, a “curva da inflação”, etc. Ao recriar-se a linguagem natural básica que nomeia os processos e entidades que são objetos de ciência *no plano de uma metalinguagem específica* de cada ramo de investigação, cria-se na verdade uma *nova* linguagem “natural”, mas de cunho artificial, já que é feita desde dentro da teoria e do ponto de vista dessa ciência específica (ou de várias que concorrem harmonicamente para esse objetivo, como é no caso da pesquisa sobre câncer, que aglomera várias ciências naturais e estatísticas particulares para mapear e encontrar alternativas de diagnóstico, intervenção, tratamento e cura). Essa nova “linguagem natural”, recriada pela teoria científica, explica e define um novo domínio de “objetos” que servem de base para o estudo, ao qual serão aplicados e atribuídos um conjunto de conceitos, teoremas, leis e instrumentos de medida para formular a linguagem artificial propriamente dita da teoria ou das ciências em questão. Isso significa que cada ciência ou domínio de investigação científica da natureza postula, observa, mensura e prediz, estatisticamente ou não, certas entidades, propriedades e relações, criando sua *própria (meta-)ontologia para além da ontologia de nossa linguagem natural*. Assim, a ciência “empírica” recria a linguagem natural, ao passo que ciência filosófica parte da linguagem natural e reconstrói uma metalinguagem conceitual que a explicita, a torna mais precisa, e eventualmente a justifica e a compara com as ontologias alternativas que os diversos modelos racionais das lógicas, das matemáticas e das ciências “empíricas” podem oferecer.

É a partir dessa distinção básica que eu entendo a ontologia aristotélico-kantiana, sua coerência com a ontologia de nossa linguagem natural e a discrepância das ontologias alternativas como a requerida por certos modelos, que dão origem a meta-ontologias como a de Krause, e outros como as diversas versões da teoria dos tropos na onto-epistemologia contemporânea.

Dito isso, acho que entendo por que a ontologia e a matemática de Krause precisam questionar a noção de identidade aplicada a objetos individuais decorrente da ontologia de nossa linguagem natural, melhor explicitada, a meu ver, por uma boa reconstrução da teoria kantiana dos objetos como a que tenho tentado esboçar nos últimos anos¹⁵. Não precisam ser necessariamente incompatíveis. A teoria de Kant explica por que em nossa experiência percebemos e conhecemos o mundo de *certa* maneira peculiar (e não de outras). A de Krause, por que razão experiências de “objetos” diversos dos cotidianos, como certas partículas e objetos quânticos, requerem alargar nossa concepção e construir uma meta-ontologia.

Assim, com base na distinção linguagem-metalíngua (tal qual a formulei “kantianamente” acima) também posso defender uma concepção científica de filosofia como *metalíngua conceitual*. A saber, como uma linguagem artificial (no que ela se assemelha às chamadas ciências particulares), mas de tal modo que ela reconstrói, explicita e justifica a estrutura lógica, ontológica, epistêmica e semântica da linguagem natural, a partir da qual se pode então pensar a ação, a pragmática, a referência, etc. A metalíngua das outras ciências, porém, precisa necessariamente *recriar o solo* e postular artificialmente uma nova linguagem “natural”.

Assim, ciência e filosofia são metalínguas, línguas artificiais, mas o seu solo é diferente. Partindo do solo da experiência do mundo, a filosofia analisa e reconstrói essa mesma experiência para chegar a um quadro não trivial e potencialmente esclarecedor, com consequências teóricas e práticas importantes; ao passo que as outras ciências criam uma linguagem nova a partir da qual operam e podem estabelecer medida e previsão, mudando nossa imagem do mundo e transformando eventualmente o mundo que nos rodeia, para bem ou para mal.

Parece-me, portanto, que ainda somos filhos de Kant, o primeiro a realmente compreender o problema da relação estrita e quase indissolúvel entre lógica, ontologia e epistemologia – a isso ele chamou de “filosofia

15 BONACCINI, 2013, p. 211-232; *Idem*, 2015, p. 27-46; *Idem*. Kant’s theory of a priori objects (forthcoming).

transcendental”–, e entre filosofia e ciência, entendendo que a *filosofia*, como “metafísica”, precisava circunscrever o mapa e o território da racionalidade humana, em cujo solo metodológico brotaria cada uma das outras ciências com seus domínios de objetos específicos.

Referências

- BONACCINI, Juan Adolfo. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. especial, 2013, p. 211-232.
- _____. Ontología, epistemología y semántica: sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objetual del mundo. *In: JÁUREGUI, C. ; MOLEDO, F. ; PRINGE, H., THISTED, M. (orgs.). Crítica y metafísica. Homenaje a Mario Caimi.* Hildesheim: Olms, 2015, p. 27-46.
- CAMPBELL, K. **Abstract particulars**. London: Blackwell, 1990.
- CARMO, M. Perdigão do. Geometrias não-euclidianas. *In: Matemática universitária*, 1987.
- FRENCH, Steven ; KRAUSE, Decio. **Identity in physics: a historical, philosophical, and formal analysis**. Oxford: Oxford University Press, 2006 (Reprinted 2010).
- _____. <http://www.st-andrews.ac.uk/~kjh5/OnlinePapers/IdentityInPhysicsReview.pdf>
- LOUX, M. **Introduction to metaphysics**. Second Revised Edition. London: Routledge, 2002.
- _____. **Substance and aribute**. Dordrecht: Reidel, 1978.
- LOWE, E. J. **The possibility of metaphysics: substance, identity and time**. New York: Oxford University Press, 1998.
- PRAUSS, G. **Erscheinung bei Kant**. Berlin: De Gruyter, 1970.
- _____. **Kant und das problem der Dinge an sich**. Bonn: Bouvier, 3. Aufl. 1989.
- SEIBT, J. ‘Quanta’, trope, or processes: ontologies for QFT beyond the myth of substance. *In: KUHLMANN, Meinard ; LYRE, Holger ; WAYNE, Andrew (eds.) Ontological aspects of quantum field theory*. River Edge, New Jersey: World Scientific, 2002. p. 53-97.
- SIMONS, Peter. Particulars in particular clothing: three trope theories of substance. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 54, n. 3 1994, p. 553-575.

- TARSKI, A. The concept of truth in formalized languages. *In: **Logic, semantics and metamathematics***. London: Oxford University Press, 1956, p. 152-278.
- _____. The semantic conception of truth and the foundations of semantics. ***Philosophy and Phenomenological Research***, v. 4, p. 341-376, 1944.
- VON WACHTER, D. A world of fields. *In: FAY, J. ; SCHEFFLER, ; M. URCHS, M.* (eds). ***Things, facts and events***. Poznan Studies, 76, Amsterdam: Rodopi, 2000.

O estádio estético de Kierkegaard e a partilha do sensível de Rancière: entre o interesse e a ideologia

Lauro Ericksen¹

Introdução

O presente estudo dedica a tratar especificamente um possível entendimento político do estádio estético. Busca-se analisar as premissas pós-modernas do pensador francês Jacques Rancière, que trata da estética sob o viés político. Essa análise comparativa entre Rancière e Kierkegaard é importante para que se possa fazer uma atualização do estádio estético kierkegaardiano em contraponto com a noção política de Rancière, a qual também se fundamenta, igualmente, numa determinação estética da realidade. Conjugando as ideias desses dois pensadores é possível ter uma noção mais contemporânea de como a estética pode ser apropriada segundo termos políticos de sua descrição.

O critério estético adotado por Kierkegaard, portanto, se diferencia fortemente de outros critérios estéticos adotados por alguns outros pensadores contemporâneos, a citar como exemplo de tal vertente de pensamento, Jacques Rancière. O ponto principal na estética proposta por Rancière,

¹ Doutor, Mestre Bacharel em Filosofia (UFRN). Especialista em Direito e Processo do Trabalho (UCAM-RJ), Bacharel em Direito (UFRN). Oficial de Justiça Avaliador Federal – TRT da 21ª Região. Possui livros e arquivos publicados na área do Direito e da Filosofia. Contato: lauroericksen@yahoo.com.br

além do seu flagrante espectro político de viés de esquerda, que, a princípio, não é relevante para o argumento a ser levantado, é que a estética é o compartilhamento do sensível.

De maneira um tanto quanto simples, aquilo que é compartilhado de modo sensível entre os homens serve como critério para o julgamento de algo ser apropriado, culturalmente, seja algo esteticamente relevante ou não. Assim, há de se perceber que o critério de relevância para a tomada estética de tal estágio específico da vida humana é o interesse simples e puro, como designado por Kierkegaard, o que destoa flagrantemente de qualquer compartilhamento imediato. Assim, na visão kierkegaardiana, por mais que ele se empenhe em ter um pensamento voltado para a formação cultural e valorativa de sua própria época, mirando, até mesmo, a formação de uma cultura cristã posterior mais extensa e acolhedora, não se atém a tal compartilhamento, como se ele fosse uma pressuposição do sensível, como aponta Rancière. Muito pelo contrário, a posição firmada por Kierkegaard coloca na subjetividade de cada um o critério mais simples para que um interesse qualquer seja estabelecido, determinado, e, por fim, perseguido por cada homem.

Estruturalmente, o presente estudo se divide, além da introdução em testilha, em mais duas seções, finalizando com breves considerações finais a respeito dos temas tratados e discutidos em seu desenvolvimento.

A próxima seção tratará detidamente do que Rancière costuma denominar de sensível, e como esse elemento sensível na sociedade é passível de partilha segundo critérios de interesse, a abordagem fornecida nessa seção não apenas faz a equiparação tradicional entre estética e política tão afeita ao pensamento do mencionado autor, ela busca ir além de tal correlação, buscando explicar porque o interesse em Rancière é, sempre, de algum modo, político.

A segunda seção volta sua análise para o horizonte de possibilidades do estágio estético kierkegaardiano e suas ricas variedades e amplitudes. Com base nessa noção ampla do domínio estético segundo interesses humanos, essa seção tenta esquadriñar o motivo pelo qual o domínio estético

abarcando, dentre outros assuntos e razões, elementos políticos, mas, sem se limitar a tal seara.

A última seção, denominada de considerações finais faz uma condensação de todos os argumentos discutidos no desenvolvimento, buscando dar um fechamento coerente ao tratamento estético em Kierkegaard e em Rancière, observando as possibilidades e os limites do interesse humano como cerne de toda a pesquisa por ora empreendida.

Partilhando interesses sensíveis

Rancière (2004, p. 30) sempre conjuga a dois temas básicos em seus escritos: política e estética. Com a obra *A Partilha do Sensível* não é diferente. Rancière tenta aprofundar o argumento de como é possível traçar a identificação das artes através de sua classificação como modos de fazer, ou seja, como colocá-la como uma forma de apresentação daquilo que é comum. Apresenta-se, portanto, o conceito de “partilha do sensível”, essa é a base em comum tanto para os elementos estéticos quanto para a política. Ele vai além nesse conceito e pontua que ele é algo que representa aquilo que é comum intersubjetivamente, ou seja, é uma forma de compartilhamento encontrada na política e na estética.

Todavia, diferentemente de Walter Benjamin, que promove uma estetização da política (BLOCH, 1977, p. 66), Rancière vê a questão política e a questão estética de um modo diferenciado, não dando uma consequência à reproduzibilidade técnica como a forma de expressão do ser humano em uma acessibilidade universalizada, tal como concebia o referido pensador. Ele vai pensar mais propriamente a efetividade desses paradigmas estéticos e suas repercussões políticas, ou seja, pensa de forma ainda mais desprendida essa comunhão estético-política.

Retomando a questão da contextualização da obra em comento em comparação com as demais produções acadêmicas de Rancière (1995, p. 7) é importante pontuar que o conceito acima descrito não foi pioneiramente utilizado na obra por ora comentada. Na verdade, o referido conceito já

havia sido utilizado na obra *Políticas da Escrita*, mais especificamente em seu prefácio. No entanto, é de grande valia ressaltar que na obra *A Partilha do Sensível*, o conceito homônimo ao título é colocado de uma forma diferente daquela utilizada de forma inaugural. Na verdade, na obra em relevo, o conceito de partilha do sensível é semelhante ao utilizado por Rancière (1996, p. 17) traduzido por “divisão do sensível”, conceito esse que aparece na obra *O Desentendimento: Política e Filosofia*. De forma a se ter em mente que a partilha do sensível, na sua obra mais recente, está atrelada ao debate ocorrido em torno da “crise da arte”, e como se é possível que a estética, em comunhão com a política, possa se espriar nos domínios em que se desenrolam as mais pujantes promessas e emancipações da humanidade.

Retomando os argumentos de Kierkegaard (2010, p. 57), é importante denotar que o viés do subjetivista pensamento kierkegaardiano não se trata de nenhuma forma de isolacionismo, ou de algum elitismo deliberado (como alguns acusam Platão, quando eles estudam ou interpretam *A República*, por exemplo). Apenas o elemento da subjetividade sendo a verdade se distancia de modo firme de uma posição de compartilhamento de elementos sensíveis como propõe Rancière. Certamente, há de se rememorar, como já indicado, que o mencionado pensador possui projeções políticas que escapam à mera conceituação que ele dá de “compartilhamento do sensível”, pois a estética para ele se transmuta facilmente em política, e, em certo sentido, em proselitismo ideológico marxista, algo que não se verifica em Kierkegaard, pois não há nenhum espectro ideológico, nem de esquerda nem de direita, flagrantemente identificável em suas obras, embora alguns comentaristas se arrisquem a dizer que ele era de direita (FEUER, 2010, p. 53)². O seu comprometimento mais amplo e mais solidificado é identificado com o cristianismo, de uma maneira mais simples e acessível possível, sem misturá-lo (inevitavelmente, saliente-se) com nenhuma perspectiva política

2 Lewis Feuer (2010, p. 54) aponta, sutilmente, Kierkegaard como um direitista pelo fato de ele nunca ter sido um ativista em seus ideais políticos, e pelo fato de o próprio Kierkegaard não identificar os elementos políticos com a verdade eterna, sendo esse, portanto, um tópico sempre marginal ou secundário em seus escritos e na interpretação que podem ser deles extraídos.

propriamente dita. Pode-se dizer que a sua defesa clara e explícita do cristianismo o blinda da tentação do proselitismo ideológico que é o mote de alguns pensadores, como é o caso do já mencionado Rancière.

Alguns autores argumentam que a perspectiva estética colocada por Rancière é inovadora porque ela vai além dos limites do que é comumente definido como artístico (MAY, 2010, p. 108), ou seja, usualmente, poder-se-ia dizer que o que o mencionado autor indica um parâmetro estético que perpassa os limites da arte ou da discussão artística, por assim dizer. Assim, a estética para ele, seria a “configuração do mundo comum” (ROSS, 2012, p. 91), algo que desenvolveria de um modo muito mais avançado, para além dos sistemas hegelianos de definição filosófica, o que seria a estética, e os seus conteúdos mais pormenorizados da realidade.

Essa forma de argumentação em prol de uma defesa inovadora da perspectiva estético-política de Rancière é falha em si mesma por dois motivos. O primeiro motivo consiste em afirmar que a noção estética de Rancière é inovadora por ter uma noção primariamente não-artística (ou além da esfera artística, por assim dizer). Essa afirmação é notoriamente inválida, não só por autores existencialistas como Kierkegaard identificarem o estádio estético como não sendo essencialmente artístico, bem como pela noção elementar de Friedrich von Schiller (1995, p. 44). Segundo Schiller a noção estética combina uma noção temporal presencial e de liberdade do homem. Dessa maneira, sua educação estética, que não depende, necessariamente, do elemento artístico³. Assim, verifica-se que a separação entre estética e arte se dá em um momento bem anterior à noção estético-política de Rancière.

Em momento posterior, verifica-se que o segundo motivo pela incoerência do argumento apresentado por Ross é que apesar de a noção estética de Rancière não se ater, unicamente, ao aspecto artístico (tentar de certas

3 A perspectiva de Schiller, por ora apresentada, foi pensada em um momento histórico e cultural bem anterior ao de Rancière, pretérito, e bastante, até mesmo ao momento em que Kierkegaard escreve sobre o tema em relevo. Assim, o que é apresentado por Rancière como sendo inovador, não é nada mais do que uma breve reciclagem dos argumentos de Schiller posto em uma linguagem filosófica pós-moderna.

formas se libertar de tal pecha), ela recai, de modo infame, no aprisionamento político de tal análise. Ou seja, ainda que a perspectiva enunciada por Rancière não possa ser enquadrada apenas no espectro artístico de análise da estética, ela acaba sendo refém dos enunciados políticos do mencionado pensador. Assim, pode-se perguntar, do que adianta se libertar das amarradas da estética hegeliana⁴, mas, que recai em uma análise política da realidade atrelada necessariamente a um espectro político notadamente identificado (e defendido pelo próprio autor) como de esquerda em sua totalidade filosófica?

Essa é uma pergunta que a maioria dos intérpretes de Rancière se furtam a responder justamente por já estarem alinhados ideologicamente com a própria estética do mencionado autor. No entanto, com a proposta de análise estética desse estágio da vida humana, sob a batuta existencial de Kierkegaard (1955, p. 32), é possível se abstrair de tal perspectiva totalizante (sob o enunciado político) para se obter um resultado muito mais relevante e interessante sob a sua perspectiva culturalista. Não há um culturalismo múltiplo e diversificado em Rancière, apenas um monólito estético-político (LUXON, 2013, p. 284), que na sua ânsia de superar a estética do artístico (ao menos numa primeira abordagem, ainda que meramente aparente), o qual aprisiona seu pensamento a um dogmatismo político e ideológico que veda a si mesmo superar as amarras que o esteticismo artístico de outras épocas filosóficas nem sequer impunha aos pensadores. Ao invés de parecer libertador, em seu viés político, o pensamento estético de Rancière é aprisionador em seu próprio sentido ontológico.

O pensamento culturalista de Kierkegaard (1955, p. 37) pode ser compreendido pela conjunção de interesses em comum, que define, em um primeiro plano, a perseguição dos interesses próprios de cada homem. Em segundo plano, quando há a coincidência de interesses ocorre a formação

4 O maior intento de Rancière, ao tentar provisionar um pensamento estético-político que não fosse sistemático, e, que mesmo assim, pudesse dar uma resposta ideologicamente aceitável à esquerda pós-moderna. Ele tentava um contraponto com a política da esquerda posterior aos movimentos de 1968 que ainda sustentava um viés stalinista em seu discurso ideológico.

de círculos de culturas específicos que vão se amontoando gradativamente até que se forme todo o espectro cultural que se distende da forma mais variável e diversa o possível. Assim, a multiplicidade dos elementos culturais, formados esteticamente, não se dá no interesse em si mesmo, como se a gênese do interesse, antecedesse, por si mesma, a própria cultura em que o interesse se insere. O pensamento de Rancière indica que o elemento estético parte de uma necessidade indispensável do compartilhamento daquilo que é comum a todos, pois todos são capazes (em seu aparato perceptivo) de sentir. Para ele, portanto, o mero sentir humano já se transforma diretamente em um envolvimento político, obrigatoriamente de esquerda, ressalte-se.

Rancière não rejeita a perspectiva relativista e culturalista de Kierkegaard (e em grande monta, de Heidegger também), ao contrário, ele abraça essa perspectiva pós-filosófica, retirando da própria filosofia a égide julgadora sobre as demais ciências. Sem o apanágio de ser a ciência mestra, a partir de qual todas as formas de conhecimento derivam ou, em menor grau, devem prestar obediência, o pensamento de Rancière dá lugar a vanguardas (como pode ser compreendido seu próprio pensamento, em seu viés ideológico maoísta⁵). E também a retaguardas, como está sendo caracterizado o pensamento de Kierkegaard. A importância de colocar o pensamento desses dois autores em relevo, portanto, não consiste apenas em uma crítica absorta à Rancière, e, sim, em dar o crédito devido a ele, que compreendeu em grande monta as diretrizes de Kierkegaard. No entanto, não se pode se furtrar a traçar as críticas devidas a algumas noções específicas da estética-política de Rancière, como será feito mais adiante.

5 A visão de Rancière era declaradamente maoísta em seu início, e ainda não há relatos até o presente momento que ele tenha reformado tal posicionamento ideológico apesar das atrocidades cometidas por esse regime político (WARK, 2013, p. 217). O uso do maoísmo como um elemento caracterizador de seu pensamento serve didaticamente para conformá-lo como sendo uma vanguarda, em oposição dialética ao pensamento cristão de Kierkegaard, definido, precipuamente, como uma retaguarda nessa empreitada conceitual.

Em um plano marxista de análise, sob a perspectiva de Rancière, a vanguarda está mais próxima da “ruptura”⁶ da superestrutura socialmente posta, e, isso, embora seja algo que ele não afirme categoricamente, está implícito em sua defesa ideologicamente referida. Todavia, é interessante observar que a proposta da retaguarda kierkegaardiana não pode ser identificada com a “continuidade”, uma vez que ela é tida como uma oposição à metafísica hegeliana, que se tornou prevalente durante um tempo considerável na tradição filosófica.

Assim, a vanguarda de Rancière e a retaguarda de Kierkegaard assumem valorações equivalentes no plano estético-político, embora seus conteúdos sejam diferentes em sua essência. Num mundo livre em que seja possível a defesa da vanguarda de Rancière, por similitude simétrica, é necessário que a retaguarda kierkegaardiana também esteja colocada dentro do horizonte mais amplo de possibilidade. Dessa maneira, a perspectiva heideggeriana de um horizonte de possibilidades amplo e valorativo se torna eficaz e pujante em sua argumentação anti-metafísica. Se há alguma liberdade possível ao homem, na pós-filosofia, e na pós-modernidade, ela certamente será subjetiva e valorativa, embora não arraigada ideologicamente a nenhum viés predeterminado. Liberdade, nesse sentido, pode estar tanto na vanguarda quanto na retaguarda, cabendo a cada um sopesar cada aspecto dessas posições estético-políticas possíveis e por eles escolher.

O vanguardismo de Rancière tem seu mérito até o ponto em que ele não desmerece a valorização estética da arte. Até esse momento seu pensamento está posto de maneira condizente com os já mencionados predecessores dessa forma de colocar a estética e a ontologia (Kierkegaard e Heidegger). Todavia, Rancière começa a tocar fora da curva quando fixa seu critério estético numa política unilateral vinculada ideologicamente. O descortinar da contemporaneidade (que Rancière se recusa a aceitar como “pós-modernidade”) não pode se afastar da multiplicidade e da variedade valorativa já

6 O plano filosófico marxista põe em relevo períodos de continuidade e de ruptura, de modo que a história transcorre segundo esses dois momentos dialeticamente opostos.

designada por Kierkegaard em sua relatividade ardente. Assim, o criticismo do presente trabalho se direcionará em tal sentido, buscando corrigir as distorções ideológicas operadas por Rancière, dando uma recondução às valorações mais livres em uma visão kierkegaardiana desprendida de tal apego ideológico.

Toda injustiça contida no mundo (pós-moderno) para Rancière deriva da incorreta partilha do sensível. Ele não explique claramente o que é o sensível⁷, haja vista que esse termo parece ser bem diverso da noção kantiana de sensibilidade (espaço e tempo) compartilhável entre os homens. Todavia, parece que sensível, na linguagem de Rancière, está próximo do substrato material disponível aos seres humanos a ser trabalhado tecnicamente por eles, em prol de seu desenvolvimento. A incorreta partilha dos recursos que formam o sensível seria a fonte da miséria humana (desigualdade material, num sentido aristotélico⁸) e de todas as desgraças políticas da humanidade. Enquanto houver os que tem parte do sensível, e aqueles que não possuem uma parte dele, sempre haverá desigualdade entre eles, uma forma de dominação patente estabelecida de forma relacional (McNAY, 2014, p. 160). Uma partilha que se adequasse, tanto estética quanto politicamente, aos anseios de todos, igualmente, seria o objetivo primordial das ponderações de Rancière acerca desse tema.

7 Ainda que o próprio Rancière não explique claramente ao que o termo “partilha do sensível” se refere, pode-se fazer uma leitura “marxiana” que o termo equivale à “divisão social do trabalho” (HIRVONEN, 2014, p. 161). Ele diz respeito à distribuição de competência e de ordenações políticas e sociais, às formas e lugares de participação política e econômica, à inclusão e à exclusão dos indivíduos, em síntese, ao mostrar e ao esconder das formas e dos corpos sociais e políticos na sociedade como um todo.

8 É importante destacar o sentido aristotélico que Rancière dá aos seus escritos políticos, uma vez que ele é um grande crítico do platonismo, aceitando a conjuntura aristotélica para descrever a realidade política conjuntural.

As variantes do interesse em Kierkegaard

Diferentemente, em Kierkegaard (2010, p. 356), o interesse possui sua gestação no âmbito da subjetividade de cada um, tendo o seu leque de possibilidades mais amplo quanto possível, de modo que o resultado de tal premissa é que o que se deriva de cada interesse individual, quando conglobados no seio da sociedade, é a múltipla pluralidade de interesses culturalmente expressos, não sendo algo unicamente que reflita aquilo que é compartilhado sensivelmente, como diria Rancière. O interesse primário de Rancière é o consenso, o qual mantém afastada a possibilidade de a sociedade se dissolver coletivamente em diferentes direções e interesses (BROCKMAN, 2013, p. 150). Por causa dessa busca pelo consenso, o pensamento de Rancière não consegue dar conta da multiplicidade estética fornecida por Kierkegaard, ele necessita sempre negar esse leque amplo de possibilidades existenciais para que seus objetivos políticos sejam efetivamente conquistados, algo impossível sem a sua noção de consenso (estético e político).

A consecução de certos interesses pode até mesmo dar azo à formação estética de elementos políticos, seguindo o viés kierkegaardiano de uma interpretação estética da realidade sensível, no entanto, não se pode afirmar, categoricamente, que a simples existência de interesses que venham a ser compartilhados dá azo a tal formação ideológica ou política (HANNAY, 199, p. 268). Aliás, não há nenhuma necessidade em se compartilhar aquilo que se sente, tampouco se pode desdobrar o entendimento que o simples compartilhamento já gerará implicações políticas. O mero sentimento não possui um modo de compartilhamento só por ser um sentimento, do mesmo modo que tudo que é partilhado não é político por estar sendo compartilhado. Nem tudo que é posto para as demais pessoas, obrigatoriamente, assume um viés político, a própria arte, abstratamente e subjetivamente concebida, pode ser exposta publicamente como uma simples expressão artística subjetiva, sem nenhuma intenção além do seu mero mostrar, um mostrar sem dizer nada além.

Tratar a questão estética sob tal fundamento é reduzir de modo abrupto todas as possibilidades existenciais que cada ser humano possa ter por um interesse diverso, aliás, por interesses que sejam sensíveis, mas que não possuam um cunho político evidente ou flagrante. Não se depreende, portanto, da mera confirmação de um interesse que venha, ou ao menos que possa vir a ser compartilhado, que haja um elemento político dominante, ou que haja qualquer sorte de direcionamento político em tal premissa estética kierkegaardiana⁹.

As possibilidades existenciais conferidas ao estágio estético pela interpretação por último ofertada são bem mais amplas que a explicação fornecida por Rancière. A interpretação estética kierkegaardiana inclui enquadramentos políticos, científicos, filosóficos, esportivos, cômicos, trágicos, dentre uma infinidade de outros vieses possíveis, desde que denotem algum interesse, sejam eles relevantes ou irrelevantes, politicamente falando. Ela não se limita apenas a uma análise política dos interesses humanos.

Em conclusão, pode-se asseverar que a grande variedade de interesses do estágio estético depreende que nem todos os interesses humanos possuem, necessariamente, um espelho político daquilo que é sensível na vida do homem, não há tal correspondência de modo irrefreável, como aponta Rancière. Compreender o estágio estético sob a lente de Rancière equivaleria a dar uma essência (pré) política¹⁰ ao homem, antes mesmo de sua existência, e antes mesmo de seu aprofundamento subjetivo em si mesmo, como propõe Kierkegaard.

9 Há quem aponte, no entanto, que negar um caráter natural e essencial à política, é negar a política qualquer poder de emancipação (COPJEC; FETTER; RIGILANO, 2011, p. 94). Ou seja, dar qualquer contorno apolítico ou pré-político ao entendimento do homem sobre si mesmo, é condicioná-lo as situações opressivas que pretensamente estão sendo reproduzidas culturalmente, segundo o pensamento de Rancière e de alguns dos seus seguidores (como citado).

10 Por pré-política indica-se um sentido de ser do homem comparável ao status pré-ontológico de compreensão do homem sobre si mesmo (HEIDEGGER, 2008, p. 50), sob um viés heideggeriano. Todavia, essa interpretação é muito além das possibilidades do homem, pois suplanta a própria possibilidade pré-ontológica de compreensão de mundo, um mundo culturalmente aberto, e não identificado com pressuposições objetivistas. Esse, aliás, é o entendimento tanto de Heidegger quanto de Kierkegaard a respeito desse tema.

O estádio estético para Kierkegaard, tal como já mencionado, forma a maioria das ocupações humanas possíveis, porque o interesse é o fator determinante mais elementar que pode ser encontrado na conduta e nas ações humanas e que ajuda a delinear toda a expressão de tal estádio. Dessa maneira, não há como se buscar a redução desse estádio da vida humana, tão rico por si mesmo, apenas a contornos políticos e ideológicos, para que se possa encontrar uma estética do compartilhamento. Há de se ter em conta que na interpretação proposta por Kierkegaard, o sensível é parte do estádio estético, aliás, pode-se dizer que é grande parte desse estádio, mas nem por isso tudo que está nele contido é compartilhado de modo a se estender para os campos da política ou da luta política por assim dizer de um modo mais adequado à inclinação e defesa do proselitismo ideológico de Rancière. O problema de Rancière não consiste, principalmente, em identificar os elementos da sensibilidade humana como algo atrelado à estética do homem, o grande problema em sua argumentação estético/política é identificar unicamente esses elementos com a estética, de modo inexorável e irremediável, para posteriormente encapsulá-los em seu discurso ideologicamente comprometido com certo fim específico.

Diante da análise comparativa feita entre a proposta estética de Kierkegaard com a proposta estético-política de Rancière, pode-se extrair o entendimento, mais importante até mesmo que a própria comparação em si mesma, por assim dizer, que Kierkegaard por meio dessa abordagem busca reafirmar, sequencialmente, o adágio que a subjetividade é a verdade, sem, no entanto, precisar rememorar essa marcação de modo expresso. A assunção de verdade na subjetividade não significa, como destacado de modo sutil anteriormente, que ele negue a possibilidade de uma cultura ou de um espaço coletivo de abordagens e de discussão acerca dos interesses e das construções sociais esteticamente dispostas, aliás, pelo contrário.

Kierkegaard (1955, 42) não rejeita ou renega o elemento cultural na disposição estética de forma alguma, as conclusões que podem ser desdobradas da comparação por ora estabelecidas se inclinam nessa perspectiva, haja vista que todo o elemento cultural está desenvolvido, de modo basililar, na conjunção dos interesses dos homens. Os indivíduos são capazes de

expressar os seus interesses culturais livremente, como um produto de sua subjetividade, e, em última instância, eles também são um produto de todas as vivências existencialmente relevantes de suas vidas.

Considerações finais

Derradeiramente, há de se explicar o motivo pelo qual a comparação entre Kierkegaard e Rancière foi feita no trabalho em desenvolvimento. O intuito de tal análise comparativa consiste em afastar uma possível interpretação da estética kierkegaardiana que venha a limitá-la a um único viés político. Em última análise, Rancière até aceita a noção de interesse kierkegardiano, como elemento que reparte o sensível, ele apenas rejeita que haja outras derivações do interesse além de seu aspecto político. Por causa dessa rejeição, o trabalho tratou de apontar os deslizes de Rancière em sua abordagem estético-política para demonstrar que um retorno ao texto kierkegardiano já fornece uma interpretação satisfatória do estádio estético.

Assim, esse estádio deve ser compreendido em toda a sua multifacetada existência, que possibilita ao homem várias escolhas e muitas oportunidades de vivenciá-las, sem se preocupar, obrigatoriamente, com suas implicações políticas. O esteta, no sentido proposto por Kierkegaard, está mais importado em seus próprios interesses que nas consequências desses interesses, coletiva ou individualmente falando.

Referências

- BLOCH, Ernst. **Aesthetics and politics**. Trad. de Ronald Taylor. London: NLB, 1977.
- FEUER, Lewis S. **Ideology and the ideologists**. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2010.
- HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: the argument of the philosophers**. New York: Routledge, 1999.

- KIERKEGAARD, Søren. **Post scriptum no científico y definitivo a “Migajas filosóficas”**. Trad. de Javier Teira e Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- _____. **Estética y ética: em la formación de la personalidad**. Trad. de Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.
- LUXON, Nancy. **Crisis of authority: politics, trust, and truth-telling in Freud and Foucault**. 2013.
- MAY, Todd. **Contemporary political movements and the thought of Jacques Rancière: equality in action**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- McNAY, Lois. **The misguided search for the political: social weightlessness in radical democratic theory**. Cambridge: Polity, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics: the distribution of the sensible**. Trad. Gabriel Rockhill. London: Continuum, 2004.
- _____. **O desentendimento: politica e filosofia**. Trad. de Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- _____. **Políticas da escrita**. Trad. de Raquel Ramallete *et al.* São Paulo: Editora 34, 1995.
- SCHILLER, Friedrich von. **A educação estética do homem**. Trad. de Roberto Cana. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- WARK, McKenzie. **The spectacle of disintegration: situation passages out of the twentieth century**. London: Verso, 2013.

A estrutura em território filosófico: uma leitura de Mauss, Lévi-Strauss e Merleau-Ponty¹

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares²

Linguística, psicologia e sociologia: novas ciências para velhos problemas filosóficos

Sobre o pensamento estruturalista, se desejamos uma breve noção do que constitui as funções da estrutura, devemos nos reportar aos primeiros anos do século XX, marcado pela publicação do *Curso de Linguística Geral* (1916), que surge a partir das anotações dos alunos de Ferdinand Saussure. A semiótica, disciplina desenvolvida pelo autor citado, permanece relevante às questões filológicas e destaca-se por ter sido de fundamental importância na fundação do que se chamaria escola estruturalista. O estudo da linguagem como sistema simbólico de inter-relações, relações entre os próprios signos do sistema e a relação do sistema para com os elementos que estão alheios a este, foram, apenas, os primeiros passos para se ousar estudar fatores culturais e fenômenos sociais, tais como as relações entre os signos e seus respectivos sistemas.

1 A comunicação aqui apresentada em seu formato escrito foi publicada pela revista Trilhas Filosóficas com alterações relevantes no texto. A fundamentação teórica foi revisada e as ambiguidades e inconsistências, na medida do possível, foram sanadas.

2 Pesquisador do Mestrado em Filosofia mantido pelo PPGFIL-UFPB é membro do Grupo de Pesquisas em Filosofia da Percepção e realiza, atualmente, uma análise da ontologia fenomenológica sartriana com ênfase no conceito de Ego transcendente. E-mail: lsotavares@outlook.com

Após Wundt, especulavam sobre o possível mapeamento da estrutura da mente, mediante análises realizadas por meio de experiências introspectivas e a observação dos seus reflexos na produção cultural humana, desde as mais simples, como a linguagem comum, aos mais complexos feitos linguísticos, como a criação de um tratado filosófico. A parcela de influência creditada à estrutura não tardou em atingir as ciências sociais que estavam em desenvolvimento, sob os cuidados de Emile Durkheim. O trabalho de Marcel Mauss, sobrinho do sociólogo citado, não poderia fugir da constante busca pela estrutura social. E, finalmente, em 1950, surge influenciado por essas implicações teóricas somadas ao pensamento de Freud³ e Marx, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, evidenciando o método, por sua vez, na etnologia e atraindo vários especialistas e leigos movidos pela curiosidade de conhecer este procedimento, provavelmente utilizável na construção das futuras ciências.

Os grandes sistemas religiosos, econômicos e sociais serão igualmente encarados por sua constituição partir de várias relações simbólicas. “É o caso das relações entre a etnologia e a psicanálise, que se descobrem com um objeto comum de análise: o campo do simbólico” (DOSSE, 1993, p. 48). Nesse ponto, Lévi-Strauss e Marcel Mauss coincidem na análise da sociedade como manifestação de estruturas simbólicas que se relacionam.

Ao fazer o convite a Lévi-Strauss de escrever a introdução de uma coleção de trabalhos de Marcel Mauss, intitulada *Sociologia e Antropologia*, Georges Gurvitch assegura um momento histórico do estruturalismo. Questiona-se, a princípio, se a introdução de Lévi-Strauss foi escrita com a intenção de apresentar os trabalhos da coleção⁴ ou se esta diz mais sobre o

3 O livro escrito por Freud, intitulado *Totem e Tabu* (1913), é considerado por muitos pesquisadores uma resposta a Wundt e sua teoria da psicologia social. Há uma proximidade de Lévi-Strauss com estes pesquisadores que pensaram a estrutura antes do surgimento do Estruturalismo.

4 A coleção *Sociologia e Antropologia* reúne os seguintes trabalhos de Marcel Mauss: *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia, Ensaio Sobre a Dádiva, Relações Reais e Práticas Entre Sociologia e Psicologia e Efeito Físico no Indivíduo da Ideia de Morte Sugerida pela Coletividade*. Todos precedidos por uma introdução e interpretação bastante peculiar escritas por Lévi-Strauss.

projeto estruturalista de seu próprio autor. Porém, não é por mero acaso que os primeiros passos do rigor metodológico do estruturalismo são demonstrados, justamente, na introdução a obra de Marcel Mauss. Lévi-Strauss o considerava precursor do seu projeto, de certo modo, o pioneiro do método estruturalista. A fusão da antropologia e da linguística é justificada, por ele, pela busca da retirada das teorias antropológicas do interior do paradigma científico, principalmente, biológico, para defrontá-las com os fenômenos culturais e sociais a serem explorados, os fatos construídos e o mundo dos símbolos.

É apresentada uma zona híbrida entre o campo das ciências sociais, ampliado pela etnologia de Lévi-Strauss, e o campo filosófico aqui representado por Merleau-Ponty. “Num século em que a divisão do trabalho intelectual limita a um saber cada vez mais fragmentado, ele terá sido tentado a apostar na realização do equilíbrio entre o sensível e o inteligível” (DOSSE, 1993, p. 31). Essa é a aposta inicial que torna semelhante os planos do etnólogo e do filósofo em questão.

Através de Merleau-Ponty, encontramos a importância do conceito de estrutura inserido no projeto fenomenológico do meio do século XX, em uma fase de valorização da psicanálise e da antropologia, que levam o filósofo a anunciar a expansão do discurso filosófico para os elementos que, até então, eram considerados irracionais. Um alargamento em direção ao que era considerado, até esse período, domínio do selvagem e do insano. No artigo que segue, mesmo em suas descrições do método estruturalista, encontramos em sua perspectiva uma ótica propriamente filosófica, quiçá, existencialista. Visamos explicitar a importância do conceito de estrutura em sua vertente filosófica e esclarecer sua importância para a filosofia fenomenológica e existencial de Merleau-Ponty. Uma maneira de apontar como as modernas ciências humanas repõem problemas genuinamente filosóficos.

A estrutura matematizada

As primeiras palavras escritas por Lévi-Strauss em sua introdução ao *Ensaio Sobre o Dom* elucidam o quanto é escassa e hermética a obra de Marcel

Mauss. Ele valoriza sua influência vista não só entre os etnólogos, mas também, entre os psicólogos, historiadores e linguistas. Reconhece-o como precursor do exame fisiológico social, ao buscar compreender a linguagem dos corpos e sua moldagem por intermédio da educação; Lévi-Strauss chega a incentivar a pesquisa nestas disciplinas a ponto de se elaborar estudos capazes de traçar os limites entre a influência social dos modos de lidar com reflexos, excitação, resistência e a adequação do próprio corpo, inserida em suas particularidades atribuídas ao grupo. “É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos [...]” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 12). A busca pela distinção do que é social dos elementos naturais, a demarcação destas fronteiras e a análise do sistema social são atributos da obra de Mauss bem absorvidos por Lévi-Strauss em sua nova proposta, lançada na introdução citada.

O encontro de símbolos em outros fatos normais do convívio implicam na sujeição da psicologia à sociologia proposta por Mauss, o reflexo das manifestações culturais nos corpos psíquicos individuais e a correspondência entre o meio social e o psíquico, são vistas por ele de modo precoce, numa época em que Jung ainda não completara a elaboração da teoria do inconsciente coletivo⁵. Há de se ressaltar esta, como mais uma dessas suas atividades de pioneirismo ressaltadas por Lévi-Strauss. Segundo Marcel Mauss, Cada sociedade é regida por seus respectivos sistemas simbólicos. Por isso, é possível constatar as semelhanças entre xamãs, possessos e neuróticos e reconhecer os distintos modos de recepção que os meios sociais fazem dessas figuras. Percebe-se o ideário coletivo e seu domínio sobre a simbolização e a representação feita pelos indivíduos constituintes do meio social.

5 Parece ser atraente a possibilidade de imaginar que o inconsciente coletivo de Jung tenha sido antes vislumbrado por Mauss. Entretanto, ao atentar para as minúcias, nota-se que o interesse de Mauss e suas explicações dizem respeito ao inconsciente e a coletividade que surge de uma relação ininterrupta, o que não implica na crença da existência de um inconsciente que se projeta para além das relações sociais. Conclui Lévi-Strauss na introdução a *Sociologia e Antropologia*: “O problema etnológico é, portanto, em última análise, um problema de comunicação; e essa constatação deve bastar para separar radicalmente a via seguida por Mauss, identificando *inconsciente e coletivo*, da de Jung, que se poderia ser tentado a definir do mesmo modo.” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 21) ⁶.

O estudo dirigido por etnógrafos, mencionado na introdução da obra *Sociologia e Antropologia*, remete a uma suspeita de que as sociedades interagem no interior da estrutura criada na sua coletividade. As reflexões dirigidas por Lévi-Strauss acerca das correspondências e preponderâncias da sociedade sobre o indivíduo, a determinação do agir corporal e a constituição psíquica regidas pela coletividade, nada mais são que o princípio do projeto estruturalista, os resultados da leitura lévi-straussiana de Marcel Mauss. O despertar para outra perspectiva fixada na constatação de que “a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 16). O que poderia nos fazer classificar um indivíduo de neurótico em nossa sociedade, ao passo que, o mesmo, em uma tribo indígena, seria encarado como um provável xamã? Nossa capacidade valorativa está submetido ao nosso ideário coletivo, nós estamos, segundo Lévi-Strauss, inseridos nas estruturas sociais, ou as duas determinações são plausíveis?

O Ensaio Sobre o Dom, obra de um dos precursores do estruturalismo, Marcel Mauss, traz uma análise da troca feita entre os homens, constante de toda formação social. As observações feitas em várias culturas diferenciadas, realizadas até entre os povos ditos não civilizados na época, afirmam a obrigatoriedade do dar e receber para a instauração, ampliação e união de grupos sociais. A universalidade da dádiva em Mauss é elucidada por Lévi-Strauss como princípio formal advindo da abstração e não como um fato constatado empiricamente. A dádiva, analisada na obra em questão, surge nitidamente necessária a toda realização de socialização. Embora ela surja

6 Para eventuais problemas com a fonte, a autoria citada de Lévi-Strauss refere-se à introdução da obra de Marcel Mauss mencionada nas referências bibliográficas.

muitas vezes regida por outros costumes e condições de ocorrência, esta, é identificada como fator chave de todo e qualquer tipo de interatividade social. “Mauss se revela, contudo, um dos autores dos mais representativos de nossa época, isto é, dos mais interessados em definir um novo racionalismo no sentido de Hegel, Marx e Husserl” (LEFORT, 1979, p. 21). A dialética da dádiva está inserida na deliberação seguida de obrigação, um anfitrião é hóspede em potencial e a doação espera, mesmo implicitamente, um retorno do que foi doado.

Lévi-Strauss, em certa medida, absorve esse caráter maussiano de análise do universal em sua atividade etnológica. Na segunda parte da introdução, o *Ensaio Sobre o Dom* é reconhecido como obra prima, graças à proposta do fato social total. Lévi-Strauss identifica a obra citada como cerne e ponto de partida seguro para a toda análise social. E a análise da coletividade e do indivíduo constituinte do todo social é adiantada sob a chancela do cientificismo:

Certamente se poderia dizer que as ciências físicas e naturais se encontram no mesmo caso, já que todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 25).

Além dos ciclos “mecânicos” de reciprocidade, Lévi-Strauss estimula a matematização da proposta maussiana, como próximo passo do progresso das ciências sociais, apoiadas por um sofisticado método de dedução e pela linguística, designada em nome de uma futura ciência da comunicação. A partir da catalogação das categorias é prometida a exploração de estruturas desconhecidas pelos próprios homens que vivem em seus complexos interiores. “Lévi-Strauss dá as costas para uma análise fenomenológica. A realidade mais profunda é, segundo ele, a realidade Matemática” (LEFORT, 1979, p. 27). Esta afirmação confere a maior das distinções entre Mauss e Lévi-Strauss. Enquanto um apela para uma necessidade metafísica, como

é o caso de Mauss, o outro se utiliza da Matemática como fundamento último do conhecimento humano e, conseqüentemente, estrutural.

A utilização da linguística como um método exemplar para o progresso do estruturalismo pode ter sido um dos fatores que acabaram por eclipsar a subjetividade inerente à atividade social. “O signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor por si mesmos, mas apenas em relação à totalidade” (BONOMI, 2004, p. 11). Os homens, ao contrário, trazem seu valor consigo mesmos e na mesma medida em que ele vive inserido em uma estrutura, interiormente, ele é capaz de resignificá-la. Isso explica porque o estruturalismo de Lévi-Strauss faz análises bem sucedidas de fenômenos sociais de grande escala e permanece alheio aos fenômenos em suas particularidades.

Sob a visão de Lefort, Mauss foi um grande autor, influente e distinto dos outros sociólogos por não explicar fenômenos sociais, a partir de outros fenômenos sociais tidos como causa do fenômeno analisado. Suas explicações consistem na união dos vetores econômicos, artísticos e sociais de uma sociedade específica, de modo a perceber a direção tomada em um mesmo sentido, em uma mesma fluência. A especulação de Lévi-Strauss sobre a visão científica dos fenômenos sociais e culturais começa a contar com a análise de um subjetivo que é em si objetivável por pertencer às atividades precisadas pelo inconsciente. Inconsciente, que em Lévi-Strauss, poderia sem muitas ressalvas ser substituído pelo termo de consciência transcendental. É preciso lembrar que “O comportamento dos sujeitos empíricos não se deduz de uma consciência transcendental; esta, ao contrário, constitui-se na experiência” (LEFORT, 1979, p. 33). A constituição da totalidade que abarca todos os sujeitos dá-se à medida que há uma busca do eu em ser reconhecido pelos outros. Por isso, existem sérias restrições da interpretação da sociedade, segundo sistemas estruturais matematizados que contemplam os homens como dados objetivos.

Não é possível unificar as razões que regem a troca, não se pode fazer uma arqueologia do ato primitivo capaz de seguir o ato de troca desde então dedicado à justificação de tal ato na modernidade. “Todo intercâmbio

têm uma pluralidade de significações” (LEFORT, 1979, p. 25). A proposta de Lévi-Strauss se aproxima das ciências naturais e, em certa medida, tenta delimitar com seus sistemas estruturais o que Marcel Mauss descrevia, apenas, como este fluxo incessante de fatores que edificam o social, dimensão que deve ser examinada pelo sociólogo em sua globalidade.

O fenômeno da troca não é um fato, mas um ato. Esta é uma constatação que pode ser realizada em Mauss, pela análise da totalidade social, meio em que o homem necessita de manter-se no constante movimento de doações e recepções de bens que o faz afirmar-se como não objeto. Em Lévi-Strauss, dependemos de uma aplicação correta do que seriam essas palavras e seus respectivos diferenciais referentes ao contexto citado, dedicado à sociologia, à linguística e suas nuances. A racionalidade social através deste método surge de uma função abstrata, divergente da análise das relações humanas concretas, enfatizadas pela teoria maussiana. “Não podemos, igualmente, nos impedir de evocar o método da fenomenologia quando vemos Mauss esforçar-se por derrubar as barreiras artificialmente erigidas entre a sociologia e a história ou a sociologia e a psicologia e afirmar uma reciprocidade de perspectivas sobre um real em si indefinível” (LEFORT, 1979, p. 22). Retornamos ao esclarecimento da situação das novas ciências, as denominadas ciências humanas, nitidamente “repartições” do pensamento filosófico.

O plano estruturalista apresentado da maneira mais apartada das preocupações etnológicas foi publicado por Lévi-Strauss na primeira parte de *A Noção de Estrutura em Etnologia* (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7). A definição do método e de seus impasses é suficiente para nossa breve análise do projeto lévi-straussiano, segundo sua base epistemológica. Em uma análise das principais características que constituem a estrutura, pretendemos delinear os elementos conceituais relevantes para a compreensão do que já havia de filosófico no conceito e em sua reconfiguração merleau-pontyana.

A estrutura é um sistema funcional que nasce num contexto de relações entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem, relações que, como Lévi-Strauss acentua diversas vezes,

se estabelecem originariamente a um nível “inconsciente” (isto é, pré-reflexivo), do mesmo modo como o sujeito falante não precisa fazer constantemente a teoria da língua para exprimir-se (BONOMI, 2004, p. 18).

O intuito inicial que impeliu os estruturalistas à pesquisa de campo estava na tentativa de extrair os aspectos formais dos fatos sociais. A consideração das noções e categorias alheias à própria etnologia tornava-se indispensável para o avanço do projeto lévi-straussiano que buscava métodos das ciências mais avançadas que, segundo seu critério, eram as ciências exatas e naturais. Apesar do frequente emprego, a estrutura não é simplesmente a abstração feita a partir da coleta de certa quantidade de dados subordinados a uma indução. Porém, há de se deixar claro, que o processo de construção dos modelos de estruturas sociais não se mantém submetido à análise empírica, pois são construções de modelos apartados desta realidade. As relações sociais, presentes na realidade empírica, apesar de serem a matéria-prima indispensável para a construção dos modelos estruturais, não pertencem à estrutura explicitada conforme a realidade empírica.

Para os modelos serem considerados estruturas rigorosas, estes precisam cumprir uma séria de quatro condições indispensáveis. Estas condições, segundo Lévi-Strauss, são provenientes da epistemologia, elas não surgiram a partir dos resultados do trabalho etnológico. São condições puramente teóricas que buscam assegurar o rigor metodológico da definição. Seguem:

1. uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles leva a uma modificação de todos os outros.
2. todo modelo pertence a um grupo de transformações das quais cada uma corresponde a um modelo da mesma família, de sorte que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos.
3. as propriedades acima indicadas permitem prever de que maneira reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

4. o modelo deve ser construído de maneira tal que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7).

Comparações entre modelos e estudos etnográficos formam boa parte das pesquisas abstratas da estrutura. O estudo dos fatos em si mesmos deve ser feito por meio de análises e descrições isentas de preconceitos teóricos. É indispensável a cautela na generalização que firma os modelos a partir dos resultados concretos das pesquisas etnográficas.

O dever do etnólogo é delinear o modelo que corresponde ao fenômeno social, cujo caráter de sistema não foi percebido pela sociedade, ou analisar materiais brutos e modelos já concebidos pela sociedade. Fenômenos culturais são antes projeções que auxiliam na descoberta das estruturas profundas que se entrelaçam. “Esta estrutura relacional não é válida apenas no interior de um único modelo cultural, estende-se também ao conjunto das diversas culturas entre as quais se observam relações de transformação” (BONOMI, 2004, p. 18). Ao nos aproximarmos destas estruturas superficiais dos fatos culturais, corremos o risco de ignorarmos a estrutura que embasa todos estes acontecimentos, por nossa atividade consciente que deforma e torna-se obstáculo entre o observador e o objeto observado.

A distinção feita entre os modelos mecânicos e estatísticos ocorrem entre os modelos que, respectivamente, são elaborados a partir de dados fenomênicos e os elaborados por dados em outra escala. Não há, necessariamente, correspondência entre estrutura e medida, o estruturalismo não busca soluções métricas, mas um tratamento rigoroso. O modelo mecânico é destinado às análises mais particulares que, geralmente, examinam elementos provenientes da personalidade e a vivência dos indivíduos inseridos na estrutura. O nível de aplicação dos modelos estatísticos está no exame de fatores mais gerais, de períodos mais extensos, em vários casos e em uma ou diversas sociedades. O estruturalismo não é um método comparativo, meramente estatístico, pois sua dedicação é destinada ao estudo cada vez mais aprofundado do caso.

Há uma necessidade das estruturas progredirem paralelamente, em níveis que compartilham constâncias de atributos, mas também se isolam. Os modelos devem ser traduzidos, convertidos em modelos derivados de outros métodos. As próprias estruturas não contam com uma temporalidade histórica cumulativa, seu tempo é reversível. Nada garante que um determinado modelo de organização matriarcal tenha sido proveniente ou não de um modelo patriarcal. O método galilaico assumido por Lévi-Strauss ao adotar a aproximação da matemática e dos dados demográficos da estrutura, torna-se um entrave para a análise fenomenológica barrada pelo próprio autor. Um obstáculo desconhecido por Mauss, criado por Lévi-Strauss e superado por Merleau-Ponty.

A estrutura na ontologia do ser selvagem

Há uma semelhança entre a abordagem etnológica de Mauss e o método fenomenológico. Diferente dos sociólogos de sua época, Mauss acreditava ser preciso perpassar o fenômeno social pelo pensamento, interpretá-lo e esclarecê-lo. Ao contrário das pesquisas do começo do século XX, ele não percebia o fato social como uma coisa a ser examinada. Mauss trazia uma intuição do social que tornava possível a racionalização dos campos alheios à razão como é o caso dos rituais da troca e da própria magia.

Os fatos sociais deixam de ser vistos como arcabouços de ideias objetivadas para serem vistos como a totalidade de símbolos concatenados que perpassam o próprio indivíduo sem que este perca sua individualidade. Não há critérios de verdade no individual, no coletivo, ou na soma das partes, pois o verdadeiro está em toda parte, na totalidadedas relações. Segundo a interpretação de Lévi-Strauss feita por Merleau-Ponty, os fatos sociais são estruturas. Sistemas de trocas linguísticas, psicológicas e econômicas que originam a sociedade na inter-relação de todos estes sistemas dizem respeito às estruturas sociais. “Merleau-Ponty alimentava um projeto muito ambicioso que consistia em manter uma espécie de relação de complementaridade entre a filosofia e as ciências do homem” (DOSSE, 1993, p. 59). É a

partir desse projeto que virá a surgir uma versão filosófica do conceito de estrutura, uma concepção que não levará em consideração as limitações dos princípios epistemológicos propostos por Lévi-Strauss.

A aproximação com o outro, através das pesquisas estruturais, levam, segundo Merleau-Ponty, “a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 200). O alargamento a que se dispõe tornam acessíveis os homens de culturas distintas que, antes, se denominariam diferentes ao se repelirem. A visão distanciada de nossa própria sociedade, a disposição em compreender o outro, são propostas da filosofia, designada por Merleau-Ponty, para este alargamento da razão. Uma ampliação do discurso filosófico que deseja englobar o louco e o selvagem⁷. “Mais profundamente: para uma antropologia, não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária” (1980, p. 203). Um esforço para atingir a compreensão das diversas estruturas que circundam e constituem a humanidade.

Se, ao contrário, quiséssemos definir sem preconceito o sentido filosófico da Psicologia da Forma, seria preciso dizer que, relevando a “estrutura” ou a “forma” como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da “existência como coisa” e da “existência como consciência”, estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo, concebe de maneira nova o conhecimento psicológico, que não consiste mais em decompor conjuntos típicos, mas, antes, em esposá-los e compreendê-los, revivendo-os (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 181).

7 Compreenda por selvagem qualquer indivíduo participante de um grupo social distinto da cultura dominante que dita o que é civilizado.

O conceito de estrutura propõe uma nova maneira de correlacionar os seres para além da dicotomia cartesiana entresujeito e objeto. As funções simbólicas que constituem as estruturas nos apontam para a situação do homem inserido nos encadeamentos sócio-históricos. As implicações que trazem a utilização da estrutura são filosóficas demais para sua contenção na antropologia. A presença da estrutura exposta por um etnólogo é só o resultado de uma investigação científica que não alcança a gênese das estruturações, “o visível, o perfil efetivamente experimentado, não é algo de meramente positivo, assenta num *outro* de si mesmo, emerge de uma espessura de invisível” (BONOMI, 2004, p. 10). Todas as dualidades acabam por não se sustentar nessa vivência íntima que entrelaça a palavra e o silêncio.

O homem visto como síntese da dimensão cultural e social permanece, na atualidade, no mesmo encadeamento simbólico das estruturas que se justapõem de modo mais maleável, na dissolução do dogma e da interpretação mítica da realidade que cede espaço as interpretações metódicas que conferem a humanidade um modo de existir laico. A partir do qual tecemos análises das estruturas fenomênicas que visam o aprofundamento no ser. “Trata-se portanto de uma “especulação sensível” onde a atividade perceptiva serve de substrato a uma atividade lógica, na qual a sensibilidade deixa de opor-se à inteligibilidade” (2004, p. 134). A estrutura, vista por esse ângulo, não pode jamais ser confusa com uma ideia que dá forma as coisas. Em sua análise, Merleau-Ponty reconhece que as próprias coisas compõem estruturas mais consistentes que qualquer modelo teórico já concebido. “A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 203). É preciso reconhecer os limites da razão para só então fortalecê-la em sua capacidade de compreensão.

Por trás das estruturas básicas que criam o liame entre a consciência e o mundo, há um estado de existência originário, modo de ser anterior a qualquer grau de civilidade. Nessa dimensão em que o objetivo e subjetivo se confundem, as estruturas matematizadas não podem ordenar a relação de pertença à tecitura do mundo. O pensamento em sua originariedade parece agir em conformidade com estruturas invisíveis, “a fé perceptiva,

que se origina na *Lebenswelt*, constitui um *primum* refratário a toda redução” (BONOMI, 2004, p. 35). Não há condições de extrairmos a essência da vivência genuína por intermédio de caracteres matemáticos ou categorias epistemológicas, pois a própria vivência bruta é essencial em sua totalidade e é esse modo de viver originário que se torna a principal matéria de estudos metafísicos.

As menções que Merleau-Ponty faz ao termo metafísica não podem jamais ser confundidas com uma tentativa de se referir aos sistemas metafísicos clássicos. Estamos já muito distantes das tentativas de criar relações harmoniosas entre Deus, homem e natureza. “A metafísica não é uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis – é a experiência que temos deles em todas as situações da história pessoal e coletiva, e das ações que, ao assumi-los, os transformaram em razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 190). É a condição de viver experiências dinâmicas que surgem a partir da ausência do absoluto. A metafísica se afigura na questão que permanece insolúvel, após séculos das mais variadas respostas. Ela se faz presente nas limitações do conhecimento e naquilo que mina as suas bases ao atender também pelo nome de devir.

Quem imagina que a vida despida de cientificidade, lógica e todos os motivos de orgulho do Ocidente, seja privilégio dos bárbaros, dos povos não civilizados, talvez eles tenham razão nisso. Só se equivocam em acreditar que eles mesmos se encontram completamente fora dessa condição de barbárie e selvageria. Lévi-Strauss e Merleau-Ponty convergem na admissão de que “o pensamento “selvagem” se revela não já como uma forma destorcida ou arcaica do nosso, mas como uma experiência dotada de uma lógica interna que é tão exigente e rigorosa como a que é realizada pelo pensamento “ocidental”” (BONOMI, 2004, p. 129-130). O ser bruto ou o ser concreto é a descrição de uma condição pela qual todas as consciências passam em seus momentos de percepção originária, no instante em que o corpo, através da fé perceptiva, pertence integralmente ao mundo.

As ciências, por mais avançadas que elas sejam, não são capazes de resolver as questões profundas que se apresentam no decorrer da vida humana.

Apesar de se tornar comum o equívoco de que as fórmulas são únicas para qualquer situação, sabemos que na vida há tantas fórmulas quanto seres viventes. “Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser de que possamos ter noção” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 187). A vida se dá em um campo dialético entre o universal e o particular. Essa tensão que surge entre os coexistentes e o existente está submetida às suas próprias relações estruturais. “Não atingimos o universal abandonando nossas particularidades, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si” (1980, p. 187). Esse entrecruzamento que se estabelece entre todos os seres é o que podemos chamar de máxima estrutura, ela traz consigo a forma, densidade e leveza do mundo.

Referências

- BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DOSSE, François. **História do estruturalismo: o campo do signo, 1945/1966**. Trad. de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Ensaio, 1993. v. 1
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio Sobre a Dádiva. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000.
- LEFORT, Claude. **As formas da história**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. Trad. de Eduardo P. Graeff. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 5-43. (Coleção Os Pensadores)
- _____. **O pensamento selvagem**. Trad. de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.
- _____. **Totemismo hoje**. Trad. de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. Trad. de Ian Packer. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n.22, p. 163-179, 2013.

- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Introd. de Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O metafísico no homem**. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 179-192. (Coleção Os Pensadores)
- _____. **De Mauss a Claude Lévi-Strauss**. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 193-206. (Coleção Os Pensadores)
- _____. **O visível e o invisível**. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

Intenção: da causação mental a razão prática

Lucas Ollyver Gonçalves Barbosa¹

Introdução

A teoria da ação é hoje um dos temas em filosofia mais discutidos e relevantes. Sendo de particular interesse não só a filosofia mas também ao direito, religião e tecnologia. Possui como um de seus conceitos principais de análise, a ação intencional. Baseada no conceito de intenção que a maior parte dos filósofos acredita estar por trás do que é realmente uma ação. O que define uma ação como intencional é algo que está em debate desde meados do século XX e início do XXI. A questão surge com força após a publicação do trabalho de Anscombe intitulado: *Intention*². No qual ela analisa o conceito de intenção sob três aspectos: “expressões da intenção para o futuro, ação intencional, e intenção em agir³”. Este pontapé inicial na análise de maneira analítica do termo intenção influenciou muitos filósofos, como Donald Davidson. O objetivo deste artigo é introduzir alguns conceitos-chaves desse debate. Utilizando para isto a discussão entre Donald Davidson e Michael Bratman acerca do conceito e papel da intenção.

1 Lucas Ollyver, possui formação integral pela UFPE, atualmente cursando doutorado. Professor do IFPE – Campus Pesqueira. Orientando do Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto. Atua na área de pesquisa: Filosofia Analítica e Ética, atualmente ligado a filosofia da ação. Email para contato: lucasollyver@gmail.com

2 Publicado originalmente em 1957.

3 Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Second edition, Oxford: Blackwell, 1963, p. 1.

Desenvolvimento

Antes de mais nada, deve-se, pelo menos em um sentido mínimo, responder a seguinte pergunta: O que é uma ação? Precisamos clarificar quais são os tipos de coisas que estamos denominando ações, vamos a alguns exemplos. Levantar um braço, decidir onde almoçar, migrar a outro país, checar a conta bancária, planejar um assassinato e matar a pessoa errada, derrubar sem querer um idoso e em consequência ele ter um braço quebrado, permitir que alguém morra de fome. São, a primeira vista, alguns dos vários tipos de ações possíveis.

O ponto distintivo desta questão sobre o que é uma ação consiste no fato de possuímos ao mesmo tempo uma perspectiva filosófica e uma popular (comum) sobre o tema. Todos acreditamos que para a maior parte dos casos, quando agimos, nós sabemos o que estamos fazendo. Não existe novidade para aquele que age quando o mesmo está agindo. Parece também que sempre sabemos quando estamos agindo o que nos leva a agir⁴, assim como quais são nossas razões ou motivações para tal atividade. O que queremos e que resultados iremos obter com a ação realizada. Sabemos de antemão também, independente de ser atingido ou não o fim pretendido, nós seremos responsabilizados por aquilo que fazemos.

Há fortes inclinações em conectar conhecimento, ação e responsabilidade. Isto é intensificado quando utilizamos um vocabulário ético e moral: principalmente a semântica do ‘dever’. Num exame rápido, o uso desta palavra parece pressupor que podemos chegar a conclusão de que: a ação que é qualificada como a que *deve* ser realizada, expressa a melhor possibilidade entre todas as alternativas analisadas⁵. Supomos a partir disto que há um raciocínio envolvido com o agir. Desde sua origem, a filosofia carrega

4 Isto é conhecido em filosofia como autoridade de primeira pessoa.

5 Esta ideia de que agimos pela nossa melhor razão, virtude ou dever nem sempre encontra na atividade prática, no dia-a-dia, o lugar que supostamente deveria ocupar. Muitas vezes, e com muita frequência, realizamos algo diferente daquilo que nós mesmos consideramos o melhor a ser feito, isto se chama: Akrasia. O por que de sua existência e como a akrasia é um desafio a qualquer teoria da ação cognitivista não cabe aqui explicitar.

esta intuição. Presente na atitude filosófica socrática está a ideia de que a compreensão das virtudes e dos conceitos irão nos conduzir, mesmo dentre várias opções, a melhor ação. Na aristotélica, as virtudes tem a finalidade de conduzir a felicidade, as que são um fim em si mesma (contemplação filosófica) realizam este fim com maior grau de sucesso. Porém, o conceito de dever surge somente com os estóicos. O dever como “aquilo cuja escolha pode ser racionalmente justificada... De dever são as ações que a razão aconselha a cumprir... Contra o dever são as que a razão aconselha a não fazer” é citado por Diógenes Laércio (VII, 107-09), como o conceito estoico de ‘dever’⁶. Este conceito, por sua vez, conhece seu expoente máximo na história da filosofia com Kant, para este filósofo o dever deixa de ser relacionado a lei da natureza e passa a estar ligado a conformidade com a lei da razão.

É interessante perceber, desde já, que o discurso filosófico sobre a ação está repleto de palavras que expressam estados internos, ou de forma mais específica, um discurso mentalista. Sempre em referência a um universo interior do agente. Se voltarmos as ações acima citadas e num esforço tentássemos classificá-las, possivelmente o primeiro critério que nos viria a mente seria dividi-las em duas grandes porções: as ações que poderíamos descrever como intencionais e as que descreveríamos como não intencionais. Em todos os casos, talvez com exceção do último, as ações parecem envolver um tipo de “atividade”, fazer algo com um propósito ou intenção é a característica principal de uma atividade. Por esta razão é tão difícil comumente compreender que não fazer algo também é fazer algo⁷. Algumas tradições filosóficas compreendem também este tipo de atividade, a não-ação como uma ação.

Por exemplo, se eu deixo de oferecer uma refeição a uma pessoa e em decorrência disso ela morre, eu posso ser responsabilizado pelo seu falecimento? Em geral, temos a tendência a pensar que há todo um processo

6 Cf. ABBAGNANO, Nicola. Dever. In: **Dicionário filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

7 Os casos de omissão não serão tratados aqui com maiores detalhes.

histórico causal que me exime desta responsabilidade⁸. Isto ocorre, mesmo acreditando que há a consciência de que a possibilidade do último ato de assistência poderia ter salvo a vida daquela pessoa. Pensando numa situação semelhante, um acidente de carro, se causamos um acidente a alguém e esta pessoa necessitar de socorro, ao não ofertarmos, somos diretamente responsabilizados pela sua morte. Por que a última responsabilidade é mais fácil de aceitar que a primeira? Ainda que a pessoa tenha se descuidado e entrado na frente do veículo, ou se jogado numa tentativa de suicídio, parece que por alguma razão ainda assim nos sentimos mais responsáveis do que no primeiro caso⁹.

É simples pensar que se alguém souber que você omitiu socorro, muito provavelmente irá acreditar que você não é uma boa pessoa, sob a alegação que qualquer boa pessoa ofereceria socorro numa situação semelhante. Isto nos leva a pensar que algumas ações devem também ter algum tipo de comprometimento social e um elemento racional envolvido, principalmente se focarmos na avaliação desta ação. O aval da comunidade na qual estou inserido, juntamente com seus valores, vai ter um peso decisivo naquilo que faço ou deixo de fazer. Isto é conhecido como a dimensão social da ação. Já que voltamos ao assunto do que é uma ação. É pertinente que vejamos agora com mais detalhes o que isto significa.

“A grande maioria dos filósofos concordariam em dizer que ações são *eventos*, mudanças de certo tipo iniciadas por uma agente.” (Leclerc 2014) A doutrina mais aceita sobre teoria da ação é do filósofo americano Donald Davidson. Para ele as ações são eventos. Eventos são particulares espaço-temporais, que tem uma característica particular: elas podem ser descritas intencionalmente, porque tem pelo menos uma intenção em sua história causal¹⁰. Em um sentido básico uma “ação intencional é algo que é feito

8 O Milan Kundera em “A insustentável leveza do ser” realiza uma reflexão muito interessante sobre o papel do contexto na atribuição de responsabilidade.

9 Particularmente, tenho uma tese que ainda irei defender em outro lugar. A ideia central é que a proximidade com o ocorrido, tem ao menos uma força psicológica maior que nos leva a crer que somos mais responsáveis nos casos em que vemos acontecer mais de perto.

10 Esta discrição intencional tem um caráter mentalista e de primeira pessoa.

por um agente sob alguma descrição... Eu penso, que o que o agente faz é conhecido para ele sob alguma descrição¹¹". Muitos então tem concordado com Davidson que existe uma estreita ligação entre uma ação e uma razão. Esta relação é responsável por explicar o motivo da ação acontecer. A Isto ele chama *racionalização*: "Quando a razão explica a ação por dar as razões do agente por ter feito algo¹²". Geralmente podendo ser obtida através da pergunta pela razão ou o porquê de tal ação.

A tentativa de Davidson é manter a estrutura de senso comum para explicar as ações. Sempre que algo acontece, perguntamos o *porquê* daquilo ter ocorrido. Na maior parte dos casos temos uma razão como resposta. O agente saberá, por introspecção, qual razão o levou a agir, apresentando assim uma justificativa para sua ação. Esta depende do olhar do agente sobre o que foi feito e confia na sua autoridade para explicar a ação realizada. Utilizando-se de um discurso mentalista de primeira pessoa. Deste modo: "O que quer que alguém faça por uma razão, portanto, pode ser caracterizada como:

1. Tendo algum tipo de pro atitude para ações de um certo tipo, e
2. Acreditando (ou sabendo, percebendo, notando, lembrando) que sua ação é daquele tipo¹³.

Pro atitude é uma atitude proposicional (crença-desejo) que nos move a uma ação, considerada por ele como sua causa. Para Davidson, tudo aquilo que é realizado tem uma crença ou desejo como seu ponto de partida. Posteriormente a tradição filosófica batiza este tipo de argumento como *modelo crença-desejo*. Esta versão do argumento se torna um pouco mais sofisticado e abrangente quando nos movemos no texto do filósofo. Ele assume que quando alguém faz algo intencionalmente podemos retornar

11 DAVIDSON, Donald. Action, reasons and causes. *In:Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 1980. p. 50.

12 *Ibid.*, p. 3.

13 *Ibid.*, p..3-4.

sempre a pro atitude (*crença-desejo*) que o levou a agir, fazendo deste par (*crença-desejo*) a *razão primária* da ação. Esta constitui a razão pela qual alguém agiu. Reformulando sua formação inicial do que é a *racionalização* para torná-la mais abrangente e com maior poder de explicação, ele a põe agora nos seguintes termos:

1. Para entender como uma razão de qualquer tipo racionaliza uma ação é necessário e suficiente que nos possamos entender, pelo menos em linhas gerais, como se constrói uma razão primária.
2. A razão primária de uma ação é sua causa¹⁴.

Neste ponto, podemos pensar que a explicação que o Davidson oferece é simplificador. Vamos a um exemplo do próprio autor. Eu mudo o interruptor de posição, ligo a luz, e ilumino a sala. Sem saber, eu também alerto um ladrão ao fato de que há alguém em casa. O que eu fiz? Temos aí quatro ações ou somente uma? Ele argumenta que temos somente uma ação, da qual temos quatro descrições. E minha razão primária para fazê-la é meu desejo de ligar a luz. Ao ligar a luz eu não tinha o desejo nem a crença de que alertaria o ladrão. Isto pode contar somente como um efeito colateral da minha ação de acender a luz. Para evitar esses problemas Davidson propõe mais um refinamento.

Condição necessária para razões primárias:

- C1. *R* é uma razão primária pela qual um agente realizou a ação *A* sobre a descrição *d* somente se *R* consiste de uma pro atitude do agente para a ação com certa propriedade, e uma crença do agente que *A*, sob a descrição *d*, tem aquela propriedade¹⁵.
- C2. Uma razão primária de uma ação é sua causa¹⁶.

14 *Ibid.*, p. 4.

15 *Ibid.*, p. 5

16 *Ibid.*, p. 12.

Para ele “Uma razão primária consiste de uma crença e uma atitude¹⁷”. Uma ligação direta e necessária entre razões e ações é posta a partir deste argumento. Conectando a primeira (razão) como causa direta da segunda (ação), no contexto de uma ação na qual há um propósito de sua realização e o agente está ciente daquilo que faz, ou seja, uma ação intencional. Para tal:

Davidson visa mostrar que quando essa relação entre razões e ações se verifica – isto é, quando a razão de facto explica a acção – essa explicação é uma forma de explicação causal. Isto quer dizer que as razões explicam as acções na medida em que são as suas causas, ou melhor, é precisamente porque a razão é a causa da acção que esta pode ser explicada explicitando aquela¹⁸.

Assim, Davidson acredita que o que distingue uma ação é o fato de poder ser descrita de um ponto de vista mentalista ou intencional, recorrendo a razão primária que a causou, reduzindo a ação a crenças e desejos. É o fato de ser causada por razões que distingue uma ação de outros eventos no mundo. Uma ação consistirá, então, numa descrição intencional de um evento. Possuindo também como traço marcante que “justificação e explicação de uma ação estão frequentemente de mãos dadas, com frequência indicamos a razão primária para uma ação por afirmar que, se verdadeira, deveria também verificar, sustentar ou suportar a crença ou atitude relevante do agente¹⁹”.

Há para ele uma força incrível em sua argumentação. Ela consegue manter a estrutura da psicologia de senso comum. Explica o que é uma ação, como ela acontece e demonstra que há uma relação de causação mental, na qual uma razão ou crença é o motor da ação. Deste modo, no contexto de uma ação intencional, a razão exerce uma determinação causal na ação. Ao mesmo tempo que serve de justificativa para a ação a partir

17 *Ibid.*, p. 6.

18 CADILHA, Susana. **A teoria da ação de Donald Davidson e o problema da causação mental**. 2015, p. 138.

19 Cf. DAVIDSON, 1980, p. 8.

do conceito de racionalização. A partir desta explicação da ação, Davidson acredita que é possível saber qual é a intenção da ação, que consiste em “saber a razão primária pela qual alguém agiu como agiu é saber a intenção com a qual a ação foi realizada²⁰”.

Porém, como mencionamos na introdução, “o conceito de ‘intenção’ tem várias nuances conceituais que não são simples ou fáceis de delinear. Uma delas, talvez a mais importante é sua relação com o futuro, agir intencionalmente e agir com uma certa intenção²¹”. É comumente pensado que em filosofia analítica o pensamento está desconectado com a vida. Para alguns autores, isto é verdadeiro, é como se eles estivessem analisando suas questões com um bisturi metafísico tão aperfeiçoado que somente alteraria, com precisão cirúrgica, aquilo à que o autor se propõe a trabalhar. Para outros, manter a dimensão da compreensão que temos no senso comum é fundamental. Pensar esta dimensão como parte integrante da estrutura de nossa existência. Nossa vida cotidiana e nosso entendimento comum dos acontecimentos é algo que devemos levar muito à sério.

É interessante perceber que dimensões tão importantes de nossas vidas cotidianas não se perdem na tradição analítica. No trabalho do Michael Bratman, mesmo que não haja uma reflexão mais profunda sobre o conceito de temporalidade, há o reconhecimento de que esta é uma dimensão inegável de nossa existência e que é de extrema importância para nós, agentes comuns. Ele propõe que façamos uma análise do conceito de intenção a partir das intenções direcionadas ao futuro. Quando pensamos neste aspecto, conseguimos perceber que a intenção é muito mais complexa do que o quadro estabelecido pelo modelo *crença-desejo*. Para o Bratman é essencial que possamos compreender a nos mesmos como agente planejadores²².

20 *Ibid.*, p. 7.

21 WILSON, George; SHPALL, Samuel. .Action. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/action/>>.

22 Cf. Michael E. **Intention, plans, and practical reason**. Cambridge: Harvard University Press, 1987, posição 73-85.

Esta ideia trás consigo que a ação direcionada ao futuro é uma ação planejada e portanto intencional. Intimamente conectada ao arco temporal futuro, mesmo que em alguns casos, as ações futuras tenham de ser iniciadas no presente e levar em consideração as possibilidades de realização das mesmas pelo agente que a executa. Forçando aquele que a planeja de ter coerência na possibilidade da realização daquilo que é pensado tanto quanto nos compromissos que tal ação irá requerer.

Para ele a “intenção é uma atitude prática distinta por seu papel no planejamento para o futuro, envolve desejo, mas mesmo um desejo predominante não é suficiente para a intenção, já que o desejo não precisa envolver um comprometimento com a ação²³. Neste sentido o Bratman propõe que nós como agentes planejadores “tipicamente configuramos planos que são na maior parte das vezes parciais e então os preenchemos com o que julgamos necessário com o passar do tempo.

Assim Bratman, procura oferecer uma visão alternativa ao *modelo crença-desejo*. Pensando o conceito de intenção no mesmo patamar da crença e do desejo. A intenção deixa de ser um elemento de relevância indireta no curso das ações para se tornar um elemento mais forte e direto no curso do que fazemos. Abaixo algumas características dos conceitos que ele utiliza:

Planos

A ideia central para Bratman é que nós somos agentes planejadores. Estamos o tempo todo pensando no futuro e realizando planos. Temos duas capacidades para tal:

- Agir com um propósito;
- conceber e executar planos.

23 SETIYA, Kieran. Intention. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/intention/>.

Os planos concernentes com o futuro tem duas bases gerais:

- Somos agentes racionais, usamos constantemente de deliberações. Deliberações requerem tempo. Se nossa ação requisitasse pouca deliberação, seríamos quase irracionais. Uma vez que decidimos o que fazer, não gastamos mais tempo reconsiderando. A não ser que as circunstâncias nós levem a tal. Mas no geral, uma vez que a atividade é considerada deliberada, procuramos meios para sua realização;
- A realização de atividades complexas que requerem coordenação com outras pessoas. É exatamente por que somos consistentes com nossas deliberações que podemos articular e realizar tarefas complexas. Atividades que demandam articulações com outras pessoas e com recursos finitos.

Como a nossa capacidade de planejar é falha. Os planos que temos são necessariamente parciais e mudam de acordo com as necessidades e com o passar do tempo. A incompletude dos planos é de fundamental importância, “isto cria a necessidade para um tipo de raciocínio característico dos agentes planejadores: toma como ponto de partida planos parciais e os preenche com especificações de meios apropriados, passos preliminares ou cursos de ações mais específicos²⁴”. *Pois em grande parte das ações há a necessidade de coordenação com outras pessoas e o manejo de recursos que são limitados.*

Intenções

Bratman, antes de anunciar sua concepção sobre o conceito de intenção, nos coloca em contato com aquilo que ele chama de: as quatro teses gerais sobre a intenção. Teses em que ele identifica a maior parte dos filósofos que

24 Cf. BRATMAN, Michael E. **Intention, plans, and practical reason**. Cambridge: Harvard University Press, 1987, posição 99.

trabalharam sobre o tema antes dele. Aqui incluí-se: Davidson, Anscombe e Goldman.

Quatro teses gerais sobre a intenção

- A prioridade metodológica da intenção na ação. Esta é a ideia de que o que torna verdadeira uma ação que foi realizada intencionalmente, ou com uma certa intenção, são os fatos sobre a relação daquela ação para o que o agente deseja e ou acredita.
- O modelo crença-desejo da intenção em ação: nos entendemos uma ação intencional, e uma ação feita com uma intenção, em termos do desejo e crença do agente, e ações que estão em uma relação apropriada com aquela crença-desejo. Deste modo, ações intencionais são aquelas que envolvem ou crenças ou desejos, entendidos de forma abrangente.
- A estratégia da extensão. A ideia aqui é que uma vez que nos tenhamos uma explicação adequada de agir intencionalmente e agir com uma certa intenção, nos podemos esperar ter disponíveis todos os principais materiais necessários para um tratamento satisfatório das intenções direcionadas ao futuro.
- A redução de intenções direcionadas ao futuro para crença-desejo apropriadas.

Bratman acredita que devemos rejeitar as quatro teses, e desse modo o modelo crença-desejo. O argumento principal vai na linha que estas teses criam uma simplificação do que significar agir com uma intenção. Uma “ação intencional é uma ação que é explicável, em um sentido apropriado, pelo apelo as razões do agente para tal ação. As razões que explicam ações intencionais são apropriados pares de crenças-desejos do agente²⁵”. Esta compreensão de ação intencional não parece ter uma relevância direta em

25 BRATMAN, Michael E. Davidson's theory of intention. *In*: DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 209.

relação aquilo que é efetivamente produzido. Por mais que se possa querer apelar a uma razão primária para continuar a explicar a ação intencional por estes meios. O que temos efetivamente é uma falta de compromisso com a ação e uma prioridade do vocabulário mentalista de primeira pessoa.

Ir ao teatro para assistir uma peça envolve um compromisso com esta atividade. Por mais que existam razões para ir ou o desejo de assistir a peça que está em cartaz. Não é isto que fará com que alguém vá ao teatro. Esta compreensão fica ainda mais em cheque quando pensamos como sugere Davidson que as razões as quais estamos nos referindo são as causas destas ações. Mas em nenhum momento há um compromisso com a ação desejada pelo par crença-desejo.

Para Bratman, este modelo se aplica muito melhor a agentes mais simples como cachorros e gatos. É como se o modelo crença-desejo representasse uma sinopse do processo inteiro de deliberação, a proposta dele é que devemos ver o filme todo.

No dia-a-dia nos formamos intenções direcionadas ao futuro como partes de planos. Os quais representam papéis característicos em coordenação com os outros e há um grande papel para o raciocínio prático quando pensamos desta forma. A elaboração de planos permite a influência da deliberação presente sobre o futuro, criando este futuro. “Intenções são, por assim dizer, os tijolos de construção de tais planos; e planos são intenções em larga escala²⁶”.

Quando falamos de intenções para fazer algo, frequentemente temos em mente intenções sobre o futuro. Estas intenções direcionadas ao futuro serão o caso paradigmático no texto do Bratman. Ter uma *Intenção* de algo é estar de algum modo *comprometido* com a realização deste algo. Mas não se deve entender esse comprometimento como um mero passo ou uma preliminar do que irá ser pretendido fazer. É somente com uma parte das condutas futuras que eu estou agora comprometido a realização. Então em que consiste o meu comprometimento com ações futuras?

26 BRATMAN, 1987, posição 205.

Intenções são estados mentais no mesmo nível de crenças e desejos. Nos identificamos três tipos de disposições associadas com a intenção. Elas são: controle de conduta – e não meramente um potencial influenciador de conduta – pro atitudes resistentes a reconsideração, tendo a característica da inércia; e representam papéis característicos como inputs (entrada) para o raciocínio prático e outras intenções²⁷.

Vamos a um exemplo: A **Intenção** de ir até a universidade nesta próxima sexta feira, para uma reunião do grupo de pesquisa. Ela está coordenada com a intenção de diversas outras pessoas. Para tal propósito, o autor do texto necessitou abdicar de horas de outras atividades para dar continuidade a este trabalho, assim como os demais participantes da reunião. As intenções voltadas ao futuro, fizeram o autor ler textos para produzir o seu próprio. Assim como faz parte deste plano maior, o comparecimento nesta sexta a universidade, a escolha do meio de transporte para chegar lá e a abstenção de possíveis excessos que potencialmente o impossibilitaria de estar presente. Vê-se desse modo como a intenção de obter o grau de doutor está **controlando a sua conduta** durante o processo destes 4 anos, tanto em um nível geral como em detalhes: Organização de estudos, levantamento bibliográfico, a compra de um computador para escrever a tese e a abstenção de atividades incompatíveis com este objetivo. Tudo isso se dá por que a intenção de ser doutor tem a característica que o Bratman chama de **inércia** e persistiu até o momento, e provavelmente irá persistir até a sua realização plena. E todas as medidas de dia-a-dia que tive que tomar: acordar mais cedo, estudar algumas horas todos os dias, e não assumir outros compromissos que demandem tempo de execução. Fazendo deste modo que seu **raciocínio prático** estará sempre em coordenação com sua **intenção**, refazendo e replanejando a trajetória até a obtenção do resultado final (**inércia**), o título de doutor em filosofia.

27 *Ibid.*, posição 450.

Conclusão

A perspectiva do Davidson é racionalista em filosofia da ação, uma vez que baseia toda a explicação da ação em termos de uma descrição de sua atividade intencional. É uma explicação em termos da inteligibilidade daquilo que é feito. Parece pressupor que todas as ações devem possuir esse componente racional e nunca se comportarem de outra forma, sendo que se não caírem sob esta descrição serão consideradas não intencionais. É interessante perceber que a posição do Davidson comporta ainda bastante da visão da psicologia popular, boa parte de nós, usuários comuns de uma mente, usamos o conceito de intenção sempre associado a ação no intuito de qualificar a nossa atividade como racional e responsiva a razões. Estas intenções teriam ainda a função de coordenar as nossas ações, assim governando e dirigindo nossa atividade consciente, o que se confunde posteriormente com a atividade intencional.

Por este motivo, se vê como Davidson atribui um papel positivo à causalção mental – se as razões são causas é porque ele acredita que a mente intervém no mundo. Precisamente porque para uma dada ação podem, em princípio, ser encontradas muitas explicações possíveis, é necessário saber qual é a que é de fato o caso. Racionalizar a ação é, portanto, descrevê-la de um ponto de vista mentalista, explicando-a através da atribuição de crenças e desejos a um agente.

Uma ação consistirá, então, numa descrição intencional de um evento. De fácil percepção é que o Davidson tem uma postura mentalista e consciente, sempre levando em conta que o agente pode ou deverá, se solicitado, exhibir explicações para a sua ação. Esta concepção está ligada fortemente a compreensão de Descartes de acesso privilegiado ao conteúdo de nossas mentes. Excluí-se assim, pelo que foi apresentado até aqui, ações que não tenham seu conteúdo explícito, uma razão associada. Aquelas que sabemos que podem ter sido levadas a realização por um motivo muitas vezes diferente daquele que foi dado como resposta a pergunta “por quê”? Além disso, o acesso privilegiado de primeira pessoa à la Descartes é duramente criticado em todo o século XIX e XX. O que sabemos sobre

nós mesmos é ainda uma questão que permanece em aberto para a maior parte dos seres humanos.

Muitos ainda confundem a postura de Davidson de apresentar razões com a de apresentar justificações. É perfeitamente possível apresentar as razões que explicam porque é que alguém faz algo, o que não significa que a sua ação seja justificável. Por mais que alguém possa descrever toda uma cadeia de razões para justificar uma ação, isso não torna a ação realizada justificável. O ponto aqui não é uma forma de avaliação da ação, de nenhuma maneira, muito menos uma qualificação da mesma. A racionalização proposta aqui não é uma questão de justificação mas de tornar inteligível um ato ou ação. A sua inteligibilidade é que está em jogo para Davidson. A questão primordial para ele é dizer o que é uma ação e como ela pode ser explicada. E ele responde a estas questões. Ações são eventos que podem ser descritos por uma linguagem intencional. E a ligação da ação com a intenção num discurso mentalista é a forma como ele explica como uma ação ocorre. Há dificuldades para tal raciocínio, como apresentamos brevemente acima. Não levar em consideração as inúmeras possibilidades de não sabermos o por quê de estarmos realizando uma ação é usar uma navalha muito afiada para explicar uma questão tão diversa e complexa.

A compreensão da intenção de Bratman como um processo e não mais como uma determinação é uma forma muito mais ampla de ver a questão. Não nos prende ao imediatismo da causação mental, que é uma simplificação de um processo bem mais complexo. Valoriza a nossa dimensão de agentes planejadores. Inseridos dentro de uma comunidade, avaliando, reavaliando e coordenando constantemente nossas atividades e intenções com as dos outros. Voltados a uma perspectiva muito mais próxima a razão prática do que a autoridade de primeira pessoa. Necessitando de coerência interna e externa, já que estamos constantemente envolvidos em projetos comuns a outras pessoas. Nós parece uma forma mais interessante de avaliação do que é uma ação intencional, já que leva e consideração uma série de atividades cotidianas que não podem ser dispensadas. A ideia central é compreender a mente e a ação em termos de intenções. E que esta

compreensão popular da mente está estreitamente ligada a noção de planos e planejamento, como propõe Bratman.

Deste modo, parece que ganhamos um vasto campo de análise quando percebemos a intenção de uma maneira mais abrangente. Não mais subordinada a crença-desejo, mas no mesmo patamar. Possuindo características próprias e ligadas diretamente ao raciocínio prático.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

NSCOMBE, G. E. M. **Intention**. Second edition. Oxford: Blackwell, 1063.

BRATMAN, Michael E. . **Intention, plans, and practical reason**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____. Davidson's theory of intention. *In*: DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. Oxford: Oxford University Press, 1980. Reprinted with an added appendix in *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore and Brian McLaughlin. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

CADILHA, Susana. *A teoria da ação de Donald Davidson e o problema da causalção mental*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9973.pdf>
Acesso em: 20/11/2015

DAVIDSON, Donald. **Essays on actions and events**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

LECLERC, André. Questões fundamentais de teoria da ação. *In*: TORRES, João Carlos (org.): **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

SETIYA, Kieran. Intention. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/intention/>.

WILSON, George; SHPALL, Samuel. .Action. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/action/>>

Mário Bunge e sua epistemologia do século XX

Maria das Dores Andrade de Barros¹
Karl-Heinz Efkens²

Introdução

Ao refletir sobre as origens da preocupação a respeito das teorias que embasam as ciências, o pesquisador se depara com uma questão que vem do berço da própria Filosofia Ocidental. Antes dos escritos de Platão e Aristóteles, tudo que a filosofia podia fazer no campo epistemológico se reduzia a reflexões sobre questões cosmológicas, com pouco impacto sobre a concepção própria do conhecimento. Assim, podemos tomar a teoria Platônica do “Mundo das ideias” como primeira referência escrita da discussão que desenvolve o trabalho teórico de investigação sobre o mundo e a sua estruturação ontológica e epistêmica. Nesse conjunto filosófico, Platão desconsidera as interações físicas do filósofo com o mundo, tendo como princípio basilar a racionalidade para instrumentalizar uma teoria metódica. No caso de seu mais famoso discípulo, Aristóteles, o princípio parece inicialmente oposto, seria com base no mundo sensível que o

-
- 1 Estudante de Mestrado da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: poetisadeolinda@gmail.com
 - 2 Professor pesquisador do curso de filosofia e do Programa de Mestrado e Doutorado em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco. Coordenador do projeto de pesquisa “Normas, máximas e ação”, financiado pela UNICAP. Doutor em filosofia pela PUCRS. E-mail: khefken@hotmail.com

pensador entraria em contato com as respostas para suas questões epistemológicas. Porém, em seu tratado *Metafísico*, Aristóteles diferencia o acidentada essência, o acidente pode ser tocado pelos sentidos, enquanto que a essência não, portanto, o pensamento Aristotélico ainda pode ser ligado ao Platônico fazendo-os fundadores da epistemologia ocidental. Suas contribuições foram e ainda são fundamentais para o estudo e compreensão dessa disciplina filosófica.

Durante a expansão Cristã sobre o mundo, os teóricos da Igreja Romana desenvolvem uma teoria epistemológica, a qual conta fortemente com o conceito de revelação como princípio do conhecimento. Séculos depois, em oposição aos filósofos medievais, os humanistas sentam base para uma nova concepção de produção do saber. Com a crise instaurada pela desestabilização do sistema feudal vigente, surgem reformulações nas esferas religiosa, política e social, que contribuirão para a formulação de novos paradigmas e suas possibilidades de compreender e explicar o mundo e a própria ciência. A modernidade, com seu modo próprio de conhecer o mundo, é fruto de um conjunto de fatores arrolados nas narrativas anteriores, nas quais a ciência moderna se fundamenta para garantir ao homem seu direito sobre o mundo.

Aos poucos, o projeto da modernidade se desenvolve e consegue solidificar um modo singular de fazer ciência, é a experiência que possibilita uma interação mais direta com os fenômenos naturais, fundando, assim, a ciência moderna. Com o uso da razão instrumental/experiência, o homem passa a desenvolver novas formas de pensar, de modo sistemático e direcionado, objetivando a construção de um conhecimento puramente científico dos fenômenos. O conhecimento anteriormente adquirido pela filosofia, continua exercendo seu papel nessa nova ordem científica, mas o método científico assume papel central na investigação e faz frente aos excessos da imaginação e da linguagem, ações humanas que facilmente perturbam a busca pelo conhecimento. Duas foram as correntes epistemológicas que se desenvolveram no século XVII: o racionalismo aperfeiçoado por Descartes e o empirismo de Bacon e Locke. O empirismo prevalecerá sobre o racionalismo nas ciências modernas, porque o período convoca seus estudiosos

para libertar-se da metafísica. Com isso as ciências da natureza se expandirão se desenvolvem a partir da descoberta de leis naturais que regem os fenômenos.

No século XIX, as duas grandes revoluções (francesa, inglesa) ocorridas na metade do século anterior, afetaram e redimensionaram a questão do conhecimento, fazendo surgir as ciências humanas, utilizando-se de metodologias para a construção do novo corpus de conhecimento: o positivismo racionalista e o materialismo histórico-dialético. Mas tensões e conflitos no fim do século XIX e início do XX irão favorecer uma retomada de projetos racionalistas, empiristas, entre outros.

Ao entrarmos no seio da questão deste artigo, que é pensar a epistemologia no século XX, em especial de Mário Bunge, tentaremos desenvolver uma reflexão sobre nossos próprios paradigmas de cientistas da linguagem no início do século XXI, pois não podemos e não devemos ignorar a construção de séculos de conhecimento e suas retomadas críticas, de tempo em tempo.

O século XX e a ciência

Se as tensões, guerras e conflitos não armados do início do século XX foram motivo de desestabilização do ser humano, também foram mola propulsora para a Ciência. Robsbawm (2014) afirma que o mundo teve grandes mudanças e descobertas científicas, assim como um refinamento nos métodos de pesquisa e uma maior circulação de pensamentos e teorias, sobretudo com a evolução proporcionada pelas descobertas do século XX. Na Europa as diferenças étnicas, nacionais ou individuais, colocaram abaixo a ilusão da racionalidade humana. Esses mesmos conflitos desafiaram os cientistas a buscar outras formas de conceber o mundo e de produzir nele. Quando a bomba atômica foi lançada, os vencedores da 2ª guerra já estavam definidos, mostrando que havia uma falência ética dos dois lados do

conflito, ainda assim, o desenvolvimento gerado pela busca da supremacia política e a militar representou um avanço extraordinário nos meios científicos.

O conflito armado chega ao fim, porém o ideológico apenas começa, gerando uma corrida espacial no âmbito do técnico-científico e um acirramento ideológico no domínio político (capitalismo X socialismo/comunismo). A primeira gerou grandes transformações nos meios de comunicação e transporte, diminuindo as distâncias no mundo; a segunda, à primeira vista, foi considerada ser responsável por atrasos e intolerâncias. Porém, num olhar mais crítico, pode-se ver que proporcionou um equilíbrio de forças que distribuiu, mesmo que de forma irregular, as novas descobertas no planeta.

Para Bunge, esse processo plural de desenvolvimento, científico/filosófico evidencia a impossibilidade de uma previsão dos avanços da ciência, antes de sua própria concepção. Ele não afirma que os cientistas ignoram o que fazem, mas que ignoram até onde serão capazes de ir:

Nós não sabemos e não poderemos saber como será a ciência e a tecnologia no novo século. Nós não podemos saber, porque a invenção radical é tão imprevisível quanto o acidente e porque a espontaneidade não é programável. No entanto, se observamos as tendências recentes, podemos prever que a ciência e a tecnologia continuarão a avançar (BUNGE, 2002, p. 06)³.

Na segunda metade do século passado, os avanços tecnológicos produziram uma verdadeira revolução no cotidiano, principalmente nos meios acadêmicos, já que possibilitaram aos cientistas se comunicarem e formarem parcerias viabilizando pesquisas antes inimagináveis, como, por

3 “No sabemos ni podemos saber como sera la ciencia y la técnica em el nuevo siglo. No podemos saberlo porque la invención radical es tan impredecible como el accidente y porque la espontaneidad no es programable. Sin embargo, si extrapolamos las tendencias recientes podemos prever que la ciencia y la técnica seguirán avanzando” (BUNGE, 2002, p. 6, tradução nossa).

exemplo, a leitura de textos antigos, ao mesmo tempo, em várias partes do mundo, disponibilizados pelos recursos desenvolvidos pelas ciências da informação, conseqüentemente possibilitando os avanços que Bunge comenta no texto a cima.

Mário Bunge no contexto do século XX e as tendências metodológicas adotadas

Mário Bunge nasceu em Bueno Aires, Argentina, em 1919. Formou-se na Universidade de La Plata e doutorou-se em Ciências físicas e matemáticas em 1952. Foi professor de física e filosofia (La Plata e Buenos Aires). Por conta da Guerra Fria, os Estados Unidos promoveram golpes militares por toda a America Latina. Com esse fato consumado, a maioria dos cientistas e pensadores dos países afetados, foram obrigados a residirem em outros países. Bunge lecionou de 1963 a 1966 no México, Estados Unidos, Alemanha e, por último, estabelece-se no Canadá, em 1966, onde tem ensinado Lógica e Metafísica até a atualidade. No período entre o nascimento e os estudos científicos de Bunge, a filosofia assumiu três tendências: o neopositivismo, o estruturalismo e a fenomenologia.

O neopositivismo foi um movimento em busca de "aprofundar os fundamentos teóricos estabelecidos" (CARVALHO, 2000, p. 28). Os principais neopositivistas se agruparam no Circulo de Viena. Eram também chamados de empiristas lógicos, cujo principal foco era a luta contra a metafísica. Segundo Carvalho (2000, p. 28),

dois aspectos são importantes para a compreensão do neopositivismo: a) trata-se de uma concepção empirista e positivista, isto é, só existe conhecimento legítimo baseado numa experiência empírica; b) pela aplicação do método da análise lógica ao material empírico, busca – se o ideal da ciência unificada.

Produziram uma linguagem própria, a da ciência, que, para eles era a única capaz de exprimir, de forma universal, o que a experiência nos oferece. E agregar os sujeitos pertencentes a essa linha de conhecimento à visão do que seria ciência.

O estruturalismo, ligado às ciências humanas, teve como base o campo da linguística, formulado por Ferdinand de Saussure, no início do século XX, na segunda metade do século, Lévi-Strauss pensa uma metodologia antropológica nas bases Saussurianas e é seguido por diferentes teóricos nas várias ciências humanas. Para Carvalho (2000, p. 31), "o método estruturalista pretende alcançar leis universais que expliquem o modo de funcionamento dos fenômenos humanos". Ao desvendar estruturas capazes de explicar como se movem os fenômenos humanos, os cientistas lançam as bases de uma ciência que possa explicar os comportamentos do homem.

No caso da fenomenologia, na metade do século XIX, segundo Boris (2011, p. 194), Brentano "criou um sistema filosófico que era uma síntese do aristotelismo, do cartesianismo e do empirismo inglês. Este sistema foi modificado de diferentes formas, muitas vezes altamente originais". No início do XX, o discípulo de Brentano, Edmund Husserl, organiza os princípios dessa epistemologia.

É nessa profusão de tendências que Mário Bunge produz, na segunda metade do século XX, seus trabalhos epistemológicos. Escreveu quarenta livros e mais de quatrocentos e cinquenta artigos científicos que lhe renderam inúmeros títulos e prêmios.

Produção científica de Mário Bunge

Para Bunge (2002), a crise que a filosofia enfrenta é consequência do método escolarizado que as universidades têm adotado há algum tempo. Pois, essa forma de fazer filosofia já não mais inspira as ciências:

Diz-se, e com razão, que a filosofia está em crise. Nenhuma escola filosófica permanece intocada, há escassez de novas ideias e sistemas filosóficos profundos, ainda mais de ideias

filosóficas. Filosofias ensinadas nas universidades são escolarizadas e deixaram de inspirar a ciência. Apesar disso, a ciência e a tecnologia seguem avançando rapidamente (BUNGE, 2002, p. 10, tradução nossa).⁴

Assim, ele considera que a filosofia se encontra em atraso em comparação com a ciência e a tecnologia, que têm mudado, de forma radical. Seria essa forma de fazer filosofia que a tornou superficial, em busca de "evitar os principais problemas da filosofia tradicional e ignorar as novas questões levantadas pela ciência, tecnologia e sociedade" (BUNGE, 2002, P. 10). Os teóricos antianalíticos teriam trocado a investigação filosófica por uma retórica dogmática.

Se a crise filosófica é clara para ele, a expansão científica é notória. Para Bunge, a ciência é uma forma de reflexão e ação, produzida por meio de uma distinção entre trabalho, investigação e seu produto final, o conhecimento. Nesse contexto, epistemologia e semântica estão intimamente ligadas:

A Semântica é a teoria do significado, da verdade e de conceitos relacionados. A gnosiologia, ou teoria do conhecimento, ocupa-se do conhecimento feito, assim como do ato de conhecer ou do processo de averiguar ou investigar. Ambos os ramos da filosofia estão intimamente relacionados entre si, porque todo o conjunto de conhecimento se formula como uma proposição, que, por sua vez, pode se enunciar em muitas linguagens naturais e artificiais (BUNGE, 2002, p. 10, tradução nossa)⁵.

4 "Se dice, y con razón, que la filosofía está en crisis. No queda escuela filosófica en pie, escasean las nuevas ideas filosóficas profundas y aún más los sistemas de ideas filosóficas. Las filosofías que se enseñan en las universidades están escolastizadas y han dejado de inspirar a las ciencias. Mientras tanto, las ciencias y las técnicas siguen avanzando vertiginosamente" (BUNGE, 2002, p. 10).

5 "La semántica es la teoría del significado, la verdad y conceptos afines. La gnoseología, o teoría del conocimiento, se ocupa del conocimiento hecho, así como del acto de conocer o del proceso de averiguar o investigar. Ambas ramas de la filosofía están estrechamente relacionadas entre sí, porque todo trozo de conocimiento se formula como una proposición, la cual a su vez se puede enunciar en alguna de las numerosas lenguas naturales y artificiales" (BUNGE, 2002, p. 10).

O descompasso entre a ciência e a filosofia demonstra que é necessário pensar, cada uma delas, sobre si mesma, assim como o cientista se colocar criticamente diante de si mesmo e de seu trabalho, reconhecendo, assim, a importância da epistemologia no cotidiano de cada cientista, Segundo Präss (2008, p. 54), são características da ciência reconhecida a falibilidade e a autossuficiência.

Quanto a ser falível, ele se refere à característica de que os conhecimentos podem complementar-se ou sobrepor-se. Seria o fato de compreender que uma dada resposta em um dado momento responde a um problema científico; pode, porém, em outro momento, não mais ser satisfatório, necessitando de conhecimentos complementares, ou substituíveis. No caso de não ser autossuficiente, a ciência necessita da filosofia para pensar sobre si mesma. Ela, de vez em quando, deve sacudir o mundo científico para impedir que a ciência se torne dogmática.

Outra característica importante é que a ciência é factual. Para Bunge,

o conhecimento científico é factual: parte dos fatos, os respeita, até certo ponto, e sempre retorna a eles. A Ciência tenta descrever os fatos como eles são, independentemente do seu valor emocional ou comercial: a ciência não poetiza os fatos, embora suas façanhas são uma fonte de poesia e de negócios. Em todos os campos a ciência começa por estabelecer os fatos; isso requer curiosidade impessoal, desconfiança quanto à opinião prevalecente, e sensibilidade em relação à novidade.⁶ (2002, p. 09 – tradução nossa).

De onde podem partir os problemas de pesquisa? Dos fatos! Através do conhecimento ordinário e científico, os cientistas procuram aprofundar os

6 “El conocimiento científico esfático: parte de los hechos, los respeta hasta cierto punto, y siempre vuelve a ellos. La ciencia intenta describir los hechos tal como son, independientemente de su valor emocional o comercial: la ciencia no poetiza los hechos ni los vende, si bien sus hazañas son una fuente de poesía y de negocios. En todos los campos, la ciencia comienza estableciendo los hechos; esto requiere curiosidad impersonal, desconfianza por la opinión prevaleciente, y sensibilidad a la novedad” (BUNGE, 2002, p. 09).

problemas, e geram as perguntas que são feitas a partir do domínio da ciência e elaborarão um conhecimento de natureza especial, com os próprios métodos de valorização, distante do senso comum (BUNGE, 1989, p. 54).

Para Bunge, o método científico é característico da ciência pura e aplicada. Ele pretende:

1. Enunciar perguntas – fecundas;
2. Arbitrar conjecturas, fundamentadas e refutáveis;
3. Derivar consequências lógicas;
4. Arbitrar técnicas para submeter às conjecturas e refutar;
5. Submeter à refutação para comprovar sua relevância e credibilidade;
6. Levar a cabo a refutação e interpretar seus resultados;
7. Estimular o alcance de verdade das conjecturas e a fidelidade das técnicas;
8. Determinar os domínios nos quais valem as conjecturas e as técnicas e formular os novos problemas originados pela investigação (PRÄSS, 2008, p. 55).

Bunge divide a ciência em formal, fática e pseudociência. A formal/lógica ou matemática, para ele, é a ideal, recorre a postulados, definições, regras de formação das expressões dotadas de significado e regra dedutiva para esse propósito. A fática é cultural ou natural, material, precisa da observação e do experimento. A pseudociência se caracteriza por invocantes imateriais ou sobrenaturais inacessíveis ao exame empírico, como força vital, alma imaterial, criação divina, memória coletiva, necessidade histórica.

Para dividi-la dessa forma, Bunge levaria em conta: o objeto de pesquisa de cada uma; a diferença de espécie de enunciados; o método pelo qual os enunciados são tratados; no caso da pseudociência leva em conta ainda o caráter dogmático específico.

Considerações finais

Bunge, como filósofo cientista, procura pôr em prática suas pressuposições sobre a ciência e sobre a epistemologia, considerando a importância dos estudos interno e externo da ciência, da autocrítica do conhecimento. Segundo Präss (2008, p. 60), a epistemologia de Bunge seria “uma das mais completas”, pois, ele é “defensor ardoroso do método científico”. Ele tem a capacidade de retomar as questões de referência do conhecimento científico e filosófico, que se preocupam com a falta de significação da contemporaneidade. Assim, retoma as questões filosóficas fundadoras e desenvolve o método científico cada vez melhor.

Ao valorizar o método científico, que trabalha com perguntas fecundas, a ciência procura fundamentar respostas com conjecturas fundamentadas e refutáveis, das quais derivam consequências lógicas que, por sua vez, são submetidas à refutação para comprovar sua relevância e credibilidade, o que possibilitaria aos cientistas a produção de um conhecimento relevante para a humanidade.

Da mesma forma, Bunge acredita que é tarefa da filosofia, no contexto da investigação científica, retomar a sua pergunta fundamental: o que é isto? Ao voltar-se, assim, às questões fundamentais, à procura por respostas fundamentadas e passadas pelo crivo da refutação e comprovação de hipóteses, seria reconduzida ao lugar do qual partiu.

O processo de escolarização do ensino da Filosofia, assim argumenta Bunge, substituiu a questão "o que é isto?" pela questão "quem é este?", o que provocou um perigoso deslocamento das problemáticas filosófica e científica. A segunda questão afasta dos problemas reais do mundo e responde apenas ao processo historiográfico inoportuno para a filosofia. É importante observarmos que a primeira questão não descarta a segunda, ela a possibilita.

Ficaria também superado o legado de Wittgenstein de reduzir, de certa forma, a filosofia a jogos de linguagens para ocupar-se de novas proposições que se adéquam ao mundo em seu movimento natural de produção de

problemas e respostas criativas, que, em dado momento, são referenciadas e posteriormente refutadas para a observação de sua validade, num contínuo pensar, produzir, refutar, repensar e reproduzir o mundo, o ser humano.

Bunge nos oferece caminhos a seguir em vez de respostas prontas proporcionadas por pensadores de referência. É claro que não podemos e não devemos ignorar o conhecimento já produzido, pois fornece uma base inestimável para a pesquisa científica.

A epistemologia de Mário Bunge propõe um retorno ao pensar filosófico e ao reconhecimento do seu papel na compreensão e construção do mundo. Ao lhe conferir as devidas proporções e ao garantir que as premissas históricas sejam compartilhadas, abrem-se possibilidades para a elaboração de respostas criativas para os problemas da atualidade, afinal, o tempo é outro, e mesmo que os problemas sejam os mesmos, as respostas precisam mudar.

Referências

- BUNGE, Mario. **La ciencia: su método y su filosofía**. 01, 26. Disponível em: <http://users.dcc.uchile.cl/~cgutierrez/cursos/INV/bunge_ciencia.pdf>. Acesso em: 22/06/2015
- _____. **Ser, saber, hacer**. Chicago: Editorial Paidós Mexicana, 2002.
- BORIS, Georges Daniel Janja Bloc. A pouco conhecida contribuição de brentano para as psicoterapias humanistas. **Revista da Abordagem Gestáltica**, vol. XVII, n. 2, p. 193-197, jul-dez, 2011.
- CARVALHO, Alex et al. **O que é metodologia científica: aprendendo metodologia Científica**. São Paulo: O Nome da Rosa, 2000, p. 11-69.
- PRÄSS, Alberto Ricardo. **Epistemologias do século XX**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul Instituto de Física Mestrado Acadêmico em Ensino de Física. 2008.
- ROBSBAWM, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914 a 1991**. Trad. de M. Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

O conceito de liberdade e razão em Kant

Mariana Frutuoso Araújo¹

Introdução

Kant em suas críticas desenvolveu uma investigação da razão, motivado a princípio por compreender as condições subjetivas de possibilidade do conhecimento. Em consequência disso, observa que além da dimensão especulativa para conhecer, há na razão a dimensão prática, cuja dimensão última, constitui a base da teoria moral kantiana. Diferenciando-se apenas em suas atividades ora teórica, ora prática, Kant afirma que a razão possui um mesmo fundamento para suas atividades, consiste em ser pura. Que implicação tem essa condição para se admitir a liberdade? Como entender um uso teórico e outro prático da razão em sua unidade?

Nosso trabalho constitui parte fundamental de uma pesquisa de dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – PPGFIL, que busca investigar a ideia de liberdade, sua possibilidade e relação com a condição humana. Para tanto, tomamos por base os argumentos empreendidos por Kant em seu sistema crítico filosófico no qual demonstra a estrita relação entre razão e liberdade tanto no processo de conhecimento quanto no fundamento do agir humano. Assim, percebemos que o conceito de liberdade é de extrema importância para a

1 Mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPGFIL, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB; marianafaraujo90@gmail.com

filosofia de Kant que se propôs a examinar a razão a partir de si mesma, sem o qual não seria possível a teoria moral.

Deste modo, tratamos inicialmente da atividade da razão especulativa com base na *Crítica da Razão Pura* a qual busca explicar a totalidade das coisas e dos fenômenos. É, pois, num contexto epistemológico que primeiro entendemos a questão da liberdade, para em seguida, compreender sua dimensão prática e as implicações que constituem a unidade da razão. A fim de sistematizar a passagem da investigação kantiana de um âmbito teórico para o prático tendo por base a noção de liberdade.

A primeira concepção de liberdade é epistemológica

Kant observa inicialmente, na primeira de sua obra crítica, a *Crítica da Razão Pura* (1781/1787), que a razão por seu curso natural no processo do conhecimento, pretende atingir o conhecimento incondicionado entendido como fundamento de todo o conhecimento condicionado dado na realidade. A razão pensa a totalidade das coisas e das condições, isto é, a síntese objetiva dos fenômenos. Há, pois, um interesse natural da razão especulativa por conhecimentos suprassensíveis. Nesse processo, a razão produz dialeticamente ideias transcendentais, dentre estas, encontra-se a gênese da ideia de liberdade no sistema filosófico kantiano.

Em vista disso, Kant denomina *liberdade transcendental*, pressuposta por um conflito antinômico no âmbito da cosmologia racional, porque é a partir do conceito de mundo que se dá o conjunto de todos os fenômenos, no qual discute a possibilidade de uma causalidade livre, em oposição à causalidade natural. Nesse sentido, a liberdade é concebida como “[...] a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto’ ao tempo” (KrV, 2001, B 561). Essa ideia de liberdade consiste numa asserção desprovida de realidade empírica, mas um postulado lógico-argumentativo necessário da razão, a fim de responder a origem de toda a série da cadeia causal no mundo (cf. FAGHERAZZI, 2006, p. 45).

Ao observar essa relação da razão pela busca, pelo pensar a liberdade como uma de suas ideias, Kant é levado a desenvolver argumentos que admitam a possibilidade da liberdade transcendental, mesmo que num espaço conceitual restrito, isto é, sem possibilidade de realidade. Na concepção de nosso autor, todo o conhecimento que nos é possível, isto é, os fenômenos, só nos são possíveis porque se adaptam às nossas condições subjetivas de conhecimento, tal foi o seu empreendimento na *KrV*². Desse modo, Kant entende que os fenômenos, objetos dos sentidos, possui como sua causa uma faculdade inteligível,

Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: como inteligível, quanto à sua ação, considerada ade uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito (*KrV*, 2001, B 566).

A via do Idealismo Transcendental proposta por Kant distingue os objetos do conhecimento entre fenômeno e coisa, não obstante sendo o mesmo objeto. Os objetos enquanto dados da percepção, Kant denomina fenômeno, estes mesmos objetos enquanto dados da ideia transcendental, denomina coisa em si. Entretanto, classifica-os como objeto desconhecido, uma vez que, a realidade *numênica*, das coisas em si, escapa à relação de causa e efeito do domínio da natureza, porém, é condição para o fenômeno.

2 KANT, Emmanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5, ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura] (A: IV 1-252, B: III 1-552).

Contudo, se tudo o que conhecemos é de natureza fenomênica, este aspecto *numênico* enquanto condição de possibilidade de conhecimento constitui a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. E dessa forma, só nos é dado no pensamento, no entanto, não deve ser considerado impossível.

Ao defender as perspectivas causais em *numênica* e fenomênica, Kant entende o fenômeno como o efeito produzido em consequência da causa inteligível do homem. Entende-se assim, que a razão atua “como a causa inteligível de um efeito sensível” (MALLMANN, 2007, p. 121). A distinção entre fenômeno e coisa em si, é de extrema importância para salvaguardar o espaço da liberdade, caso contrário, o mecanismo de determinação natural valeria decisivamente para todas as coisas, comprometendo assim, a ideia de espontaneidade, característica peculiar da liberdade.

Como causalidade espontânea, a liberdade na primeira crítica é discutida no contexto epistemológico, com relação ao anseio da razão de tentar conhecer o mundo como totalidade. No contexto prático, esta causalidade espontânea compõe a estrutura da razão de modo a determinar uma vontade autônoma no sujeito, capaz de produzir para si próprio suas leis. Assim, Kant pressupõe pois, em primeira instância, a condição de possibilidade de uma causalidade cosmológica livre, por conseguinte, de atos e decisões espontâneos.

Observando a colocação da liberdade na *KrV* como uma ideia transcendental, e posteriormente, a liberdade como fundamento da razão prática, parece-nos que o conceito prático de liberdade funda-se com base na primeira noção de liberdade, a liberdade transcendental. Podemos observar que na proposição da tese, não há ali implícita apenas a necessidade de um primeiro motor, mas também a existência de causas livres no mundo em geral.

Com base nisso, tentemos ver se é possível fazer uma leitura do sistema crítico kantiano admitindo que a discussão da liberdade transcendental como causalidade espontânea no início do mundo, constitui a mesma espontaneidade da vontade autônoma do sujeito como fundamento para seu agir. Noutros termos, significa que a discussão da possibilidade da

liberdade como causalidade espontânea no mundo, implica não somente a possibilidade da liberdade no início do mundo (cosmologia racional), mas também no mundo, ou seja, no sujeito em sua vida prática.

Não limitado ao determinismo, o homem pode encontrar em si mesmo a capacidade de uma nova série causal espontânea, à vista disso, o filósofo quer dizer que os efeitos no mundo somente remetem à sua causa ou por leis da natureza, ou por leis da liberdade, sendo, não obstante, leis distintas. Reforçamos nossa ideia de encontrar aí também uma liberdade humana com um trecho da observação de Kant à tese, “[...] é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade” (2001, B 478).

Para tanto, nos apoiaremos nas interpretações de Rohden (1981) e Allison (1992), no tocante a proposições de Kant acerca da relação entre liberdade e razão que nos possibilitem compreender com base na concepção de que é o conceito de liberdade que está presente como fundamento de interesses teóricos e práticos da razão. Desse modo, entendemos que a inovação de Kant com a discussão da problemática da liberdade é discutida em termos propriamente humanos, de modo que enaltece a condição inteligível não separada da condição fenomênica. Pois se ao contrário fosse, não seria possível a liberdade, uma vez que Kant entende liberdade como o poder de optar por imperativos da razão como máximas para o agir, portanto, o problema da liberdade em Kant situa-se todavia entre liberdade e determinismo.

A ideia de liberdade transcendental como causalidade espontânea, implica consequências diretas para a liberdade prática, no sentido de que, Kant observa capacidade espontânea nos seres racionais, pelo poder de ser ele próprio por meio da razão, causa inteligível de suas ações. Podemos, pois inferir que a liberdade compõe na mesma medida de uma noção cosmológica, uma noção antropológica. Ambas as concepções compõem partes de um mesmo sistema crítico interligadas pela razão, no qual o conceito de liberdade é essencialmente importante na *KrV*, como nas obras subsequentes, sendo possível por meio deste, a relação entre razão teórica e prática.

Assim corrobora Leite, “A liberdade é, pois, um conceito que se torna a *pedra angular* de todo o edifício do sistema kantiano, na medida em que sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática” (2013, p. 79). Posto isto, se se pressupõe uma hierarquia entre as ideias da razão, a liberdade é a única fundamentalmente presente no horizonte da razão especulativa e prática, a qual se sabe *a priori*.

A liberdade não foi importante para Kant só na teoria moral, mas em toda construção do seu sistema filosófico voltado para uma crítica da razão, no sentido de que “[...] somos conscientes de nós mesmos não só como sujeitos epistêmicos, possuidores de representações; também somos conscientes de nós mesmos como agentes capazes de resistir às inclinações e de eleger entre cursos de ação alternativos” (ALLISON *apud* MEDEIROS, 2007, p. 113). Na concepção de Allison, as ideias de liberdade transcendental e prática, vinculam-se pela espontaneidade, isto é, a causalidade espontânea inerente da liberdade transcendental, implica, por conseguinte, à espontaneidade da capacidade do poder humano de escolha.

A causalidade por liberdade independente da causalidade por leis da natureza torna-se uma espécie de modelo para a liberdade prática que regula o agir independente de inclinações sensíveis, ambas parecem basear-se na ideia de uma espontaneidade absoluta. Uma espontaneidade que provém da razão capaz de “uma ordem própria segundo ideias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda não ocorreram” (KrV, 2001, B 576). Cujas espontaneidade caracteriza o caráter inteligível de sujeitos conscientes da causalidade de suas ações. Neste sentido, observamos nos argumentos de Kant,

[...] a supres-são (sic) da liberdade transcendental anulária simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, devido acontecer e, portanto, a sua causa no fenômeno não era, pois, tão determinante a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo

determinado na ordem do tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar completamente por si mesmo uma série de acontecimentos (KrV, 2001, B 562).

Se pensarmos, pois, de modo valorativo, no domínio da razão especulativa, onde a razão desenvolve um percurso pretendendo conhecer além da experiência possível, a liberdade resume-se a uma simples ideia da razão. Um problema que permanece no âmbito transcendental, em que a única coisa que resta a Kant fazer, é tentar proposicionalmente, pensar a causalidade por liberdade coexistente com a causalidade natural para explicar os fenômenos. Todavia, pressupondo aquela, mesmo que não se possa provar sua realidade, na mesma medida não se pode negá-la. As ideias existem na nossa razão como consequência ou resultado de uma necessidade lógica da razão. Ao fazer isso, Kant cria bases para o problema da possibilidade da liberdade humana.

A ideia de liberdade, enquanto uma ideia transcendental da razão refere-se ao incondicionado que para nós não constitui conhecimento. Diz-se pois, que este conceito possui valor regulativo, uma vez que, direcionado para a prática, dirige nosso entendimento não para um objeto, mas para um objetivo. Isto é, além de orientar o conhecimento no regresso empírico de causas, do condicionado ao incondicionado, constitui, por conseguinte, os postulados da razão prática, ou lei moral.

O Idealismo Transcendental tornou positiva a viabilidade da possibilidade das causalidades por liberdade e leis naturais, mediante distinção entre *númeno* e fenômeno. Sendo assim, a espontaneidade a qual exerce a liberdade transcendental que pressupõe iniciar por si mesma atividade, sem que seja necessária uma causa antecedente que a determine, constitui uma tese válida da antinomia, ao consistir em uma necessidade da razão em querer compreender a síntese inteligível da série dos fenômenos do mundo. “[...] Uma causalidade incondicionada, entretanto, mesmo que só enquanto princípio regulativo da razão teórica especulativa, se faz necessária, para que a razão seja satisfeita na sua tendência incondicional” (PERIN, 2001, p. 23).

A ideia de liberdade como fundamento da unidade da razão: passagem da razão especulativa à prática

Buscando entender o sistema da razão pura, observamos que Kant coloca como sustentação, ou “pedra angular”, a ideia de liberdade, de possibilidade *a priori*, tanto para a razão especulativa quanto para a razão prática. Assim, enquanto a ideia de liberdade é possível apenas por aceção lógica pela razão especulativa, Kant admite que sua realidade seja provada por uma lei apodítica da razão prática, cuja manifestação expressa-se mediante a lei moral. Desse modo, a razão especulativa pensa a liberdade, todavia é impossibilitada de provar sua realidade objetiva, uma vez que se limita aos objetos da experiência possível. Porém, deixa-a como condição para a lei moral pela razão prática, e esta, efetiva a liberdade.

Para que não se suponha encontrar aqui *inconsequências*, quando denomino agora a liberdade como condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral é a condição pela qual nós podemos primeiramente nos *tornar conscientes* da liberdade, eu quero apenas lembrar que a liberdade é certamente *aratioessendida* lei moral, mas a lei moral é a *ratiocognoscendida* liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada *previamente* com clareza em nossa razão, nósnunca nos consideraríamos justificados a *admitir* algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas se não houvesse liberdade, então a lei moral *não* poderia de modo algum *ser encontrada* em nós (KpV³, 2002, p. 6).

Isto posto, torna-se necessário compreender como Kant concebe o uso da categoria da *causalidade*, cuja aplicação torna possível a ideia de liberdade,

3 KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad., introd. e notas de Valério Rohden baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002. – (Clássicos). Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*.

para que entendamos que tal ideia é de possibilidade *a priori* pela razão pura como afirma o autor. E assim interessa-nos entender como é possível a razão prática exercer essa ampliação à realidade da ideia de liberdade, impossível no uso teórico?

Na *KrV*, podemos ver que o uso das categorias do entendimento faz referência aos objetos da experiência possível, assim sendo, a realidade objetiva fica limitada à aplicação das categorias aos objetos da experiência, ou seja, a fenômenos. No âmbito teórico fica explícita a relação de complementaridade entre as categorias e os objetos da experiência, de modo que as categorias enquanto formas do pensamento, são a condição *a priori* de possibilidade de todos os objetos da experiência, e estes demonstram, pois, a realidade objetiva daquelas.

No âmbito da razão prática, Kant enfatiza a independência das categorias em relação à intuição sensível, propõe, pois, que além de ser possível a realidade objetiva dos conceitos *a priori*, é assim possível o uso legítimo desses conceitos em relação às coisas em si mesmas. Portanto, o autor deixa bem claro que a razão teórica só pode pensar a ideia de liberdade, sua determinação encontra possibilidade no domínio da razão prática. De acordo com Kant, diferente do uso teórico, a razão prática não determina um objeto, mas um objetivo, melhor dizendo, ela determina a vontade, que por sua vez produz efeitos na experiência mediante representação de uma lei propriamente humana,

[...] a razão prática não tem a ver com os objetos, para os *conhecer*, mas com sua própria faculdade de *torna-los efetivos* (de acordo com o conhecimento destes), isto é, com uma *vontade*, que é uma causalidade, na medida em que a razão contém o fundamento de determinação desta causalidade, e, por conseguinte, [...] ela, enquanto razão prática, precisa fornecer não um objeto da intuição, mas (porque o conceito da causalidade sempre contém a referência a uma lei que determina a existência <Existenz> do diverso na relação com um outro), *apenas uma lei* desta causalidade (KpV, 2002, p. 50).

Para admitir essa concepção, Kant entende que na razão prática o princípio moral é quem estabelece a lei de causalidade, em consequência disso, pensamos a vontade como determinação de nossa condição puramente inteligível de espontaneidade. Nas palavras de Kant,

com o princípio moral estabelecemos uma lei da causalidade que coloca o fundamento de determinação desta causalidade para além de todas as condições do mundo dos sentidos, e nós não apenas pensamos a vontade, como sendo determinável enquanto pertencente a um mundo inteligível e, portanto, o sujeito desta vontade (o homem) simplesmente enquanto pertencente a um mundo puro de entendimento, [...] nós também determinamos a vontade em vista de sua causalidade, mediante uma lei que não pode ser de modo algum contada como uma lei da natureza do mundo dos sentidos (KpV, 2002, p. 80).

Eis, pois, a grande diferença entre a Analítica da razão pura na *KrV* e a Analítica da razão prática na *KpV*, a análise mostra a ampliação da razão prática em relação à razão teórica que dirige-se apenas a fenômenos. Então Kant nos diz que a nossa vontade é pensada e determinada segundo uma lei pura prática, incondicionada. Sabendo que a vontade pode ser determinante no campo prático de nossas ações, é necessário questionar como a uma causalidade referente ao âmbito *numênico*, pode ser atribuída realidade objetiva. Isto é, como a pura vontade produz efeitos na experiência?

A vontade de acordo com Kant é determinada por uma lei incondicionada prática, representa, pois, a condição inteligível que não está apartada do mundo sensível, mas direciona-se a este. O empreendimento de Kant não visa compreender a constituição humana por meio da condição inteligível com a admissão da vontade pura. O seu interesse pela liberdade apresenta a proximidade do conceito de causalidade com o conceito de liberdade, isto implica ainda a constituição da lei moral enquanto determinação da vontade.

[...] eu não pretendo agora com isso *conhecer teoricamente* a constituição de um ser *na medida em que* ele tem uma vontade *pura*; é suficiente para mim, com isso, apenas designá-lo como tal e, portanto, apenas ligar o conceito de causalidade com o conceito de liberdade (e com aquilo que é lhe inseparável, a lei moral enquanto fundamento de determinação da vontade) (KpV, 2002, p. 119).

Não se trata mais de legitimar a nossa condição *a priori* de conhecimento dos objetos da experiência, mas de admitir que a vontade seja determinada pela condição inteligível da razão pura prática, e tomada como fundamento de determinação para nossas ações. Desse modo, Kant entende como um fato da razão, a representação da consciência da lei moral que temos, com isso, quer provar a efetividade da razão prática.

Com a noção de vontade autônoma, Kant apresenta razões as quais se baseiam as ações de sujeitos, que por possuir tal vontade, agem senão sob a ideia de liberdade. Isto é, que somos capazes de regular nossas ações somente por determinação da razão, uma vez que, os móveis sensíveis não constituem uma condição suficiente de determinação das ações. Afirma Kant,

[...] o arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (KrV, 2001, B 562).

Já na KrV Kant começa a discorrer acerca da liberdade em sentido prático, e afirma que “conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade” (2001, B 831). Apesar de Kant deixar de lado o problema da liberdade na esfera da razão especulativa como um problema impossível de realidade objetiva, e migrar para a esfera da razão prática, entendemos que o esforço da razão especulativa em pensar a liberdade serviu de base

para a ação da razão prática. A legitimação da razão prática com referência ao campo suprassensível vai se dá mediante a diferença entre o que significa a ação da razão especulativa e a ação da razão prática. Na primeira ação o objetivo é conhecer, na segunda ação o objetivo é sua aplicação a um fim.

A expressão kantiana que diz que “[...] a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KrV, 2001, B 562). Para que não seja tomada como uma dependência que possa implicar problemas à liberdade prática, assim como acontece com a liberdade transcendental, já que Kant afirma que só podemos ser livres em sentido prático, nos apoiamos na explicação de Allison que entende que a relação entre os dois sentidos de liberdade deve ser entendida como meramente conceitual.

Pautadas numa mesma espontaneidade, de modo que o sentido transcendental é o modelo, enquanto ideia regulativa, para a liberdade prática. “[...] o elemento espontâneo que constitui o elemento (não empírico) essencial na concepção de liberdade prática [...] requer uma apelação à ideia transcendental de liberdade (em sua função regulativa, como “modelo)” (ALLISON, 1992, p. 494). Tal explicação condiz com o que afirmamos no início com relação à observação de Kant de que ambas as atividades da razão possuem um mesmo fundamento, quanto a seu ser pura, porém com objetivos diferentes.

A análise kantiana da razão especulativa na primeira crítica se volta para a condição subjetiva como condição de possibilidade do conhecimento. Kant prescreve uma independência do entendimento e da razão na geração de conceitos e ideias em relação à experiência sensível. Entretanto, a razão quer conhecer, se esses conceitos e ideias não encontram correspondência na intuição sensível, única possível para nós, constituem-se como conceitos teoricamente vazios, porém possíveis logicamente.

Na *KrV* Kant já expõe enunciados que expressam um caráter de autosuficiência da razão prática, “[...] a questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (2001, B 832). Segundo Rohden, “A crítica da faculdade da razão prática deve esclarecer a questão – e esta é a primeira questão da Crítica da razão prática – se

arazão pura é uma determinação suficiente da vontade, ou se uma razão empiricamente condicionada pode servir para um tal fundamento determinante [...]” (1981, p. 32).

A crítica da razão especulativa determinou as condições de possibilidade do conhecimento, nas quais Kant entendeu que as possibilidades, extensão e limites de todo o conhecimento que possamos aspirar, isto é, fenômenos, se fundamentam por princípios. Tal empreendimento limitou a realidade objetiva aos dados correspondentes à intuição sensível. A crítica da razão prática deve deter a presunção da razão empiricamente condicionada e demonstrar ser suficiente na determinação da vontade. Para, portanto, efetivar a liberdade que se pauta numa vontade autônoma, deve ainda demonstrar a aplicação dessa categoria prática.

Na concepção de Kant, a nossa vontade implica no nosso agir à medida que aplicamos as máximas para nossas ações. A vontade sendo determinada no âmbito inteligível segue a legislação da razão para aplicação no agir. Por isso o filósofo afirma que agimos com base princípios exclusivamente racionais, porém uma discussão que articule essa possibilidade será desenvolvida posteriormente com a análise das obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*.

Conclusão

Por se tratar da questão da liberdade, na primeira parte de nosso trabalho detemos nossa atenção à terceira antinomia discutida na *Crítica da Razão Pura* a qual apresenta para o homem a problemática da possibilidade ou impossibilidade da liberdade no mundo. Tarefa essa que motivara os antigos filósofos na busca por uma causa primeira, isto é, o primeiro motor. A pressuposição de uma tal causa primeira, teria necessariamente que ser a condição que deu início a todo o conjunto de causalidades subsequentes dos fenômenos no mundo, e teria, portanto, que ser incausada, enquanto nenhuma causa a precede, cujo problema para o homem, teria motivado Kant a desenvolver sua crítica da razão.

O homem é para Kant um *sujeito transcendental* que por possuir uma capacidade receptiva de representações, entendimento e, conseqüentemente, razão, sabe dos fenômenos e se sabe como fenômeno, pela consciência que se revela na medida em que se relaciona com as coisas. Ao mesmo tempo compreende que para se ter conhecimento dos fenômenos, é necessário antes, as condições para que estes sejam possíveis de conhecimento, e que possamos mesmo denominá-lo fenômenos. Logo, só pode presumir essas condições em si mesmo, desse modo, pensa a si mesmo como uma coisa que não está totalmente submetida ao domínio da causalidade natural, pensando assim também, a possibilidade de uma causalidade pela liberdade.

Podemos perceber que há na primeira crítica kantiana da razão, a demonstração da possibilidade de se pensar a liberdade, mesmo que num espaço conceitual restrito, porém, possível de ser pressuposta a partir do pensamento. Contudo, o que podemos encontrar é somente a tentativa de Kant de demonstrar a causalidade livre sem contradição com a causalidade natural, distinguindo fenômeno e *númeno*. Por conseguinte, o filósofo pôde desenvolver sua teoria da moralidade fundada sobre a liberdade, observando que a faculdade humana de desejar, ou seja, vontade, é autônoma, não estando submetida à qualquer determinação empírica, mas ela própria é fundamento de determinação do arbítrio à ação. Ideia semelhante àquela espontaneidade da liberdade transcendental. Isso porque, ser livre em sentido kantiano, é ser livre do domínio dos mecanismos da natureza como determinação humana e de sua ação.

Referências

- ALLISON, Henry E. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Prólogo e tradução de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

- FAGHERAZZI, Onorato Jonas. **A questão da possibilidade da liberdade na Crítica da Razão Pura**: uma interpretação de B 560 e B 586. Dissertação de Mestrado. Universidade federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, janeiro de 2006.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. do texto original por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Título original: *Kritik der reinen Vernunft. (KrV)*.
- _____. **Crítica da razão prática**. Trad., introd. e notas de Valério Rohden baseada na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002. – (Clássicos). Título original: *Kritik der praktischen Vernunft. (KpV)*.
- LEITE, Flamarion Tavares. **10 lições sobre Kant**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- MALLMANN, Rafael Barasuol. **Idealismo transcendental e a gênese da ideia de liberdade na Crítica da razão pura de Kant**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), 2007.

Sindérese e consciência: elucidações e implicações na ética tomista

Nalfran Modesto Benvinda¹

Introdução

A compreensão da Ética de Tomás de Aquino exige a elucidação de conceitos que são mutuamente implicados e que mostram como o autor compatibiliza a tradição aristotélica com o cristianismo, mas também, fundamenta conceitos que, posteriormente, estarão presentes na Filosofia Moral da Tradição Filosófica. Neste sentido, este trabalho aprofunda os conceitos de Sindérese e Consciência: sua caracterização, o modo como eles se relacionam entre si, mas também os conceitos que estão intimamente implicados a eles, principalmente no caso da consciência.

A questão que anima este texto é compreender como a sindérese e consciência se implicam e quais implicações da reflexão sobre elas? Situar estes conceitos dentro do pensamento ético de Tomás de Aquino e verificar algumas de suas implicações se constitui como objetivo deste trabalho. É ainda possível afirmar que as análises sobre o objeto apresentado, além de proporcionar uma compreensão da ética, aprofunda a própria compreensão da antropologia tomista.

1 Doutorando pelo Programa Integra de Filosofia UFPB/ UFPE/ UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunrs Costa. E-mail: nalfran@gmail.com

Utilizando-se de um método analítico interpretativo, o itinerário filosófico apresentado por este trabalho parte dos conceitos de *sindérese* e *consciência*, transita pelo conceito de *vontade* e conduz à discussão acerca da *liberdade* e do *livre-arbítrio* em Tomás de Aquino, tomando por texto básico a *Suma Teológica*. O trabalho vai, ainda, estabelecendo relações entre os conceitos apresentados e temas fundamentais da filosofia moral.

Descrição e explicitação acerca da *sindérese* e da *consciência*

A compreensão dos conceitos de *Sindérese* e *Consciência* é bastante relevante para a compreensão do ser homem quando se trata de sua dimensão ética. Faz-se, pois, necessário a elucidação de cada um destes conceitos, sua relação e quais suas implicações sobre outros elementos fundamentais da *Ética* de Santo Tomás.

Segundo Tomás de Aquino, a *sindérese* é um *habitus*². Uma compreensão adequada da *Sindérese* exige um aprofundamento acerca do *modus operandi* do raciocínio humano. O intelecto, em virtude de seu objeto, quando raciocina acerca de coisas inteligíveis, diz-se que se “move” como um intelecto especulativo e, quando raciocina sobre coisas da ação, se move como uma razão prática. Assim como há princípios de ordem especulativa, os princípios práticos se relacionam à *sindérese* como um *habito* natural especial. Sua função é incitar o bem e condenar o mal. Ela funciona como uma intuição dos primeiros princípios da lei moral. É curioso o fato de Tomás de Aquino definir a *Sindérese* como um *habitus*, mas de natureza inata. A *Sindérese* não se confunde com a *consciência*. Ela é uma intuição dos primeiros princípios da moral, enquanto que a *consciência* é o ato pelo qual se julga um ato que se realizou ou que será realizado. Em seu ato, a *consciência* supõe não apenas a *Sindérese*, mas todo o conhecimento moral que se apoia sobre ela.

2 S. Th. I, 79, a.12. *Synderesis non est potentia, sed habitus.*

A noção tomista da consciência é a de que ela é um ato. A função da consciência é atestar, obrigar e incitar, e ainda acusar, reprovar ou repreender³. Estas funções da consciência se efetivam a medida em o agente tem conhecimento ou ciência do que se faz. Tomás de Aquino esclarece que este conhecimento se dá de três maneiras: quando se reconhece o que se faz ou o que não foi feito, afirma-se que a consciência *atesta*⁴; quando se julga que é preciso fazer ou não uma ação, diz-se que a consciência *incita* ou *obriga*⁵ e quando se julga o mérito do que foi feito, diz-se que a consciência *escusa*⁶, *acusa* ou *reprova*⁷.

Tomás de Aquino acrescenta que, para desenvolver estas funções, faz-se necessária “uma aplicação atual de nosso conhecimento à nossa ação”⁸. Esta informação é relevante, uma vez que, a partir dela, entende-se que o autor não está a considerar o exercício da consciência moral como um funcionamento constante. Isto é, a consciência passa a atuar efetivamente quando os objetos relativos às ações assim a solicitam. De certo modo, esta compreensão da consciência mitiga um entendimento contemporâneo de que a concepção cristã de homem, da qual o pensamento moderno é devedor, acreditaria que o homem pensado como animal racional implicaria num *actus ratiocinandi ad infinitum*.⁹

A consciência cumpre a tarefa de ser a regra pela qual o ser humano pode saber o que as suas ações devem ser e como podem se constituir moralmente. Se pelo *intellectus* o ser humano tem acesso aos princípios práticos

3 S. Th. I, 79, a.13. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel intigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere.

4 S. Th. I, 79, a.13. Quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse [...] conscientia dicitur *testificari*.

5 S. Th. I, 79, a.13. Quod per nonstram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia *instigare* vel *ligare*.

6 A escusa é uma razão ou um pretexto invocado para eximir de uma obrigação.

7 S. Th. I, 79, a.13. Quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur *excusare* vel *accusare*, seu *remordere*.

8 S. Th. I, 79, a.13. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus.

9 Para um melhor entendimento desta tese, conferir o prefácio de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger.

da ação e, pelos sentidos, possui os materiais dos juízos particulares, pela consciência ele possui um ato pelo qual os princípios da ação são aplicados à vida prática.¹⁰ É a consciência que atua quando se trata de determinar acerca do bem moral, não como uma faculdade, mas como “atos pelos quais aplicamos o conhecimento racional à nossa conduta, a fim de julgá-la”¹¹.

Ao final das considerações sobre a consciência, Tomás de Aquino esclarece como consciência e *sindérese* se relacionam. Embora a consciência seja um ato, ela não é atualizada o tempo inteiro, mas somente quando se tratam de objetos relativos à sua ação. Desse modo, a consciência necessita de um *habitus* que a faça atualizar-se. A *sindérese*, que contém os primeiros princípios da moral, é quem, naturalmente, coopera na atualização da consciência:

Deve-se dizer que o ato, se permanece sempre em si mesmo, permanece, entretanto, sempre em sua causa: a potência ou o *habitus*. Os *habitus*, pelos quais a consciência é informada, ainda que sejam muitos, todos recebem a sua eficácia de um primeiro, a saber, do *habitus* dos primeiros princípios, que se chama *sindérese*. Por isso, e de modo especial, esse *habitus* é por vezes chamado consciência¹².

Esta afirmação diz algo bem relevante sobre a concepção tomista de homem: em relação às questões da ação, pode-se afirmar que a consciência moral é o próprio pensamento prático que é posto em movimento por um *habitus* natural. Uma vez que este *habitus* não é a razão mesma em funcionamento, talvez seja possível defender que, em Tomás de Aquino, há algo análogo ao

10 GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 428.

11 *Ibide.*, p. 428.

12 *S. Th.* I, 79, a.13.: “*Dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen Manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominator*”.

lebenswelt russeliano, um mundo da vida ou uma instância que, de certo modo, é anterior ao ato de raciocinar acerca das questões práticas.

A Sindérese e a Consciência e seu modo de implicação conduzem à reflexão sobre outros conceitos que são indispensáveis na ação livre: o conceito de vontade e sua relação com a inteligência e a reflexão em torno da liberdade do ato voluntário. Estes conceitos, por sua vez, levam à explicitação da ideia de liberdade e livre arbítrio no pensamento de Santo Tomás.

Consciência e vontade

O conceito de Consciência encontra-se profundamente implicado à ideia de vontade. Étienne Gilson afirma que “os moralistas cristãos concordam em admitir que toda prescrição da consciência obriga a vontade a conformar-se a ela”¹³. Neste sentido, a reflexão e elucidação do conceito de vontade mostra-se como necessárias.

Segundo Tomás de Aquino, o conceito de vontade se alinha à noção de necessidade e estes se relacionam à noção de *telos*, entendido aqui como a felicidade que é um bem desejado por todos. Tomás de Aquino distingue diferentes noções de necessidade: *necessitas naturalis et absoluta*, *necessitas finis* e *necessitas coactionis*.

A *necessitas naturalis* se apresenta quando, a uma coisa, algo se apresenta em virtude de seus princípios intrínsecos, sejam materiais ou formais. Materialmente, é naturalmente necessário que o composto de contrários se corrompa. Formalmente, é naturalmente necessário que os ângulos internos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos retos. Existem também princípios extrínsecos que garantem este tipo de necessidade, diga-se, por exemplo, a morte como *causa final* ou a geração como *causa eficiente*¹⁴.

13 GILSON, 2006, p. 430.

14 *S. Th.* I, q.82, a.1. Sobre a *necessitas naturalis et absoluta* Tomás de Aquino afirma: Quod quid convenit alicui, uno modo ex principio intrínseco: sive materiali [...] sive formali. [...] Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrínseco, vel fine vel agente.

A *necessitas finis* se põe quando alguém não pode atingir seu fim, ou atingi-lo convenientemente sem esse princípio. Tomás de Aquino cita o exemplo da alimentação para atingir uma vida saudável ou o cavalo para se chegar ao destino pretendido¹⁵. Finalmente, quando um ente é constrangido de tal modo que não pode fazer o contrário, a necessidade é pensada como *necessitas coactionis*¹⁶.

Deve-se perceber que a *necessitas coactionis* é contrária à vontade, pois se constitui como uma violência à inclinação de ser humano. Não é difícil chegar a uma compreensão da liberdade em Tomás de Aquino, através das elucidações acerca do conceito de vontade. Pode-se afirmar, primeiramente, que a liberdade se refere a uma ausência de constrangimento externo. Este se constitui como um nível básico da noção de liberdade. Além disso, é importante salientar que será possível estabelecer uma distinção entre a liberdade como ausência de constrangimento interno e a liberdade como uma orientação racional ao fim e, inclusive, como independência em relação aos ditames de livre-arbítrio, que é a fonte mais primordial de exercício da vontade, mas que, ainda, não pode ser considerada liberdade no sentido pleno.

Uma vez que o conceito de vontade (ou voluntário) oferece “luzes” ao conceito de liberdade, é também possível chegar ao conceito de involuntário e, este, relaciona-se ao conceito de *necessitascoactionis*. Um agente constrangido a fazer o que não deseja é alguém que age involuntariamente. Mas a liberdade está para além do agir, pois, é até possível obrigar que alguém faça alguma coisa, mas não é possível obrigá-lo a querer fazer.

Assim, pois, Tomás de Aquino entende que o movimento da vontade é uma certa inclinação para algo. Desse modo, “assim como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza, chama-se de voluntário o que é segundo a inclinação da vontade”¹⁷. Entretanto, este apetite denominado

15 S. Th. I, q.82, a.1. Fine quidem, aut bene consequi finem aliquem: ut cibus dicitur necessaries ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur *necessitas finis*; quae interdum etiam *utilitas* dicitur.

16 S. Th. I, q.82, a.1. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, it quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur *necessitas coactionis*.

17 S. Th. I, q.82, a.1.

de vontade é de natureza racional. Para entender esta afirmação, deve-se estabelecer em relação à vontade, à distinção entre irascível e o concupiscível.

A alma possui potências sensitivas e intelectivas, estas últimas são também chamadas de potências espirituais. O apetite sensitivo se diversifica em concupiscível, quando se refere à razão de bem, no sentido daquilo que agrada aos sentidos, e, em irascível, quando se refere à razão de bem, enquanto se busca evitar aquilo que é prejudicial¹⁸. Estes apetites são ambos da ordem da sensibilidade. A vontade, porém, diz respeito à razão, faz parte dela: *voluntas in ratione est*. A vontade é próprio apetite intelectual e, por isso mesmo, o bem a que a vontade apetece é o bem sob razão universal.

Este conceito aprofunda a noção de voluntário e involuntário e é entendido como um movente das ações, tanto naturalmente como teleologicamente. Não há, segundo Tomás de Aquino, uma oposição entre a necessidade de um fim e a ideia de vontade: “A necessidade de fim não repugna à vontade, quando ela não pode atingir esse fim senão por um só meio; por exemplo, quando se tem a vontade de atravessar o mar, é necessário a vontade que queira um navio”¹⁹. Resulta claramente que não há oposição entre a liberdade e teleologia em Tomás de Aquino.

Desse modo, Tomás de Aquino compatibiliza a ideia de liberdade com a ideia de fim. Analogicamente, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios, a vontade deve, pois, aderir ao fim último, que é a bem-aventurança, uma vez que a bem-aventurança, ou a felicidade, é almejada por todos. Assim sendo, compreende-se que o fato de haver uma vontade natural não implica uma contradição desta com o conceito de vontade livre.

18 S. Th. I, q.82, a.5: “*Appetitus autem sensitivus non respicit comunem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universal. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetites sensitive: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infet nocumentum*”.

19 S. Th. I, q.82, a.1: “*Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem*”.

Um esclarecimento deve ser feito nestas teses de Tomás de Aquino. Ele retira a felicidade como sendo o fim último do homem pelo fato de todos os seres humanos serem dotados de vontade e este desejo é universal, pois decorre da natureza humana o fato de todos desejarem ser felizes. Poucas pessoas parecem duvidar desta tese, entretanto, é possível concluir que o problema não está no fato de todos desejarem a felicidade, mas no itinerário que cada pessoa particularmente percorre para atingi-la.

Tomás de Aquino salienta que a escolha não versa sobre o fim; ela versa sobre os meios para o fim²⁰. Isto implica em dizer que o fato de a felicidade ser o fim último do homem não se relaciona com sua escolha, uma vez que este é o fim natural a que todos tendem, o destino potencial de todo homem. Por que o destino potencial? Naturalmente, este “destino” não implica um fim inexorável, mas o horizonte que dá sentido às ações praticadas. Elas devem ser orientadas de modo a tornar mais acessível o alcance desse fim. Na ética de Tomás de Aquino, assim como na ética de Aristóteles, as ações são apropriadas em virtude do bem que elas proporcionam e não porque o valor das ações se encerra nelas próprias. A ética de Tomás de Aquino, seguindo a moral aristotélica, vai propor o exercício das ações virtuosas como o meio para se atingir essa felicidade.

O ato de buscar a felicidade através das virtudes, além de ser a maneira mais adequada a essa busca, apresenta indiretamente a força que a ideia de liberdade possui na ética cristã. Henrique de Lima Vaz, lendo Hegel, afirma que “a ideia de liberdade pertence à esfera da manifestação mais alta do Espírito, da sua manifestação como razão” e complementa, “para Hegel, o momento decisivo em que, na cultura do Ocidente, a razão se manifesta como liberdade tem lugar com o advento do Cristianismo”²¹. No esquema geral da *Suma Teológica*, é por livre vontade que homem opera um caminho de retorno a Deus.

20 S. Th. I, q.82, a.1: “*Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem*”.

21 VAZ, Henrique de Lima. **Escritos de Filosofia I**: problemas de fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 14.

A liberdade do ato voluntário e a distinção entre liberdade e livre-arbítrio

A teoria tomista do livre-arbítrio é, de certo modo, uma busca por compreender o que diz respeito ao intelecto e à vontade num ato livre. Dito de outra maneira, o empreendimento de Tomás de Aquino pode ser traduzido pela seguinte pergunta: existe num ato livre a atuação de alguma outra potência, além da inteligência e da vontade? Seu aprofundamento acerca dessa temática traz distinções fundamentais que, além de se fundamentarem no questionamento aristotélico acerca do voluntário e do involuntário, promovem distinções que serão essenciais à Tradição Filosófica posterior.

O desenvolvimento da questão do livre-arbítrio está na questão 83 da primeira parte da *Suma Teológica*. A questão é dividida em quatro artigos e defende a tese geral de que a liberdade é uma propriedade do ato voluntário, na condição de que este seja exprimido em um juízo que incida sobre a conveniência ou não do objeto do querer. A liberdade do homem consiste, pois, num ato de julgar que não é condicionado.

O significado dos preceitos, conselhos, exortações, assim como, das proibições, recompensas e penas só está garantido, graças ao livre-arbítrio. Tomás de Aquino estabelece uma distinção entre coisas que agem sem julgamento, outras que agem com julgamento, e mesmo assim não são livres, e outras que agem com o julgamento livre.

Deve-se considerar que certas coisas agem sem julgamento. Por exemplo, a pedra que se move para baixo, e igualmente todas as coisas que não têm conhecimento. Outras coisas agem com julgamento, mas esse não é livre: como os animais. Por exemplo, a ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não julga por comparação, mas por instinto natural. [...] o homem, porém, age com julgamento, porque, por sua potência cognoscitiva julga que se deve fugir de alguma coisa ou procurá-la. Mas como esse julgamento não é efeito de um instinto natural aplicado a uma ação

particular, mas de uma certa comparação da razão, por isso, o homem age com julgamento livre, podendo se orientar para diversos objetos²².

A liberdade tem a ver com o *libero iudicium*. O julgamento livre é a expressão mais perfeita da liberdade do ser humano. Aqui Tomás de Aquino estabelece uma distinção importante, a saber, a distinção entre o julgamento natural ou instintivo e o julgamento racional. Embora ambos sejam julgamentos ‘práticos’, apenas o ente que possui o livre-arbítrio, isto é, possui julgamento racional é senhor desse julgamento. Ambos os juízos são mandados, pois prescrevem que o agente deve fazer algo, mas somente o ente que possui livre-arbítrio, através da potência cognoscitiva, o intelecto, pode apresentar a si um julgamento que conduza ao bem. Portanto, é pela racionalidade que o homem é dotado de livre-arbítrio.

Aqui se apresenta um questionamento importante: por que, muitas vezes, deseja-se contrariamente ao que o intelecto indica? E, como pode um ente que tem seu ser criado ser livre? As respostas podem ser encaminhadas da seguinte forma: em relação à primeira pergunta, diz-se que o fato de haver uma escolha da razão não impede o desejo do apetite sensível, mas pode impedir a sua realização. Neste sentido, pode-se entender que a liberdade não é necessariamente não ter um determinado desejo, mas, de certo modo, consiste em estar acima das próprias inclinações. Em relação à segunda questão, o próprio Tomás de Aquino afirma que “não é necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo”²³. Assim, mesmo que o homem tenha seu ser por outro, seja um *ens ab alio*, em

22 AQUINO, Tomás de. *S. Th.* I, q.83, a.1: “*Considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. [...] Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquod iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri*”.

23 *Ibid.*: “*Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est*”.

relação aos seus julgamentos, ele permanece livre e conta com o respeito de Deus em relação à sua liberdade, pois “Deus opera em cada um segundo a natureza que lhe é própria”²⁴.

Note-se que Tomás de Aquino não fala em ações livres, mas em julgamentos livres. Ora, é até possível entender que alguma força externa possa obrigar alguém a agir de determinada maneira, de modo que este seja obrigado a fazer algo que, na verdade não deseje. Embora ele possa fazer, isto não implica que ele queira fazer. Assim sendo, mesmo que não se mencione a palavra intenção, ela está latente neste artigo da *Suma*. Com isto, é possível compreender a radicalidade com que Tomás de Aquino concebe a liberdade humana, a ponto de considerar que “nada há que repugne a liberdade do livre-arbítrio”²⁵.

Todas as deliberações e ações do ser humano passam pela faculdade racional, até mesmo as inclinações do apetite sensível devem passar pelo assentimento ou não da razão. A razão por até obedecer a um destes apetites, ditos, inferiores²⁶. E aqui é possível aprofundar a noção tomista de liberdade. Com efeito, a liberdade do ser humano é tamanha que mesmo o assentimento do homem a algum apetite sensitivo, é, ainda, ato de uma razão sem constrangimento, mas que não é livre enquanto tal, pois a liberdade mesma é aquela na qual o ser humano escolhe em favor do que é melhor, isto é, em favor do bem. O livre-arbítrio é, pois, uma potência que é sujeito da graça e, com o seu auxílio, escolhe o bem²⁷.

Não é de se admirar que a graça seja auxiliar do livre-arbítrio. O seu auxílio não implica uma negação da liberdade do homem, uma vez que este, por si mesmo, pode negar o este auxílio. Contudo, não dirigir as escolhas em favor do bem, é abrir mão de ser realmente livre. Esta é uma relação curiosa, pois, sem o livre-arbítrio não se pode ser livre, mas com a sua

24 *Ibid.*: “Operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem”.

25 *Ibid.*: “Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet”.

26 *Ibid.*: “Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est”.

27 *S. Th.* I, q.83, a.2: “Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potential”.

atuação se pode até escolher, mas não ser livre propriamente. Tomás afirma que “o livre-arbítrio é indiferente a escolher bem ou mal”²⁸. Assim sendo, sem o livre-arbítrio não é possível alguém ser livre, mas, com ele, a liberdade ainda não está garantida. Ser livre é estar livre de todas as formas de submissão, inclusive a do livre-arbítrio quando este escolhe o mal.

Esta distinção é por demais relevante e não é à toa que autores como Kant serão influenciados por esta distinção entre liberdade e livre-arbítrio. Kant utiliza uma terminologia diferente, mas que, ao final, pressupõe a distinção ora apresentada. A terminologia kantiana é a do *arbitrium brutum* e o *livre-arbítrio*, sendo o primeiro o sentido de livre-arbítrio e o segundo, a liberdade: “dá-se o nome de *livre arbitrio* à escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbitrio animal (*arbitrium brutum*)²⁹.”

A questão 83 da *Suma* conclui, precisando a relação entre vontade e livre-arbítrio. Em relação à potência da qual fazem parte, pode-se afirmar que vontade e livre-arbítrio são uma e mesma coisa, porque ambos dizem respeito à eleição. Contudo, em relação ao *modus operandi*, cada uma opera de modo distinto, a saber, o livre-arbítrio opera na deliberação, a vontade, na ação.

A proposição de uma teleologia na moralidade implica uma negação da autonomia? Cabe esclarecer que esta oposição entre teleologia e autonomia não é uma oposição real, as duas não são diretamente opostas. Filosoficamente, Tomás de Aquino, por exemplo, soube compatibilizar *telos* e liberdade.

O modo como Tomás de Aquino compreende a constituição do homem na *Suma Teológica* não encontra dificuldades entre afirmar o livre arbítrio ao homem e, ao mesmo tempo, afirmar que, por sua natureza, o homem é capaz de agir em virtude de um fim. Faz-se necessária, pois, uma exposição

28 *Ibid.*, I, q.83, a.2: “*Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male*”.

29 Cf. KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003. p. 63.

da noção de livre-arbítrio e de *telos* em Tomás de Aquino, a fim de mostrar como o autor compatibiliza *telos* e autonomia.

Deve-se esclarecer, primeiramente, que a exposição da noção de livre-arbítrio e a noção de finalidade como *telos* das ações se encontram em momentos distintos da *Suma Teológica*. A noção de livre-arbítrio está na seção em que Tomás de Aquino dedica à criação e ao Governo Divino. Esta seção se insere na Primeira Parte da *Suma Teológica* como o momento da ação de Deus. A primeira parte discorre sobre Deus, quem ele é, como conhecê-lo e sobre a Trindade (*S. Th.* I, 1-43); o segundo momento, ainda da primeira parte, apresenta a ação de Deus que é a sua criação (*S. Th.* I, 44-119). Justamente aqui, situa-se a apresentação da noção de livre-arbítrio.

Já a noção de *Telos* ou como diz Tomás de Aquino, *fim do homem*, encontra-se na primeira seção da Segunda Parteda *Suma Teológica* que vai das questões 1-48 (*S. Th.* I – IIae, 1-48). Esta parte da *Suma* apresenta o retorno da criação a Deus, particularmente, com a busca livre do homem para Deus que é o conceito cristão de beatitude.

A resposta é não. A proposição de uma teleologia aqui tem a função de ser o resultado das ações virtuosas, isto é, numa ética teleológica o valor de uma ação não reside na ação em si mesma:

A verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem, sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa verdadeira, enquanto tem a razão de bem, por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade, do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à ação essa verdade conhecida³⁰.

30 *S. Th.* I, q.79, a.11: “*Dicendum quo verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetites potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus*”

Postular a implicação da verdade com o bem é harmonizar a relação de implicação entre inteligência e vontade. Além disso, as questões da ação não são um assunto de uma deliberação arbitrária, mas de decisões fundamentadas no pensamento que, ao modo do ser do homem, acessa a verdade. Para Tomás de Aquino, o valor de uma ação será relativo à finalidade que ela atingirá. Talvez a oposição mais apropriada fosse entre *Destino e Autonomia*, ao invés de se pensar em termos de teleologia e autonomia.

Considerações finais

O aprofundamento de questões fundamentais da Ética de Tomás de Aquino, partindo dos conceitos de Síndereze e Consciência, como também de conceitos relacionados a elas foi o objetivo deste trabalho. Durante o desenvolvimento do texto, percebeu-se como os conceitos puderam conduzir até uma reflexão sobre as ideias de liberdade e livre-arbítrio.

Dos alcances da reflexão apresentada, podem ser destacados: da relação entre síndereze e consciência resulta na ação da consciência posta em movimento pela síndereze na qualidade de *habitus* natural; aquela, por sua vez, não atua o tempo inteiro, a não ser acerca de questões relacionadas às ações.

Consciência e vontade se relacionam à medida em que vontade se conforma aos juízos da consciência. Enquanto a inteligência apresenta o fim último à vontade, esta move todas as forças em prol da busca deste fim. Embora o pensamento de Tomás acerca tenha o pensamento ético de Aristóteles por base, o modo como os temas da consciência, do fim último e do modo como busca-lo constituem-se como abordagens peculiares do próprio Tomás.

O texto também explicita e esclarece a aparente ambiguidade entre autonomia e ética teleológica. Na questão sobre a liberdade e o livre-arbítrio, alcança-se à compreensão de, embora o livre-arbítrio seja necessário

practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus”.

ao ato livre, ele sozinho não é capaz de garanti-lo. A relação entre bem e verdade ajuda à compreensão do intelectualismo da ética tomista.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005. vols. 1, 2, 3, 4.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 4. ed. Brasília: Ed. Unb, 2001. p. 201.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003. p. 63.

VAZ, Henrique de Lima. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Ser e dever ser; natureza e idealidade: a busca do ideal de si mesmo em vista daquilo que já se é, segundo Santo Agostinho

Pedro Felipe dos Santos Sarros¹

A fim de definir o ponto de vista ontológico-antropológico delineado por Agostinho, devemos atinar, antes de tudo, seu método de abordagem e as fontes ou influências recebidas por ele para construção de seu pensamento. Podemos dizer que as mais evidentes são o estoicismo, o neoplatonismo, o maniqueísmo, as *Escrituras* judias e cristãs, e alguns escritores católicos precedentes. Apesar do impacto de tais aspectos no pensamento de Santo Agostinho, segundo Stephen J. Duffy é difícil documentar e descrever influências tão intangíveis, e saber que importância há que atribuir a cada uma delas². O que podemos levantar de mais sólido está nos escritos do próprio Filósofo e serão esses nossos principais guias do estudioso nesta empreitada.

Em princípio, Agostinho parte de um ponto de vista racionalista pelo qual exigia respostas com uma espécie de exatidão matemática, tendo como caminho especulativo a via estritamente racional que ordenaria o mundo e o colocaria em harmonia com a vida, o que posteriormente, quando descobriu temas por demais complexos que só poderiam ter soluções

1 Mestrando em Filosofia pela UFPE, sob a orientação do Prof. Dt. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail: pedro-fsb@hotmail.com

2 Cf. DUFFY, Stephen J. [s.d].

aproximadas ou deduzidas, se revelou como um método totalmente desca-
bido. Claro que falamos aqui de especulações concernentes a coisas imate-
riais, evidentemente que o Hiponense não desprezava a ciência matemática
de modo radical³. Assim nos explica Santo Agostinho:

Desejava ter, em ralação a fatos não demonstráveis, a mesma
certeza com que dizia que sete mais três são dez. Não era eu
tão insensato a ponto de julgar que mesmo essa verdade fosse
incompreensível; queria ter, a respeito de todo o resto, a mesma
compreensão que tinha sobre isso, tanto em relação às coisas
corpóreas, não atingidas pelos sentidos, tanto em relação às
espirituais (*Conf.*, VI,4, 6).

Defendendo que a racionalidade matemática não cabe em certas questões, a
não ser quando assume um papel simbólico ou quando envolve um aspecto
puramente material e corpóreo, Agostinho passa das certezas dos números
ao ceticismo que tinha se iniciado no século II a.C. na academia de Platão
por meio de Arcelisau e Carnéades. Desiludido com suas convicções de
juventude e indo a Milão passa curto período nessa linha de pensamento.
Este, porém, não integra uma parte essencial de sua vida, mas realça apenas
um período de desalento intelectual, de passagem e procura de algo que
pudesse sustentar e servir como arruobo em seu pensamento. Destarte, não
deixa de captar o perigo que essa doutrina representa para a especulação
filosófica. Escreve, após sua conversão, um Diálogo, que versa sobre a pos-
sibilidade de apreensão do escopo de todo o filosofar, a verdade, na forma

3 Agostinho salienta que “a ignorância dos números também impede compreender quan-
tidade de expressões empregadas nas Escrituras” (*De. doc. christ.* II, 17, 25). Claro que
aqui ele vai se referir à questão da simbologia que os números assumem dentro da exegese
bíblica, o que não inviabiliza a citação anterior pela abrangência de temas e objetos de
especulação de cunho imaterial que ela possui. Mas para atestar por demais que não há
um desprezo radical da matemática como método de estudo, o Filósofo cria, e escreve com
certo regozijo, que assim como Platão, Pitágoras tomou conhecimento dos livros santos
da antiga lei (cf. *Ibid.*, II, 17, 29). Sabendo Agostinho que Pitágoras era matemático, não
levantou questão alguma sobre inferência.

de uma crítica consistente aos Acadêmicos ⁴. Neste momento, Agostinho já é converso ao cristianismo. Não nos voltaremos para a questão biográfica de sua conversão, o que nos importa aqui é de como sua adesão à fé cristã veio corroborar em uma visão e método adequado de especulação. De fato, rememorando sua vida admite que “só a fé podia curar-me” (*Conf.*, VI, 4,6). Através dessa expressão se observa a complementaridade entre a fé e a razão. Por quê? Entre a decisão de se exigir uma resposta completa e matemática, o que se revelou impossível em certas questões, principalmente na negação da possibilidade de se conhecer alguma verdade, toma o caminho mais completo, a saber: há verdades que podem ser conhecidas, e muito bem conhecidas, e existem outras que não se pode ser demonstrada estritamente por via racional e que necessitam de um auxílio à razão para serem compreendidas, embora o mistério seja inabordável plenamente. É por isso que a doutrina católica é preferível para Agostinho, pois,

[...] era mais modesto e sincero prescrever a fé em algo que não podia ser demonstrado, tanto por incapacidade da maioria dos homens como simplesmente por absoluta impossibilidade, do que zombar da fé, prometendo temerariamente uma ciência para afinal impor a crença numa grande quantidade de fábulas absurdas, incapaz de demonstração (*Conf.*, VI, 5, 7).

Agostinho enxerga o homem como um grande mistério que só é conhecido em toda sua extensão por Deus.

Não merece atenção, segundo Agostinho, aquele que afirma ser o homem criatura mais elevada entre as demais por estas serem passíveis de

4 Sobre esse ponto Étienne Gilson complementa que “Se ele insiste, na necessidade de refutar o ceticismo antes de ir mais longe, é porque se lembra de ter se desesperado para descobrir a Verdade. Assim, Agostinho quer descartar de nossa rota a dificuldade imprevista na qual ele mesmo tropeçou; o antigo acadêmico quer nos libertar do pirronismo do qual ele mesmo sofreu”(2007, p. 83-84). Nos Diálogos escritos em Cassiciacum, o problema do conhecimento ocupa o primeiro plano. Em sua primeira obra, *Contra Academicos*, Agostinho busca demonstrar, frente ao ceticismo da Nova Academia, a possibilidade de um conhecimento certo da Verdade (cf. HESSEN, [s.d.], p. 22).

ação criadora alheia, enquanto aquele criou-se a si mesmo. Em sua análise exegética, nosso Filósofo entende a linguagem usada por Deus, como descrita no *Livro do Gênesis*, no momento da criação, não como uma linguagem humana, corporal, embora Deus use de tal linguagem através dos homens, mas a linguagem de Deus é o Verbo Divino, pelo qual todas as criaturas foram feitas, inclusive o homem. Portanto o homem não se criou a si mesmo. O homem se sobressai no todo da criação não por causa de uma autoria própria ontológica existencial, mas por ser feito à imagem e semelhança de Deus que “por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avanteja aos animais”. Consequentemente ao abdicar de sua razão no seu agir, abdica de sua própria alma, abdica de sua imagem divina e perde aquela vantagem para com os animais assemelhando-se a eles, dado que “Deus fez também os animais, mas não à sua imagem”. Tal imagem não se encontra no corpo, mas na *intellectum mentis*. Mas o corpo possui sua excelência, não perante a alma, posto que “a natureza da alma é mais excelente que a do corpo” (*De Gen. ad litt.*, V, 12, 43), e sim em relação aos animais.

O homem possui uma estatura corporal ereta o que constitui uma advertência para procurar o que é mais elevado e não as coisas terrenas e seus prazeres, e como a alma racional é imagem do divino o corpo está em consonância com a natureza racional do homem, pois “assim como sua alma racional deve dirigir-se para o que é mais excelente entre as realidades espirituais, para saborear as coisas do alto, não as da terra”, o fato do corpo “ter uma posição erguida para o céu” demonstra a capacidade “de contemplar o que é superior no corpo do próprio mundo” (*De Gen. ad litt.*, V, 12, 43). Este estar apto para as coisas mais elevadas não está apenas em um processo de Vontade Divina, apesar de esta ser o princípio de tudo visto que para Deus, “*cui hoc natura quod fecerit*” (*Ibid.*, VI, 13, 24).

Agostinho se pergunta como se desenvolveu a criação que estava latente no mundo após a criação simultânea, causas primeiras, ter sido instituída existencialmente; se de forma súbita, como os vemos agora, ou de forma como em espaços de tempos? Analisando as *rationes causales*, o Hiponense responde que elas foram instituídas de ambas as formas de acordo com suas primeiras causas. Nas primeiras causas já estavam determinadas toda a

maneira de como as criaturas evoluíam, se gradualmente ou subitamente. Em relação ao homem “Deus certamente fez a causa pela qual o homem seria feito no tempo devido e de acordo com a qual deveria ser feito por Deus” (*De Gen. ad litt.*,VI, 15, 26). Inquirindo a respeito da condição com que o homem foi feito, se gradualmente ou em idade perfeita, Agostinho também diz que Deus “não somente determinou que formaria o homem do limo [da terra], mas como o formaria, se no ventre de sua mãe ou na estrutura juvenil- *aetate perfecta*, idade perfeita. Conclui Agostinho:

Portanto, o homem feito conforme o que as primeiras causas continham para que fosse feito o primeiro homem, o qual não devia nascer de pais, visto que não os houve, mas ser formado do limo de acordo com a razão causal na qual fora feito no princípio (*De Gen. ad litt.*,VI, 15, 26).

O homem já estava, em suas razões causais, determinado a existir com todas as suas potências em atividade plena, no melhor de si. Importa destacar que este fato não está incluído apenas na “criação da criatura”, ou seja, como se a mesma natureza fosse autodeterminante, “mas na vontade do Criador, cuja vontade significa necessidade para as coisas” (*De Gen. ad litt.*,VI, 15, 26), ainda porque “a natureza é o que ele criou” (*Ibid.*, VI, 13, 24). O homem passou a existir com toda a sua natureza voltada para as coisas mais elevadas, o que inclui também seu corpo que obedece a vontade divina “cuja vontade significa necessidade para as coisas”. Vemos então que por um lado natureza é aquilo que está contido na própria estrutura do desenvolvimento humano, mas que ela foi instituída pela Vontade divina. E para que entendamos a dependência da natureza do homem para com a Vontade divina, Santo Agostinho reafirma que o homem só virá a ser aquilo que está inscrito em sua natureza, pelo fato de Deus não se contrariar a si mesmo “pois não o faria contra sua disposição” (*De Gen. ad litt.*,VI, 15, 26), daí que seguindo seu curso normal de criação se tornará adulto, onde todas suas potências se maximalizarão; de adulto envelhecerá. Poderá, contudo, morrer antes de seu envelhecimento, ou seja, seu curso natural não terá

a continuidade comum. Nosso Filósofo indica esta explanação como evidência e prova de que tanto a natureza, instituída no momento da criação, quanto seu progresso se sujeita ao Sumo Artífice.

Ainda sobre o corpo, Agostinho irá debutar a assertiva de que o homem foi criado com um corpo animal de maneira que “vestimos a imagem do homem terreno desde o começo da geração humana” (*De Gen. ad litt.*,VI, 19, 30). Afora as controvérsias teológicas que podem surgir aqui, o qual não constitui nosso intento neste trabalho, a não ser que se contribua com a questão da natureza, é imperativo entendermos que a controvérsia da imortalidade do corpo do homem é significativa para a visão agostiniana porque se insere uma perspectiva contrária à posição neoplatônica de sua época. De fato, o neoplatonismo vê o corpo como espécie de prisão da alma do qual, por um movimento de ascese, irá se libertar. Também alguns exegetas, nos conta Agostinho, interpretavam “de tal modo que a morte do corpo não aconteceu devido ao pecado, mas devido à natureza, como as dos animais” (*De Gen. ad litt.*,VI, 22, 33). O Hiponense, ao contrário, atesta que nós temos um corpo animal desde o princípio, mas que, escatologicamente falando, haveremos de ter um corpo espiritual, “aquele se mudará deste, pois se semeia um corpo animal e surgirá um corpo espiritual” (*De Gen. ad litt.*,VI, 19, 30), “a própria morte do homem... mereceu pelo pecado” (*Ibid.*, VI, 21, 32) e “se Adão não tivesse pecado, não morreria pelo corpo” (*Ibid.*, VI, 22, 33) não por natureza corporal, ou seja, a natureza elevada decaiu. Este corpo espiritual não será aquele animal dotado de imortalidade que o primeiro homem teve, e sim um corpo **renovado** que teremos no fim dos séculos. Ademais, como o corpo é animal é dotado de imortalidade “pela árvore da vida e não pela constituição da natureza [e quando] dessa árvore foi separado... pôde morrer... era moral pela condição de corpo animal e imortal pelo benefício do criador” (*De Gen. ad litt.*,VI, 25, 36). Entendamos aqui um ponto importante: a natureza do corpo do homem primeiro era mortal, por ser animal. Todavia por benefício do Criador não podia morrer, não iria morrer. Só quando o homem decidiu ir contra o seu artífice pôde morrer.

Já nosso corpo atual é diferente daquele que o primeiro homem constituía-se. Embora tenhamos o corpo animal, como o de Adão, podemos

decair ainda mais em nossa natureza, todavia, “mesmo vivenda na justiça, nosso corpo morrerá” (*De Gen. ad litt.*, VI, 26, 37), o que o homem primeiro não podia, por estar junto à “árvore da vida”. Também, “este corpo é animal, como foi o do primeiro homem; mas este, na mesma espécie de animal, é muito pior, visto que lhe é necessário morrer, o que para aquele não era” (*Ibid.*). Podemos concluir então que existem, em relação ao homem, três tipos de corpos, a saber: 1. o corpo do primeiro homem criado: voltado para as coisas elevadas por conta de sua constituição ereta, animal e mortal, embora o homem não pudesse morrer por benefício de seu Artífice; 2. nosso corpo atual: também animal, mortal por necessidade, devido a queda de sua natureza pela prática do pecado; e 3. o corpo totalmente espiritual: não animal- por isso espiritual-, e em plenitude com seu Artífice.

Após dissertar sobre o corpo no livro VI do *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho investigará a “questão deveras difícil sobre a alma, na qual muitos trabalharam e nos deixaram em que trabalhar” (*De Gen. ad litt.*, VI, 40, 29). Se a reflexão acerca da criação do homem no tocante ao corpo é de uma sofisticação filosófica esplendorosa, parece que o chamado comentário sobre a alma, desenvolvido no capítulo VII da referida obra é permeado por desvios temáticos consideráveis que, no final, o Filósofo encontrará apenas possibilidades de respostas no tocante a temática principal. Logicamente, quando se investiga a natureza do corpo e da alma, não há como escapar da questão da interação das duas substâncias, mas no que se refere a natureza da alma em si, Agostinho dedica pouco no referido capítulo. Esclarecemos que, ao tenta abordar a alma em si mesma, Agostinho revela de uma problematicidade ímpar, por se tratar de uma substância imaterial, invisível e espiritual. A partir daí, a única opção para Agostinho será a de abordar a questão da alma a partir do problema da relação corpo e alma, não para resolvê-lo, e sim em vista de abstrações sobre a substância imaterial.

Como a alma, então, foi originada? De acordo com Philoteus Bohener e Étienne, “Agostinho permaneceu indeciso quanto à origem da alma, embora se possa afirmar que por fim propendeu mais para o chamado criacionismo” (2009, p. 181). Daí ter adotado uma via apofática na descrição da alma, preferindo como ela não se originou.

Começa, antes de tudo, por dizer que a alma não constitui uma mesma substância que seu Artífice. A natureza e essência divina, segundo nosso Filósofo, é “incomutável”. Devemos considerar que se admitisse que a substância denominada “alma” integrasse a mesma substância de Deus, seríamos inferiores apenas pela presença do corpo, o que nos levaria a alguma conclusão de que o corpo seria visto como uma espécie de mal. Assim, Agostinho cairia em contradição consigo mesmo, ao passo que abriria espaço para os neoplatônicos. Ademais, é evidente que a alma possui graus de elevação à vida feliz e que vai depender do bom uso da boa vontade do homem, de maneira que “quem duvida que a natureza da alma pode sofrer mudança para pior e ou para melhor? Por isso, é uma opinião sacrílega crer que ela e Deus são dotados de uma única substância” (*De Gen. ad litt.*,VII, 2, 3). Também não se originou dos quatro elementos do cosmos (terra, fogo, água e ar), pois, se assim fosse, admitiríamos certa corporeidade da alma o que evidentemente não acontece, portanto “não se há de crer que criou a alma... de si mesmo nem de elementos do corpo” (*De Gen. ad litt.*,VII, 4, 7).

A alma poderia se originar também de algum tipo de matéria? Ou melhor, assim como foi não só instituída a razão causal do corpo, mas também a matéria pela qual foi formado, a terra, também teria existido algum tipo de matéria espiritual da qual proviria a alma. Agostinho destaca essa posição afirmando que suposta matéria espiritual intercalando várias questões que por si só mostram a contradição da suposição, como por exemplo: tal matéria espiritual “dá vida a alguma coisa, ou está dispensada deste trabalho e descansa ociosa em algum lugar secreto do universo sem o sentido vigilante e não é dotada de movimento?” (*De Gen. ad lit.*VII, 7, 10), o que para Agostinho é um absurdo, pois toda a alma está no ser vivo, é princípio da vida e por isso a matéria possui movimento imanente. Também “se ainda não era vida, como poderia ser matéria incorpórea e viva de uma vida futura?” (*Ibid.*). A matéria da alma humana poderia ser uma alma irracional? Mas se o é, de onde viria a alma irracional, visto não a poder fazer “senão o criador de todas as naturezas?” (*De Gen. ad litt.*,VII, 9, 12). E se provém de alguma matéria “por que, então, também a racional não procede?” (*Ibid.*).

A alma seria formada de um elemento corpóreo? Agostinho desenvolve aqui, dedicando alguns capítulos, a questão da relação dos elementos que perfazem o corpo com a alma. Primeiro analisa se o elemento seria o ar por ser comparado aquele sopro divino instituído em *Gênesis* que vivificou a carne. Agostinho esclarece que o ar é corpórea e “como nossa alma é incorpórea, tudo que se faz de elementos corpóreos do mundo é necessariamente corpóreo, e entre os elementos do mundo está incluído o ar” (*De Gen. ad litt.*,VI, 12, 19). Também o Artífice é um ser incorpóreo, seu sopro é apenas uma metáfora. Seria então o fogo “puro e celeste” (*Ibid.*), de modo que “não faltaram aqueles que afirmaram que todo o corpo pode transformar-se em outro corpo?” Aqui Agostinho, percebe-se, está dialogando com os pré-socráticos, talvez especificamente com Anaximandro, onde aquele identifica o princípio (*arkhé*) constitutivo do mundo delineado por este, o *Àpeiron*, com o fogo puro e celeste. Agostinho retruca: “não sei de ninguém que o dissesse... que algum corpo, ou terreno ou celeste, transforme-se em alma e torne-se natureza incorpórea” (*Ibid.*). Nosso Filósofo elabora uma reflexão filosófica de como acontece o uso do corpo pela alma.

No capítulo XIII leva em conta a opinião médica sobre o corpo humano⁵. No capítulo seguinte, afirma que:

ainda que a alma, por meio destes mensageiros, receba tudo por parte do que é corporal não lhe é oculto, no entanto, de tal modo é outra coisa que, quando quer conhecer as coisas divinas ou a Deus ou também a si mesma, e considerar suas qualidades a fim de apreender alguma verdade ou ter uma certeza, aparte-se da luz dos olhos e, levanta o olhar da mente para este assunto, sentindo que está não somente se qualquer ajuda, mas também sem qualquer obstáculo (*De Gen. ad litt.*,VII, 14, 20).

5 O que demonstra a amplitude do corpo de conhecimentos e interesses de Santo Agostinho. Já no *De doctrina Christiana* discutirá a importância indispensável das ciências para a investigação intelectual e exegética. No capítulo XVIII analisa biologicamente o cérebro e sua relação com a alma.

Os elementos formam o corpo, e os componentes corporais são mensageiros que levam as realidades exteriores para conhecimento da alma. Agostinho faz essa comparação a da visão e elevação do pensamento, por considerar a luz como a “mais sublime dessa espécie... que irradia dos olhos” (*Ibid.*). Se nos abstermos da luz para refletir, então nossa alma não depende estritamente da matéria para raciocinar. O governo do corpo pela alma se dá por meio dos elementos que lhe são mais próximos: a luz e o ar são os elementos mais sutis que compõem o corpo e a partir dessa proximidade natural obtêm-se a interação entre as duas substâncias. Tudo isto é desse modo por conta da própria natureza anímica e corporal, e o próprio Hiponense atesta quando diz que “assim como nos é natural querer viver” (*De Gen. ad litt.*,VII, 17), assim a alma já possui uma inclinação natural para se relacionar com o corpo.

Nosso Filósofo está persuadido que a alma não precede de substância divina, visto ser uma criatura; que não evoluiu da matéria nem de uma alma animal; que nenhuma alma preexistiu ao corpo; e, enfim, que nenhuma alma é formada de uma suposta substância imaterial, produzida no começo da criação. Positivamente, conclui-se que a alma é incorpórea, por não ser uma “natureza que ocupa espaço local pelo cumprimento, largura e altura” (*De Gen. ad litt.*,VII, 21, 27); ela “movimenta a natureza do corpo que lhe está subjacente” (*Ibid.*,VII, 3, 4), ou seja, a alma é superior ao corpo. Mostramos Agostinho, entre conclusões e dúvidas, que a alma é um grande mistério e que ela só se encontrará e se reconhecerá quando unida ao Criador. É nesta direção que deverá se encaminhar a vida prática do homem, ou melhor, a vida entre os bens temporais como nos explica em sua obra *De Doctrina Christiana* sobre a vivência do homem neste plano:

Entre as coisas, há algumas a serem fruídas outras para serem utilizadas e outras ainda para os homem fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam feliz e nos permitem aderir melhor a elas [...] portanto, não te debes amar a ti próprio, mas por aquele

em quem está o fim retíssimo de teu amor[...] não é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro amor (*De doc. christ.*, I. 3,3; 22,21).

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991. 386 p.
- _____. **Contra os acadêmicos**: diálogo em três livros. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957. 135 p.
- _____. **Confissões**. 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- _____. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. 659 p.
- BOEHNER, Philotheus ; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 2. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1982. 582 p.
- DUFFY, Stephen J. [s.d].
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editoria,/Paulus, 2007. 542 p.
- HESSEN, [s.d].

Kant, Popper e a ciência

Rômulo Nascimento Filgueira¹

“Kant foi, talvez, o primeiro a reconhecer que a objetividade dos enunciados científicos está estritamente relacionada com a elaboração de teorias – com o uso de hipóteses e de enunciados universais.” (Popper – *Lógica da Pesquisa Científica*).

“Kant viu, mais claramente que qualquer outra pessoa antes ou depois dele, como seria absurdo presumir que a teoria [...] pudesse ser derivada da observação” (Popper – *Conjecturas e Refutações*).

Convergência

Em filosofia da ciência se temos como questão fundamental “*que é ciência?*” teremos uma segunda questão que se impõe imediatamente a esta: *o que separa conhecimento científico das demais formas de conhecimento?* ou seja, quais as características e critérios que teriam uma ou outra forma de conhecimento que nos autorize a classificá-lo como científico ou não científico? A este tema, o da segunda questão, Popper denomina de *o problema da demarcação*. Ele admite, em *Lógica da Pesquisa Científica* (2007[1934]), que

¹ Aluno regular do Mestrado em Filosofia da UFPE. Este trabalho foi realizado com o intuito de ser apresentado no evento Interinstitucional, realizado na UFPE entre os dias 15 a 18 de dezembro de 2015. E-mail: romulofilgueira@hotmail.com

tem a pretensão de demarcar linha divisória que separe “ciências empíricas, de uma parte, e a Matemática e a Lógica, bem como os sistemas ‘metafísicos’, de outra”.²

Sabemos que, na filosofia de Popper, são dois os problemas fundamentais da teoria do conhecimento. De um lado existe o que chamou de *o problema da indução*, o qual nosso filósofo atribuiu a fonte da questão a David Hume e que por sua vez foi muito bem investigado por Kant enquanto a *causalidade*; o segundo problema fundamental da teoria do conhecimento é justamente a questão da *demarcação*. Assim, o contexto ao qual Popper desenvolve suas ideias é o da discussão clássica entre Hume (empirismo) e Kant (criticismo), já que “a teoria do conhecimento de Kant [...] é a primeira tentativa de síntese crítica do contraponto clássico entre racionalismo e empirismo”³; Popper tomará os dois teóricos e desenvolverá sua teoria que veio a desembocar na *Refutabilidade*, veia mestra de seu *Racionalismo Crítico*.

Popper pode ser considerado em muitos aspectos um kantiano. Se o austríaco não compactua com todas as ideias do prussiano, ao menos admite que “[é] importante compreender a grande contribuição dada por Kant”⁴. O prussiano não utiliza os termos “problema da indução” muito menos “problema da demarcação”; mas se formos usar os termos equivalentes o primeiro é o problema da *Analítica* e o segundo da *Dialética* isso torna-se evidente, no pensamento de Popper, quando ele diz “A ‘analítica transcendental’ é dedicada ao tratamento do problema da indução (na forma do problema humeano), a ‘dialética transcendental’ é dedicada ao problema da demarcação”⁵. Kant faz referência ao problema de Hume⁶ a questão da causalidade enquanto fundamento a quesitos epistemológicos.

O filósofo austríaco concorda com Kant quando esse diz que Hume compreendeu mal a causalidade, ele não levou em consideração, nos dizeres

2 POPPER, 2007, p. 35.

3 *Idem*, 2013, p. 20

4 *Idem*, 1999, p. 95.

5 *Idem*, 2013, p. 20

6 O termo “problema de Hume” é popperiano, Cf. Cf. POPPER, 1999, p. 95-96.

de Kant, a possibilidade de que a ‘causa’ não pode ser produto de uma indução, pois é *a priori*, algo que podemos identificar na experiência quando algo ocorre, e para Kant a natureza jamais pode nos apontar aquilo que seja necessário e universal⁷, desta forma *oa priori* terá de ser independente da experiência. Deleuze parece concordar quando diz “‘causa’ também não é um produto da indução, mas um conceito *a priori* pelo qual reconhecemos na experiência alguma coisa que acontece”⁸. Desta maneira, os objetos que submetemos a nosso intelecto são os *fenômenos*, nossa razão que investiga incide sobre fenômenos e não sobre *acoisa em si*. A divergência entre o racionalismo e o empirismo repousa sobre a concepção dos *juízos sintéticos*. Segundo Popper tanto o racionalismo quanto o empirismo reconhecem a validade lógica dos juízos analíticos, o ponto de discordância tem de ser um fator aparentemente não lógico. Ele esclarece que:

A controvérsia entre racionalismo e empirismo não trata, portanto, da validade de *juízos analíticos* ou tautológicos (o que é reconhecido por ambos), mas simplesmente da validade de enunciados factuais não lógicos, que são *juízos sintéticos*. [...] um juízo sintético é definido pelo fato de que não se pode decidir acerca de sua verdade ou falsidade apenas pela lógica: ele pode ser contradito [...] sem que se chegue a uma posição contraditória, a uma contradição; a negação desse juízo está isenta de contradição, é *logicamente possível*⁹.

Segundo Popper, Kant foi responsável por dividir sentenças analíticas das sentenças sintéticas por um vício lógico. As analíticas, que por sua vez são essencialmente lógicas, podem ser classificadas enquanto verdadeiras ou falsas, essas por seu turno poderiam depender de sustentação

7 Veremos logo mais que, apesar de Popper concordar com as críticas tecidas por Kant em relação ao empirismo de Hume; faz ressalvas a algumas passagens do pensamento kantiano, em especial ao caráter necessário e universal.

8 Cf. DELEUZE, [s.d], p. 12.

9 POPPER, 2013, p. 13-14, *itálico do original*.

(comprovação) empírica, são as *a posteriori*, ou podem ser independentes da empiria, são as *a priori*¹⁰. Resumindo, sentenças que tem sua validade dependente da observação empírica, são *a posteriori*. Ao mesmo tempo em que as sentenças cuja validade não dependam da observação empírica são *a priori*.

Assim, levando em consideração a validade dos juízos apontados por Kant, a distinção lógica seguirá para o caráter *a priori* dos juízos analíticos (são tautológicos), não podendo esses serem, evidentemente, *a posteriori*. Sabendo ao mesmo tempo que se é *a posteriori* é um juízo sintético. A questão então é saber acerca da possibilidade dos juízos *sintéticos a priori*.

Popper nos oferece uma tabela¹¹ para tornar mais claro seu argumento até então:

		Divisão de Sentenças	
		Conforme a forma lógica:	
		analítica	sintética
Conforme a base de alegação à verdade ou falsidade	<i>a priori</i>		?
	<i>a posteriori</i>	→ -	+

No que diz respeito a interrogação (?) que aparece no gráfico, ou seja se há juízos sintéticos válidos a priori, Kant nos responde que sim, a exemplo da aritmética e o princípio da causalidade. Essa é a *revolução copernicana de Kant* e que, a princípio, resolveria o problema da irracionalidade a qual Hume “nos condenou”.

Se aceitarmos o racionalismo clássico, genuinamente dedutivo, que não reserva posição privilegiada à observação ao mesmo tempo em que o empirismo clássico seja indutivo e parte do crivo da experiência pela possibilidade do conhecimento, é Kant quem quebra com tal dicotomia e neste

10 Cf. POPPER, 1999, p. 94.

11 Cf. tabela em POPPER, 1999, p. 94. (Cf. também em POPPER, 2013, p. 14). As setas representam o “se... então”: se analítica, então a priori; se a posteriori, então sintética.

sentido Popper compactua com suas ideias. Aparece em Kant elementos que coadunam fatores do racionalismo e empirismo clássicos, e é segundo Popper a questão pelos *juízos sintéticos a priori* o divisor de águas fundamental entre o empirismo e o racionalismo.

Para Kant, a razão não tem a pretensão de conhecer os objetos puros¹², mas antes ter um conhecimento puro dos objetos, ou seja, somos dotados de uma arquitetura intelectual capaz de perceber e compreender os objetos empíricos, da experiência, e isso necessariamente, para Kant, tem de ser a priori (transcendental). Essa arquitetura é a forma de nosso conhecimento que carrega consigo as “condições não-empíricas de tudo que é empírico”¹³.

Ao contrário do que possa parecer uma primeira leitura dos textos de Popper, o que ele toma por problema da indução não é efetivamente o que Kant traça quanto ao problema de Hume. Tal problema, investigado por Kant enquanto a *causalidade*, é subdividido por Popper em: a) o *problema causal* e b) *problema da indução*. Ou seja, o problema da indução corresponde a um dos dois aspectos da questão levantada pelo filósofo escocês. O primeiro aspecto do problema de Hume, o causal, é descartado de imediato por Popper já que “baseava-se amplamente em sua insustentável psicologia empirista”¹⁴. O seu interesse repousa sobre o segundo aspecto, o problema da indução, eis aqui um fator legítimo que cabe a teoria do conhecimento esclarecer, isso porque a tradição vem atribuindo um critério indutivo às ciências ao mesmo tempo em que é admitido a impossibilidade da universalidade das conclusões advirem das particularidades dos casos experimentados, pois tais casos são sempre singulares e limitados. “Popper [então] concorda com Hume de que do ponto de vista lógico não é possível

12 Na *Crítica da Razão Pura*, em B 34, Kant esclarece: “Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições”. (ver nota 25).

13 BONACCINI, 2013, p. 213

14 POPPER, 1999, p. 89. Nosso filósofo faz toda uma justificação de sua refutação ao psicologismo, que não cabe ao presente trabalho explorar, pois fugiria demais ao nosso tema central.

justificar a indução e rejeita sua solução psicológica, que recorre ao hábito ou costume¹⁵.

O ponto aqui, admite Popper, é o fato de Kant ter identificado, pela primeira vez, a existência de uma incompletude no pensamento de Hume, este com seu ceticismo estaria ameaçando a racionalidade por não ter levado em consideração os enunciados sintéticos válidos *a priori*¹⁶, o lugar do objeto, do observador e da própria observação, pois Hume,

[...] não podendo de maneira nenhuma explicar, como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto, conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o *entendimento poderia, [...], ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos*, foi compelido a derivá-los da experiência¹⁷.

Desta forma Hume não considerou, segundo Kant, a possibilidade de haver um *princípio de causalidade*.

Para resolver o “problema de Hume”, que põe em xeque a própria possibilidade do conhecimento científico, Kant considerou que Hume com seu “dogmatismo empírico” não admitiu a possibilidade de existir um princípio da causalidade [...] que fosse válido *a priori*. Kant, para salvar a racionalidade humana do irracionalismo que o filósofo escocês a submetera procurou solucionar o problema levantado por ele, admitindo a existência de enunciados sintéticos válidos *a priori*¹⁸.

15 DIAS, 2013, p. 263.

16 Mostraremos posteriormente que Popper concorda com os juízos sintéticos, mas discorda que possam ser válidos *a priori*.

17 KANT, [s.d.], B127 (grifo nosso).

18 DIAS, 2013, p. 264.

O lugar da *observação* na produção do conhecimento das ciências empíricas não pode ser medular, matriz; nem para Kant nem para Popper. Em ambos, se tratando de conhecimento científico enquanto da formulação de leis ou teorias, jamais podem ter início com a mera observação e experiência. Nossos filósofos em questão, não negam a observação ou a experiência sensível na produção do conhecimento científico, contudo tais quesitos não são centrais na elaboração desse tipo de conhecimento. Na obra *Conjecturas e Refutações*, Popper esclarece que:

[Kant] presumiu, corretamente, que *o mundo como o conhecemos é nossa interpretação dos fatos observáveis, a luz de teorias que inventamos*. Nas palavras de Kant, “Nosso intelecto não deriva suas leis da natureza... mas impõe leis à natureza”. Considero essa formulação essencialmente correta[...]¹⁹.

Nossas hipóteses são anteriores às observações, segundo o próprio Popper, não podemos observar tudo, muito menos do nada. Desta maneira é crucial a ideia de que, em Kant e posteriormente em Popper, é admitido que diretrizes de nosso intelecto antecedam a observação e a experiência. O cientista, segundo o filósofo austríaco, se utiliza da experiência empírica para testar suas teorias, hipóteses e conjecturas. Popper então admite que apesar de em sua filosofia o lugar do observador e da observação, ao qual venho descrevendo ao longo do texto, serem fundamentalmente delineadas de maneira a contrariar a tradição, não é ele quem inaugura essa forma de encarar o conhecimento, seu antecessor é Kant, pois ele “nos ensinou, procurando extrair dela [a natureza] respostas *negativas* a respeito da verdade das teorias com que a interrogamos. [...] nós a testamos mediante esforço dirigido a sua *refutação*”²⁰. Kant foi de encontro a velha ideia de que somos ordinários observadores, passivos diante daquilo que desejamos conhecer; muito além disso não podemos esperar simplesmente que a natureza

19 POPPER, 1975, p. 218 (grifos do original).

20 *Ibid.*

nos responda algo. Compreendeu Kant que a nos voltarmos ao objeto que investigamos inevitavelmente impomos ordem e regularidade e isso não é fruto da observação mas sim de nosso intelecto.

Aqui está presente essencialmente a *refutabilidade* de Popper que a toma como critério de demarcação. A própria *refutabilidade* é decorrente da discussão acerca do problema de Kant, esse por sua vez é consequência do problema da indução. Lembro que casos particulares jamais podem corroborar uma teoria ou lei científica, contudo a experiência de tais casos particulares podem, por ventura, refutar uma lei. Ou seja, não se pode concluir que todos os cisnes são negros a partir dos casos observados, contudo basta um único contra exemplo, um cisne branco, para negarmos a inferência “todos os cisnes são negros”²¹.

Divergência

Existem fatores de divergência entre o pensamento de Kant e Popper. Podemos começar apontando que Popper discorda em: 1) as famosas *proposições sintéticas a priori* e o *dedutivismo* além de não serem logicamente conectados podem ser perfeitamente separados; 2) como vimos, o indutivismo é perfeitamente separável do empirismo. Lembro que, tradicionalmente, o racionalismo admite a elaboração de uma proposição científica por método genuinamente dedutivo e por isso lógico; comparativo a geometria euclidiana, que formula postulados (que por sua vez são evidentes) e destes deduz as demais proposições²². Em seu turno, o empirismo é tradicionalmente contrário ao racionalismo, quando admite uma inferência universal, ainda assim terá de ser fundada na experiência, mas qual método permite tal feito? O método indutivo.

21 Note que, se tratando da formalização da lógica dedutiva, esse é o *Modus Tollens*. Ferramenta da lógica de predicados. É uma negação do consequente e por isso é uma prova indireta, exemplo $p \rightarrow b$, $\neg b$ então $\neg p$.

22 Também conhecido como método axiomático-dedutivo.

O leitor pode, a esta altura, se perguntar pela validade lógica da indução, deixei claro anteriormente que do ponto de vista lógico a indução é insustentável, o próprio Hume admitiu isso apontando como solução um viés psicológico; outros filósofos, como Russell, aponta viés probabilístico²³.

Apesar de o prussiano ser considerado pelo austríaco como sendo o primeiro a tentar solucionar os contrapontos clássicos do racionalismo e do empirismo. De também ter destacado o lado formal (racionalismo clássico) de um, bem como o material (empirismo clássico) do outro; Popper não concorda com a solução kantiana ao problema da indução, que aparece na Crítica da Razão Pura, na Analítica Transcendental (a que tem por objetivo a tomada dos juízos e conceitos *a priori* dos objetos²⁴). Isso porque, pode restringir a própria epistemologia já que Kant realiza condescendências ao racionalismo que podem subjugar importantes contribuições do empirismo; afinal (como frisei na p. 3) a natureza não pode nos apontar aquilo que seja necessário e universal, desta forma o *a priori* é independente da experiência.

O próprio Kant nos diz que “se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente *a posteriori*, a sua forma deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação.”²⁵. Kant concebe aos juízos formais, como a causalidade, a possibilidade de haver juízos sintéticos *a priori* sem que se dê conta de que isso deixa de lado as inferências empíricas que o racionalismo por ventura possa ajuizar, ou seja, a teoria do conhecimento de Kant é limitante e engessa a própria possibilidade, livre, da produção do conhecimento empírico, já que existe uma área fronteiriçada por juízos sintéticos ao puro formalismo. A lógica no que diz respeito à produção do conhecimento científico, é necessária mas não suficiente.

23 Cf. na obra *Os Problemas da Filosofia*, cap. 6 – Sobre a Indução.

24 Cf. BONACCINI, 2013, p. 218

25 KANT, [s.d.], B34. Aproveito e lembro que para Kant, e tudo isso está presente também em B34, *matéria* é sensação do fenômeno; *sensação* é o resultado do objeto sobre a representatividade e por fim, o fenômeno é “o objeto indeterminado de uma intuição”, se a intuição for empírica.

Não considero satisfatória a “Analítica Transcendental”, a tentativa de Kant de solucionar o problema da indução. A síntese de racionalismo e empirismo, que Kant tenta ali, limita as pretensões epistemológicas do empirismo clássico ao fazer concessões ao racionalismo. [...] Para dar conta dos elementos formais do conhecimento [...], Kant concede ao racionalismo a *possibilidade de juízos sintéticos a priori*. Por outro lado, ele limita os juízos admissíveis *apriori* puramente *formais* [...] e deixa de lado os juízos sintéticos materiais *a priori* do racionalismo²⁶.

A *evidência* é para Popper de fundamental importância, ele acredita que Kant ao fazer isso, deixa de destacar o valor das evidências a medida em que Kant buscou justificação *a priori* dos “juízos sintéticos formais”.

As críticas tecidas por Popper dirigem-se não apenas a sua solução dada ao problema da indução, como também a solução kantiana ao problema da demarcação, que aparece na dialética transcendental (a que tem por objetivo a tomada dos conceitos e inferências *priori* que não estão diretamente atrelados aos objetos²⁷). Ao tentar solucionar o problema da demarcação Kant impõe limitação ao racionalismo – assim como sua solução do problema da indução impôs limitações ao empirismo – a medida em que reserva condescendências ao empirismo, de forma a prejudicar sobremaneira a própria produção de conhecimento epistemológico.

A “Dialética transcendental”, que contém a solução de Kant para o problema da demarcação, limita (ao contrário da “Analítica”) as pretensões epistemológicas ao fazer concessões ao empirismo. Mas essas concessões são muito radicais²⁸.

Podemos concluir que a influência da filosofia de Kant sobre o pensamento de Popper é substancial. As mudanças provocadas por Kant abriram algumas

26 POPPER, 2013, p. 21 (itálico do original).

27 Cf. BONACCINI, 2013, p. 218

28 POPPER, 2013, p. 21.

portas ao pensamento epistemológico contemporâneo, sua *revolução copernicana* permitiu a Popper entender a má compreensão que se deixaram levar outros epistemólogos que atribuíam à *verificação* como necessária e muitas vezes suficientes no trato a investigação de uma ciência empírica. Tanto em Kant como em Popper uma teoria em ciência empírica é um empreendimento humano, e como tal é cheio de restrições, limitações que estimulam a criatividade no empenho contínuo a tentativa de conhecer. O próprio Kant, em *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, buscou demonstrar *a priori* da mecânica newtoniana, ou seja, para ele é inconcebível teoria tão bem formulada e explicativa ter surgido pura e simplesmente da observação, já Popper, como vimos, nega de maneira absoluta toda indução e princípios indutivos às ciências. Desta forma, se faz notar que para ambos, mesmo que suas filosofias não coadunem em tempo integral; uma teoria, lei ou hipótese jamais é descoberta, mas inventada. Ao se levar em conta os pontos de convergência e divergência entre esses dois filósofos, o que não se pode negar em absoluto é o fato que Popper atribuiu a Kant o problema da demarcação. Este tomou a metafísica enquanto primordial no trato com a experiência sensível, ele formula então uma *metafísica da experiência*.

A metafísica para Kant transcende a experiência, transcende a sensação empírica, porque a filosofia transcendental tem por função conhecer a forma lógica *a priori* dos entes dados na empiria, tem conhecimento puro. Pretende a metafísica portanto investigar as leis, vitais à ciência, que sejam imutáveis e eternas. Apesar das críticas, como vimos, tecidas por Popper quanto ao aspecto da forma lógica, e do juízo sintético *a priori*, concorda que a metafísica não pode ser eliminada do crivo das ciências porque é anterior as observações, é imaginativa e gera hipóteses que podem auxiliar o desenvolvimento de uma ciência empírica.

A divergência supera a convergência

O próprio Popper não parece ter se dado conta de que seu ponto de divergência com que guarda em relação a filosofia kantiana é maior que o ponto

que os aproxima, ou seja sua convergência. Isso porque Popper não pode aceitar, quando levado em consideração a produção de conhecimento em uma ciência empírica, o *a priori* e suas consequências na forma como Kant apresenta, é algo inadmissível na filosofia de Popper.

A radicalidade da divergência repousa sobre a análise da “regularidade” da natureza (e seus fenômenos) tendo em vista a “dedução transcendental” kantiana. Para Popper toda crítica científica tem por fim último indicar uma contradição. Tal contradição pode se seguir por dois métodos: um *lógico* e um *empírico*. O método lógico tem o objetivo de apontar contradições que chama de internas, ou seja procura apontar por meio de demonstrações lógicas a autocontradição de teorias e hipóteses. Já o método empírico busca a contradição dos anunciados fatuais, uma contradição da relação entre os fatos, ou melhor, da existência de um estado de coisas; em última instância o método empírico poderá apontar se uma teoria ou hipótese estão desconectadas com a observação empírica.

Tanto o método lógico quanto o empírico estão presos ao espedaço amostral tratado em uma teoria, quero dizer então que esses métodos não são autorizados a ultrapassarem o que afirma uma tese. Popper chamou de *crítica imanente* o método lógico e o empírico “pois não vão além do domínio daquilo que a tese criticada afirma”²⁹.

Além da *crítica imanente* existe a *transcendente*, essa por sua vez ultrapassa os limites ao qual está presa a imanente, desta maneira, ultrapassa o domínio da tese³⁰. A *crítica transcendente* pode assumir um papel comparativo, confrontando uma tese a outra.

A ressalva dirigida por Popper ao método transcendental, o permite criticar Kant quanto a validade dos *juízos sintéticos a priori*, isso porque

29 *Ibid.*, p. 62.

30 Importante destacar que Popper elege este como um bom motivo, em primeiro momento, a se negar a *crítica transcendente* a qualquer discussão epistemológica. Contudo, posteriormente ele muda de postura admitindo valor à crítica transcendental, ele mesmo admite: “Tenho agora uma visão completamente diferente sobre isso: mesmo uma crítica transcendente pode ser bastante reveladora, embora ela não baste nunca para uma refutação clara.” Para todos os efeitos Cf. *Idem* (nota *1).

Popper não pode admitir qualquer princípio indutivo à possibilidade de uma experiência em ciência empírica. Para o filósofo austríaco a *crítica imanente* vai de encontro não apenas a *dedução transcendental* do prusiano como a qualquer forma de validação de *juízos sintéticos* que ocorram por princípios indutivos.

A crítica (imane) é fundamental: ela não se dirige apenas contra a “dedução transcendental” na forma kantiana, mas contra o processo de inferência de tal comprovação que procura fundar a validade de juízos sintéticos a priori – em particular de um *princípio de indução* – sobre a possibilidade da experiência³¹.

A dedução transcendental parte dos pressupostos de que há regularidades, ora o único fator que pode “autorizar” tal inferência é, aos olhos de Popper, a indução; já que para Kant se há experiência, então existe *dedução transcendental*. Kant constata, a posteriori, de que a realidade comporta regularidades, ou seja “que nosso mundo se comporta como se houvesse regularidades”, para tanto é necessário a experiência. Isso claramente é estratégia indutiva traçada por Kant. Popper então esclarece que no trato da discussão sobre regularidades dois pontos devem ser considerados: se é *a priori*, ou se é *a posteriori*. Sendo *a posteriori* o que devemos levar em conta é o “como se houvesse regularidades”, se é *a priori* levamos em conta que “há regularidades”.

O ponto para Popper é que a “dedução transcendental”, por ser pautada no apriorismo, não pode nos fornecer dedução de que há “regularidades”. Nosso filósofo concorda que devemos rejeitar como não passíveis de prova todos os *juízos sintéticos a priori*, para que um *juízo sintético a priori* seja válido sempre irá exigir outro *juízo sintético válido a priori*, temos uma circularidade. Desta forma, é para Popper impossível provar de maneira

31 POPPER, 2013, p. 78. (Itálico no original).

lógica um *juízo sintético a priori* e essa impossibilidade pode ser expandida a própria “dedução transcendental”.

Popper então conclui que cai por terra a tentativa de provar a *regularidade* da natureza como sendo *universal*, inevitavelmente em decorrência disso, nosso filósofo é obrigado a negar a “dedução transcendental” justamente por sua impossibilidade de ser conclusiva, quanto a isso torna-se claro quando afirma que “a tese de que a experiência sob todas as circunstâncias é possível, dito de outro modo: de que o mundo sob todas as circunstâncias pode ser conhecido, não pode ser provada”³². Popper vai mais além e demonstra que o problema não é apenas a impossibilidade da prova mas também o fato de guardar às ciências caráter impreterivelmente *irrefutável*. Desta forma, a própria *Irrefutabilidade* de Popper é outro aspecto que o afasta da filosofia kantiana.

Vimos que Popper concorda com Kant até a questão crucial de entendermos os fatos da observação enquanto dependente de nossa interpretação, as teorias não são descobertas mas sim inventadas. No entanto, Popper adverte que nosso empreendimento de impor nossa interpretação sobre a natureza possui, ao contrário do que Kant afirmava, grau não constante de triunfo. Desta maneira, para Kant, o esforço de nosso intelecto de impor leis é natureza terá sucesso, para Popper não necessariamente, e essa não deve ser o cerne de preocupação para o cientista, já que “[...] a razão é capaz de mais de uma interpretação, e não pode impor uma interpretação à natureza em caráter definitivo”³³.

Como Kant propôs, podemos inclusive indagar a despeito da própria natureza, mas nós nos afastamos do prussiano quando Popper atesta que questionamos a natureza não para *provar* ou *verificar* as teorias que criamos. Muito antes disso criamos teoria e hipóteses para extrairmos respostas *negativas*, ou seja, pomos nossas teorias e hipóteses ao teste na esperança que resista a prova, o que fazemos em verdade é uma *refutação*.

32 Cf. *Ibid.*, p. 87.

33 Cf. POPPER, 1975, p. 218

Referências

- BONACCINI, Juan A.. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. , p. 211-232, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, [s.d]. Versão pdf.
- DIAS, Elizabeth de Assis. Popper um kantiano não-ortodoxo. **ANPOF**. São Paulo, p. 261-268, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Alexandre F. Morujão; Manuela P. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s.d].
- POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1975.
- _____. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.
- _____. **Conhecimento objetivo**. Trad. de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.
- _____. **Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento**. Trad. de Antonio Lanni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- RUSSELL, Bertrand. **Os problemas da filosofia**. Trad. de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

Afinidades seletivas: reconhecimento e liberdade no “antiindividualismo político” de Hegel

Suzano de Aquino Guimarães¹

Introdução

A crítica de Hegel (1770-1831) ao modelo solipsista da filosofia moderna já entendia a gênese das subjetividades como essencialmente gênese de suas sociabilidades; mas somente quando e porque radicada numa liberdade solidária e reconhecida simultaneamente. No que diz respeito aos “Estados”, por exemplo, a crise é, fundamentalmente, conceitual; ou melhor, dito mais próximo da linguagem hegeliana, a crise é “espiritual”.

As sociabilidades do século XXI, no afã de integrar, seja por motivo econômico, de consumo, político ou de “direitos humanos”, plasmam qualquer tentativa de referência. Não é o caso de “bem tratar as minorias” ou de assumir

1 Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia PIDFIL – UFPE / UFPB / UFRN (2013). Membro-Fundador da SHB – Sociedade Hegel Brasileira (www.hegelbrasil.org). Participa dos seguintes Grupos de Pesquisa da UFPE: 1 – A Polissemia da Ação Humana, 2 – Interinstitucional O Sistema Hegeliano e 3 – O Pensamento do Ser na Cultura Contemporânea. Participa também como professor-pesquisador do Projeto MEC – UFPE / Mais Educação para Jovens de 15 a 17 Anos no Ensino Fundamental (Projetos de Vida). Professor-substituto do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco (IFPE) – *Campus* Recife. Professor da Faculdade Santa Catarina (FASC / UNIESP). Atualmente são temas de interesse: Ensino de filosofia e Estética, Filosofia política e Ética, Novas figuras da liberdade e Relações fundamentais da existência, Escola do Recife. Atua na área de Filosofia e Educação com ênfase na Dialética do Reconhecimento de Hegel. Contato: suzanoguimaraes@yahoo.com.br

a “intocabilidade da diferença”; antes o contrário, há, por assim dizer, uma urgência em “máximo de proximidade”. Mas não sob qualquer modo, ou ao modo da “urgência contemporânea”, e sim como um “demorar-se” em cada momento necessário do “trabalho negativo”, desde a perspectiva do todo, onde haja “esforço de aproximação” pela “negação da identificação”; negação que afirma a diferença enquanto tal, “negação que é também determinação”.

Não é o caso, também, de “juntar dois no mesmo espaço”, mas da alteridade no plural lugar próprio. “Com efeito, a linguagem é o ser-aí do puro Si, como Si; pela linguagem entra na existência a singularidade para si essente da consciência-de-si como tal, de forma que ela é para os outros” (HEGEL, 2002, §508, p. 350).

Ora, haveria um “sistema de livre-reconhecimento” entre indivíduos? Quando um sujeito seria propriamente reconhecido? O Estado sou Eu?

Neste sentido, investigamos brevemente neste texto, desde uma abordagem ontológico-existencial do “eu hegeliano”, os conceitos de Reconhecimento e Liberdade, em seus movimentos dialéticos próprios e constitutivos, tal como relacionados ao chamado “antiindividualismo político” de Hegel.

Reconhecimento e liberdade

O reconhecimento em Hegel é um re-conhecimento não apenas na dimensão do conhecimento, mas na “ação das consciências-de-si” em seu processo “ontológico-existencial” de determinação recíproca. Numa perspectiva sócio-política, a “dialética do reconhecimento” é aquela que ocorre numa sociedade civil-burguesa, pelo “reconhecimento de suas contradições”, na Constituição do Estado.

Paul Ricoeur² entendia que a “presença do outro” na reciprocidade de um reconhecimento mútuo poderia “superar” aquela clássica figura da

2 Ver, por exemplo, RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

“dialética do senhor e do escravo” estabelecida por Hegel³. Nesta, ainda segundo Ricoeur, a assimetria das relações seria o avesso da solicitude. A dialética das “consciências” fora do ponto de partida do conflito conduziria para uma transgressão radical da tradição filosófica. A solução do impasse na relação como “exclusão” ou “dominação” estaria em novas formas de reconhecimento, ou melhor, para um sujeito propriamente reconhecido seria “preciso sair da luta”. Já para Charles Taylor e Axel Honneth⁴, por exemplo, diz Souza (2010, p. 95-96 – grifo nosso):

O resgate da categoria de reconhecimento como a categoria central da política moderna remete a uma intenção de recuperar a herança tradicional hegeliana, **segundo um registro não-metafísico** e aberto à investigação empírica. Do pensamento hegeliano mantém-se, no entanto, sua intuição original da necessidade de supor-se um contexto normativo preexistente como dado primário e original para a prática social e política e, portanto, de uma concepção dialógica da formação da identidade social e cultural. Outro aspecto importante, que diferencia esses autores de outras tendências comunitaristas com pendores conservadores, é a tentativa (também originalmente hegeliana) de unir uma perspectiva culturalista da “eticidade” ao princípio moderno da liberdade individual. Desse modo, acredito que se possa perceber o desenvolvimento teórico dessa vertente específica como um “meio-termo” entre as posições polares do debate entre comunitaristas e liberais. Esse é certamente um dos fatores que ajudam a esclarecer a crescente importância desses pensadores no debate atual.

3 Ver HEGEL, G. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002. Ver, por exemplo, VAZ, H. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *In*: TOLEDO, C; MOREIRA, L (orgs). **Ética e direito**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 183-202.

4 Ver, por exemplo, TAYLOR, C. A política do reconhecimento. *In*: **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274 e HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed.34, 2003.

Ora, o tema da *Fenomenologia do Espírito* (FdE) de Hegel é simultaneamente uma introdução à ciência e uma ciência própria. Hegel descreve uma determinada maneira de existir, uma particular visão de mundo, para cada experiência feita pela consciência, que eleva seu “eu singular” ao “eu universal”, até o “saber absoluto”, tomando assim “ciência” de seus pressupostos históricos; ou seja, a consciência, nessa fenomenologia, “aparece” e “sabe-se” a si mesma como espírito.

A noção de *aufheben*⁵ é uma das mais reveladoras chaves de leitura da FdE, pois objeto da filosofia não é o abstrato, mas o real efetivo. A efetividade é o resultado que inclui seu processo mais o seu devir em sua totalidade.

A proposição filosófica implica um conflito dialético e a identidade do sujeito e do predicado não deve aniquilar sua diferença, mas acentuá-la. É somente na tensão das cordas de um cavaquinho que se consegue obter a “harmonia oculta” de suas melodias. Pensar dialeticamente com Hegel é, no dizer de Meneses (2006), provocar uma verbalização dos substantivos e uma substantivação dos verbos. É compreender a simultaneidade imbricada no devir e favorecer sempre um pensamento pensante.

Diz Hegel (2002, §65, p. 65):

A proposição deve exprimir o que o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar a si mesmo produz, que avança e que retorna a si. Em qualquer outro conhecer, a demonstração

5 “Termo exemplar, segundo Hegel, do gênio especulativo da língua alemã, que reúne intimamente duas significações opostas, conservar [*aufbewahren*] e revogar ou suprimir [*hinwegräumen*]. O francês, que Hegel considera como uma língua do entendimento, que fixa cada sentido nele mesmo, como exclusivo ao seu oposto (ou bem... ou bem) não tem um termo que corresponda a *aufheben*. Foram então, forçando seu sentido ou os acompanhando de explicações mais ou menos trabalhosas [...] *Aufheben* é essencialmente suprimir, o resultado da supressão ou negação não sendo um puro nada, mas um nada determinado por *ser* negado, portanto, tem em si mesmo um lado positivo [...] O que é negado não pode ser senão enquanto já em si-mesmo negado, limitado, determinado, o que impede de ser por ele mesmo, por ele sozinho. Esta auto-negação originária é seu caráter dialético” (BOURGEOIS, 2011, p. 22-23, grifo do autor, tradução nossa). Ver também BAVARESCO, A. **A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 32, nota 14.

constitui esse lado da expressão da interioridade. Porém, desde que a dialética foi separada da demonstração, o conceito da demonstração, o conceito da demonstração filosófica de fato se perdeu.

Todo o movimento do universal é negado e restringido pelo particular, o qual por sua vez é suprassumido⁶ no singular. Este é um “universal concreto” em que a generalidade do primeiro universal se enriquece com as determinidades do segundo momento alcançando realização autêntica e onde a unidade está enriquecida pelas diferenças e as diferenças reconduzidas à unidade. É um “negar-conservar-elevar”, descobrir o universal no particular e ambos no singular. E isso se estende à totalidade do real. Daí a necessidade do pensamento harmonizar-se com a “própria coisa”, de captar o ritmo do todo e do dinamismo da realidade em sua efetividade.

A consciência suprassumida é consciência-de-si. A consciência-de-si é como retorno a si mesma a partir de seu outro. A consciência-de-si como “tensão de sair de si” é já consciência-de-si que deseja enquanto necessidade ontológica. A consciência-de-si é desejo e sua verdade ocorre somente no encontro com outra consciência-de-si, vivente; desejando ser, sempre, desejo de outro desejo.

A consciência-de-si somente é quando é também além de si mesma⁷, somente pode encontrar-se numa outra, alteridade; e somente quando

6 “Suprassumir / suprassunção” são neologismos criados por Paulo Meneses para os termos “*aufheben / Aufhebung*” hegelianos. Ver MENESES, P. Nota do tradutor. In: HEGEL, G. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: 1 – A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995, p. 09-11. Ver também MENESES, P. Hegel como mestre de pensar. In: **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p. 111-126.

7 “A consciência não é uma coisa, um ser-ai determinado; está sempre para além de si mesma, supera a si mesma ou se transcende. É essa exigência transcendental que constitui a natureza da consciência [...] Propriamente, toda consciência é mais do que acredita ser, e isso é o que faz com que seu saber se divida. Ele é a certeza (subjéctiva) e, enquanto tal, opõe-se a uma verdade (objéctiva). Portanto, o saber é inquieto em si mesmo, visto que deve incessantemente superar-se; tal inquietude, que Hegel descreve em termos existenciais, é inapaziguável enquanto o término não for atingido [...] Portanto, a progressão rumo a essa meta não pode ser detida, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente” (HYPPOLITE, 1960, p. 32-33)

tal alteridade também seja para si mesma quando goza de sua própria autonomia.

A consciência-de-si implica necessariamente outras consciências-de-si. A vicissitude do desejo está na sua capacidade de impulsionar a consciência-de-si para a ação, para além da contemplação. O desejo que “nega-conserva-eleva” a consciência-de-si é o desejo que não se funda na identidade, mas no princípio da diferenciação⁸. O desejo humano é o desejo do reconhecimento.

Não é o caso de “aplicar” uma “dialética do reconhecimento”, mas de “reconhecimento” do movimento constitutivo do “espírito” enquanto “*um eu que é um nós e um nós que é um eu*” (HEGEL, 2002, § 177, p. 94).

A figura da consciência-de-si da “relação senhor e escravo” se sabe como “espírito que é um mundo”. E a questão do reconhecimento da liberdade tem passagem na própria consciência-de-si. Contudo, livre não significa, absolutamente, não ser mais escravo ou ser livre, simplesmente, como senhor; pois há liberdade quando se age como ser pensante em qualquer momento. Daí livre é, somente, quem suprassume pensamento na vontade; uma vez que vontade é, efetivamente, pensamento sabendo de si em seu objeto.

Diz Hegel (2002, §166, p. 135 –destaque nosso)⁹:

8 “A diferença é a negatividade que a reflexão tem em si, o Nada, que se diz mediante a linguagem idêntica, é o movimento essencial da própria identidade, que, simultaneamente, se determina como negatividade de si mesma e é diferente da diferença [...] A diferença, assim concebida como unidade de si e da identidade, é diferença determinada em si mesma. Não é transição a um outro, num relação a um outro fora dela; tem seu outro, a identidade, nela mesma; do mesmo modo que esta, recebendo a determinação da diferença, não se perdeu nesta como em seu outro, mas ali se conserva, é a reflexão em si da diferença e seu momento [...] A identidade se decompõe nela mesma em diversidade, porque, como diferença absoluta em si mesma, ela se poussa como o negativo de si, e esses seus momentos, que são ela própria e seu negativo, são reflexos em si, idênticas consigo mesmas; ou porque ela mesma suprime seu imediato negar e, em sua determinação, reflete-se em si. O diferenciado subsiste como diferente indiferente (*gleichgultigVerschiedene*) reciprocamente, porque é idêntico consigo mesmo, isto é, porque a identidade constitui seu terreno e elemento; ou seja, o diferente é o que é, precisamente em seu contrário, a identidade” (MENEZES, 1969, p. 193-195).

9 Conforme tradução proposta pelo prof. Alfredo Moraes (UFPE).

O eu é o conteúdo da relação [**o relacionar-se a si mesmo**] e a relação mesma; defronta em Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio.

O pensar hegeliano é, assim nos parece, uma “filosofia dos sentidos”, no sentido livre da polissemia. “*No pensar, Eu sou livre*” (HEGEL, 2002, §197, grifo do autor); não como um ser de relações¹⁰, mas novamente, no dizer de Moraes (2013d) como “relações de relações”, conexões de sentidos conectadas e conectivas¹¹; não como um “percurso do reconhecimento”, mas uma “*identidade de percurso*” (JARCZYK, 1993, p. 178); um “*‘desabamento’ fundador (l’effondrementfondeur)*” (LABARRIÈRE, 1993, p. 499, grifo do autor); ou o que nomeamos “afinidades seletivas”.

As sociabilidades contemporâneas assim nos (a)parece não somente “líquidas”, pertencentes à uma “era do vazio”, de “homens-massa”, com

10 “A própria palavra relação pode ser, aqui, metafisicamente, equívoca a partir de uma formulação que consideraria seres independentes que, em sua coisidade ou entificação, se subtraíam à relação que, na verdade, os institui. A duplicação das consciências-de-si ocorre por que operam entre si uma relação de igualdade/desigualdade vivenciada e contraposta em cada uma delas, de tal maneira que o resultado deste embate é a produção de uma nova figura da consciência-de-si” (ROSENFELD, 2004, p. 133-134).

11 “Eis um ponto, conforme o entendemos, dos mais relevantes na revolução galileana operada pelo pensamento hegeliano, na sua compreensão do Eu Hegel despoja-o de toda fixidez, o Eu emerge como fluidez e evanescência, como relação; ora, o próprio de uma relação é ser somente a partir daquilo que relaciona, sendo sua qualidade igualmente dependente de ambos os lados que lhe são constitutivos; pois o Outro do Eu não é senão ele mesmo, o ser-em-si e o ser-para-pum-outro coincidem, são um e o mesmo. **O Eu é o conceito vivo e que se mantém ao se recriar no ato de saber de si, ao ser este saber mesmo na efetividade dialética do instante.** De modo que o Eu é idêntico ao próprio saber que é ser – em palavras de Hegel: o Eu não é apenas o Si, mas é a igualdade do Si consigo; essa igualdade, porém, é a perfeita e imediata unidade consigo mesmo, ou seja, este sujeito é igualmente a substância. **Com efeito, não é sem razão que Hegel já havia assinalado que a individualidade é o que é seu mundo como um mundo seu: ‘é ela o círculo do seu agir, em que se apresentou como efetividade. É pura e simplesmente a unidade do ser enquanto dado e do ser enquanto construído’.** Por conseguinte, mundo aí deve ser entendido como totalidade dinâmica e fluente de significados, por isso mesmo já deveríamos ter abandonado o sonho quimérico não só da neutralidade do sujeito no ato de conhecimento, mas também de uma objetividade isenta do sujeito e de seu agir, para a partir daí instituir um novo paradigma, qual seja: o do homem como objeto de conhecimento para si mesmo” (MORAES, 2008, p. 20 – destaque nosso).

ética *symbekos*, mas também conforme difusas “tonalidades afetivas”, ou melhor ainda, como “afinidades seletivas”.

Com efeito, para nós, “escolha” é coisa do entendimento e “decisão” coisa da razão; mas razão é suprassunção do entendimento, daí nosso “seletivas” como suprassunção de “eletivas”; desde que sem conjugação do “suprassumir” no modo imperativo.

Eis, então, nossa tese. A figura da consciência-de-si, enquanto “afinidades seletivas suprassumidas”, desenvolvendo aquelas experiências (acima citadas e) que são próprias do seu mundo e do seu movimento constitutivo, encontra assim sua verdade na figura agora das “afinidades seletivas”; onde “afinidades” é outro nome para um “eu” sem fixidez na sua identidade; onde “seletivas” designa uma “decisão pelo re-conhecimento” de si, de seu mundo, que vem-a-ser, ao mesmo tempo, portanto, também como ética, política, estética do re-conhecimento, por exemplo, e não somente epistemológico, mas ontologicamente-existencial, de toda outra consciência-de-si, de (seu) mundo relacionante e relacionado, de (seu) mundo como a própria relação e o próprio ato de relacionar(se), que não outro senão aquele primeiro, afins, re-conhecidamente assumido, ou seja, decidido, por conseguinte, mais livre, até mesmo para não sê-lo, e contudo, ainda assim, decididamente, mais constitutivamente condição para (sua) liberdade efetiva.

A figura da consciência-de-si “aparece” enquanto afinidades seletivas, enquanto continua tomando ciência de perder-se, continua jogando aquele jogo da consciência(-de-si). O jogo-de-forças que bem se exprime, hegelianamente, como jogo (de amor) consigo mesma. Mas o entendimento é sisudo diante do lúdico; não sabe que o engraçado é coisa séria; e fica constrangido, com seu método, diante da verdade; ele é um Javert diante de Jean Valjean (afinal, quem foi miserável?); pois no *“reino do entendimento [...] não há passagens, transição, onde se acumula, as contradições; porque suprime o devenir”* (MENEZES, 1977, p. 93, grifo do autor); ocorre que a consciência não para, de jogar.

Diz Hegel (2002, §178, p. 142-143, grifo do autor, destaque nosso):

A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [...] entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantido rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta.

“Antiindividualismo político” de Hegel

Ora, se não há reconhecimento efetivo num Estado Soberano é porque não haveria, efetivamente, Estado. A sentença é dura para ouvidos ufanistas. Mas admitindo a concepção hegeliana, este é o mundo que é o caso; não somente um “mundo hegeliano” a ser alcançado. O Estado (hegeliano) é o Estado Ético, ou seja, um tornar-se Estado Livre, permanentemente, pela ação dos cidadãos¹².

Com efeito, o cidadão somente afirma seus deveres junto à comunidade quando seus direitos também são por elas afirmados; tais direitos e deveres somente são afirmados quando o cidadão também se reconhece enquanto indivíduo; por sua vez tal consciência individual somente se mantém pela comunidade; eis aí o “indivíduo social”.

Admitindo que todo indivíduo é, desde sempre, “indivíduo social”, então a categoria da relação seria uma necessidade; mas somente quando e porque radicada numa justa-medida da “liberdade como verdade da necessidade”.

12 Ver, por exemplo, VAZ, H. Sociedade civil e Estado em Hegel. *Síntese*, n.19, p. 21-20, 1980. Ver também BICCA, L. O conceito de liberdade em Hegel. *Síntese Nova fase*, v.19, n.56, p. 25-47, 1992; LARDIC, J-M. A contingência em Hegel. HEGEL, G. **Como o senso comum compreende a filosofia**. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 69-125.

Diz Bourgeois (2004, p. 91-148):

Há, de fato, um antiindividualismo ontológico do Estado: tomado absolutamente, abstratamente, em sua existência política ou cívica, o homem tem essencialmente deveres, e não direitos, em relação ao Estado [...] No entanto, e também porque ele é o ‘divino terrestre’, o estado só é verdadeiro ao concretizar dentro dele o sacrifício de si, a autonegação, a negatividade absoluta pela qual se faz a absoluta positividade de Deus, da Ideia, do Verdadeiro [...] O Estado é antes a autodiferenciação, nos indivíduos, de sua identidade originária então presente a atuante neles [...] No Estado racional, a afirmação moderna das subjetividades individuais tem sempre o significado da afirmação, por estas, da unidade substancial da comunidade [...] Somente o que é em seu sentido originariamente universal pode-se realizar plenamente como todo na autonegação de sua realização empírica total, isto é, de sua singularização empírica. Esta é imediata, pois somente a singularidade exprime o todo (o universal verdadeiro é o universal concreto ou total, identidade singular do universal abstrato e do particular que é seu outro), cujas determinações particulares, parciais, só têm ser e verdade em sua totalização singular.

O Estado não deve ser confundido com “governo” nem tão pouco com “estatais”; e estas com aquilo que “*existe mas não funciona*” (SUASSUNA, 1975, p. 188). Do mesmo modo, “interesses privados” não se definem como “inimigos públicos”; pois o vício das abelhas são também os benefícios das fábulas.

Tal engajamento na mudança das condições objetivas promove as condições subjetivas da mudança no comportamento. Neste sentido, “reconhecimento do princípio da subjetividade exige uma redefinição do espaço público” (BAVARESCO, 2011, p. 52-55) e cada indivíduo, reconhecendo e reconhecido em comunidade, reconhece que o “combate pelo reconhecimento é o combate pela liberdade pública” (BAVARESCO, 2003, p. 33).

Deste modo, se “o que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei. Ali o homem é reconhecido e tratado como ser racional, como livre, como pessoa” (HEGEL, 1995, §432, Adendo, p. 202-203). O “direito em geral” é o “reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza” (HEGEL, 2010, §04, p. 56).

O Estado é a verdade da vida ética na medida em que o fundamento concreto das determinações abstratas que não subsistem por si, a saber, família e sociedade civil-burguesa, ou seja, identidade substancial da primeira e subjetividade diferenciada da segunda. O Estado é “substância ética consciente de si” (HEGEL, 2010, §135, p. 146-148), a realização da liberdade concreta, a efetivação objetiva do homem no cidadão¹³. Mas o conceito da subjetividade só tem verdade ao se realizar como um sujeito, “a personalidade do Estado só é efetivamente real como uma pessoa, o monarca” (HEGEL, 2010, §279, p. 262-266).

A própria liberdade não pode se tornar algo habitual¹⁴, “as imperecíveis montanhas não são superiores à rosa que logo se desfolha” (HEGEL apud D’HONDT, 1987, p. 73); é preciso vigiar a calmaria; pois “água parada dá dengue”.

13 “[...] a substância ética é como um rio caudaloso, que tem na sua nascente, como uma fonte, a **Família**, unidade originária de onde emergem as águas que dão impulso à vida ética; no leito, corre, a torrente de águas tortuosas – a **Sociedade Civil**, onde fluem as contradições; a fluidez dessa correnteza deságua no mar figurativo da Constituição – o **Estado**; as margens enquanto normatividade do rio, podem ser, eventualmente, corroídas pelo ímpeto das águas, assim como a fluidez da correnteza pode ser, aqui e ali, comprimida pela dura estreiteza das margens. Assim, nascente, margens e fluxo formam o rio, uma totalidade dinâmica de elementos diferenciados, opostos e interdependentes; mas, para bem compreender a imagem, é preciso considerar os elementos como partes de um silogismo dialético, no qual os termos têm cada um em si sua própria negação e, no jogo das mediações em que se determinam as influências de uns sobre outros, todos exercem o seu direito e alternam-se permanentemente como potência determinante” (MORAES, 2003, p. 270-271, grifo nosso em negrito).

14 “A Liberdade não pode jamais se tornar hábito (ou habitual) pois nesse caso não é mais liberdade (é por isso que Thomas Jefferson escreveu que, para se manter livre, o povo deve se rebelar contra o governo a cada vinte anos) [...] ‘disponível para se ocupar e engajar em outra coisa’ [...] de fato, como Hegel nos adverte [...] ‘Serem humanos podem até morrer em decorrência do hábito – ou seja, caso se tornem totalmente habituados à vida, espiritualmente e fisicamente embotados’” (ZIZEK, 2012, p. 175-179).

Diz Rosenfield (1983, p. 272-273, grifo do autor, destaque nosso):

A criação do novo atualiza a presença da liberdade graças à prática dos homens, realizando-se através dos desgarramentos e das angústias que surgem em todo devir histórico [...] **O pensamento do homem moderno, que se forma para o exercício consciente da liberdade, sabe-se produto de um processo de cisão que subverteu profundamente todas as certezas**, assim como a estabilidade de qualquer instituição política. Com efeito, o pensamento da liberdade tem como objetivo animar os princípios que são constantemente enfraquecidos pela cotidianidade do mundo [...] Uma figura da liberdade, tendo atingido o seu cume, entrega-se inevitavelmente a sua queda que, por si, não é a ruína do conceito, mas é seu próprio recurso, que tem a possibilidade de voltar novamente à imediação do mundo através de uma nova determinação do seu fundamento.

Considerações finais

A crítica de Hegel ao modelo solipsista da filosofia moderna já entendia a gênese das subjetividades como essencialmente gênese de suas sociabilidades; mas somente quando e porque radicada numa liberdade solidária e reconhecida simultaneamente; já dissemos.

Assim sendo, se a tarefa da filosofia é apreender seu tempo em conceito, então a complexidade das relações sociais contemporâneas, que implicam sempre outros modos de efetividade do Si no mundo, é apreendida filosoficamente como uma nova figuração do nosso tempo; quer dizer, como reconhecimento de uma nova figura da liberdade, a saber, as “afinidades seletivas”.

O desabrochar dessa flor-dialética são as vicissitudes do reconhecimento, que se diz de muitos modos, como nas moradas do homem e da mulher onde o sentido especulativo se sente em casa. As afinidades seletivas são a rosa da liberdade efetiva na cruz do re-conhecimento.

Por fim, registremos aqui e agora que, segundo Hegel, sua *Fenomenologia do Espírito* foi terminada na noite que precedeu a famosa batalha de Iena. E que ele viu passar a cavalo “o Imperador, essa alma do mundo”. Hegel admirava Napoleão como restaurador nacional do Estado, aquele que unificou os princípios da centralização, exigida pela soberania estatal, e da participação, exigida pelo espírito de liberdade daquela época. Já Dom Hélder Câmara dizia que “*a madrugada é mais escura quando mais próximo estamos do amanhecer*”. Ocorre que, na noite brasileira contemporânea, onde se respira a cólera hipocondríaca da antipolítica¹⁵, outro golpe continua passando à galopes. E não há nem bucéfalos para admirar.

Referências

- BAVARESCO, A. **A fenomenologia da opinião pública: a teoria hegeliana**. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. **O movimento lógico da opinião pública: a teoria hegeliana**. São Paulo: Loyola, 2011.
- BICCA, L. O conceito de liberdade em Hegel. **Síntese Nova fase**, v.19, n.56, p. 25-47, 1992.
- BOURGEOIS, B. **Hegel: os atos do espírito**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.
- _____. **Le vocabulaire de Hegel**. Paris: Ellipses, 2011.
- D'HONDT, J. **Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- HYPPOLITE, J. **Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito**. Lisboa: Discurso Editorial, 1960.
- HEGEL, G. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): 3 – Filosofia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: UFS, 2002.
- _____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

15 Ver, por exemplo, LOSURDO, D. **A hipocondria da antipolítica: história e atualidade na análise de Hegel**. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed.34, 2003.
- JARCZYK, G. A lógica de Hegel: princípio do sistema. *In:* STEIN, Ernildo; BONI, Luis Alberto (orgs). **Dialética e liberdade.** Porto Alegre: UFRGS; Petrópolis: Vozes, 1993, p. 176-185.
- LABARRIÈRE, P-J. Sistemática da lógica hegeliana. *In:* STEIN, Ernildo; BONI, Luis Alberto (orgs). **Dialética e liberdade.** Porto Alegre: UFRGS; Petrópolis: Vozes, 1993, p. 492-500.
- LARDIC, J-M. A contingência em Hegel. *In:* HEGEL, G. **Como o senso comum compreende a filosofia.** São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 69-125.
- LOSURDO, D. **A hipocondria da antipolítica:** história e atualidade na análise de Hegel. Rio de Janeiro: Revan, 2014.
- MENESES, P. **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- _____. Hegel como mestre de pensar. *In:* **Abordagens hegelianas.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p. 111-126.
- _____. Nota do tradutor. *In:* HEGEL, G. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): 1 – A ciência da lógica.** São Paulo: Loyola, 1995, p. 09-11.
- MENEZES, D. **Motivos alemães:** filosofia, hegelianismo, marxologia, polêmica. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INK, 1977.
- _____. **Textos dialéticos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.
- MORAES, A. A fenomenologia é do espírito. **Cadernos hegelianos.** Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008, p. 09-22.
- _____. **A metafísica do conceito:** sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. **Fundamento e realidade efetiva:** uma abordagem na perspectiva hegeliana. Disponível em: <http://www.hegelbrasil.org/rev01b.htm> Acesso em: 10 jan. 2016.
- RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.
- ROSENFELD, D. A dialética do reconhecimento. MORAES, A (org). **Razão nos trópicos:** festschrift em homenagem a Paulo Meneses no seu 80º aniversário. Recife: FASA, 2004, p. 131-144.
- _____. **Política e liberdade em Hegel.** São Paulo: Brasilienses, 1983.

- SOUZA, J. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília: Editora da UnB, 2010.
- SUASSUNA, A. **Auto da compadecida.** Rio de Janeiro: Agir, 1975.
- TAYLOR, C. A política do reconhecimento. **Argumentos filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.
- VAZ, H. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *In:* TOLEDO, C; MOREIRA, L (orgs). **Ética e direito.** São Paulo: Loyola, 2002, p. 183-202.
- _____. Sociedade civil e Estado em Hegel. **Síntese**, n.19, p. 21-20, 1980.
- ZIZEK, S. A disciplina entre duas liberdades – Loucura e hábito no idealismo alemão. *In:* GABRIEL, ZIZEK, M. S. **Mitologia, loucura e riso: a subjetividade no idealismo alemão.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 167-212.

A concepção sartreana da consciência na perspectiva da filosofia analítica da mente

Tárik de Athayde Prata¹

Introdução

Nos dias de hoje, a chamada “filosofia analítica” não se restringe a um conjunto de teses (como o primado da análise linguística na solução de problemas filosóficos) ou de temas bem determinados (como a filosofia da lógica ou a filosofia da ciência). A filosofia analítica mais atual se caracteriza por um certo *estilo*, que é o de operar através da clarificação conceitual (distinguindo as diversas possíveis formulações de teses e problemas filosóficos) e da articulação argumentativa (cf. BECKERMANN, 2001, p. VII-VIII). Nesse sentido, qualquer temática filosófica pode ser trabalhada com os meios da filosofia analítica, de modo que o seu instrumental de análise pode ser aplicado ao exame das mais diversas teorias.

Portanto, não é surpreendente que um filósofo da estatura de Jean-Paul Sartre (1905-1980) tenha sido amplamente investigado a partir dessa perspectiva filosófica. Apesar de sua clara vinculação à, assim chamada, “filosofia continental”, as reflexões de Sartre a respeito da consciência tem recebido significativa atenção no campo da filosofia analítica da mente

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Coordenador do Mestrado em Filosofia da UFPE. O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto de pesquisa “Consciência e intencionalidade nas perspectivas de Husserl e Sartre”, registrado no Departamento de Filosofia da UFPE. tarik_silber@hotmail.com

(cf. MORAN, 2000, p. 390). De fato, há uma numerosa literatura dedicada à abordagem do pensamento de Sartre a partir desse referencial (cf., por exemplo, MORRIS, 1976; BLOSSER, 1986; McCULLOCH, 1994; WIDER, 1997; GENNARO, 2002; KRUEGER, 2006; ROWLANDS, 2013).

Segundo Greory McCulloch (1994, p. iv), aqueles que, hoje, se ocupam com filosofia da mente não podem prescindir das reflexões de Sartre sobre a consciência, pois ele defendeu uma perspectiva (em certo sentido) anticartesiana, que seria muito proveitosa para a contestação de um cartesianismo ainda atuante na filosofia analítica. Mais recentemente, Joel Krueger (2006, p. 44) afirmou que a concepção de Sartre sobre a consciência pré-reflexiva oferece um grande desafio para o funcionalismo a respeito da mente, perspectiva de alta influência na atualidade, o que indica que Krueger enxerga na filosofia de Sartre uma grande relevância para os debates contemporâneos.

O objetivo do presente trabalho é esclarecer a noção de consciência articulada por Sartre com os meios da filosofia analítica da mente, de maneira a oferecer subsídios para posteriores leituras da teoria do filósofo seguindo tal perspectiva filosófica. O referencial adotado é o da teoria da consciência do filósofo Rocco Gennaro, chamada por ele de *Perspectiva da Intrinsicalidade ampla* (*WideIntrinsicality View*), teoria articulada em um diálogo crítico com a teoria de David Rosenthal (cf. GENNARO, 1996, p. 26), e que Rocco Gennaro usou como base para interpretar a concepção sartreana da consciência (cf. GENNARO, 2002). Baseando-se, em parte, na teoria de Rosenthal, de que a consciência de um estado mental decorre do monitoramento desse estado por um pensamento de segunda ordem, Rocco Gennaro diverge dessa distinção de ordens² e concebe os estados mentais conscientes como *totalidades complexas*, que abarcam o estado mental (tornado consciente) e o pensamento acerca desse estado. O caráter totalizante garante o caráter intrínseco da consciência do estado mental, enquanto o caráter complexo garante a possibilidade de uma explicação

2 “Na minha visão, o estado que torna consciente [*conscious rendering state*] é parte de um estado consciente de primeira ordem, e assim tecnicamente não é de ordem superior” (GENNARO, 2002, p. 302, nota 28).

teoreticamente satisfatória. Gennaro acredita que uma teoria desse tipo seria capaz de fazer jus ao caráter auto referencial da consciência, tão ressaltado por Sartre, sem recair (como parece ter recaído o filósofo francês) numa visão da consciência como um fenômeno que não pode ser explicado. No presente trabalho, essa leitura da filosofia de Sartre será elucidada através do seguinte percurso: após uma rápida exposição da visão de Sartre sobre a consciência (seção 2), será discutido o problema que uma visão como essa parece acarretar para a explicação da consciência: como explicar a autoconsciência (que é constitutiva de toda consciência de um objeto) se tal autoconsciência é *una* com a consciência de um objeto? Sartre diz textualmente que a autoconsciência *se identifica* com a consciência de algo (cf. SARTRE, 1943, p. 20 [25]) (seção 3). A tentativa de superar esse problema será meditada através da interpretação de Rocco Gennaro, segundo a qual a visão de Sartre sobre a consciência irrefletida pode ser entendida como algo semelhante à *Perspectiva da Intrinsicalidade Ampla*. A tese defendida no trabalho é que a autoconsciência pode ser explicada (enquanto propriedade intrínseca) se for concebida enquanto uma totalidade complexa, ou seja, uma totalidade que congrega elementos diversos, mas que só existe enquanto estes elementos estão efetivamente articulados.

A visão de Sartre sobre a consciência

Antes de mais nada, é interessante considerar uma observação feita por Sartre. No início de seu livro *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (publicado em 1940), a respeito do sentido em que ele vai conceber a consciência naquela obra. Nas palavras de Sartre:

Usaremos o termo “consciência” não para designar a mônada e o conjunto de suas estruturas psíquicas, mas para nomear cada uma dessas estruturas em sua particularidade concreta. Falaremos, portanto, de consciência da imagem, consciência

perceptiva, etc., inspirando-nos num dos sentidos alemães da palavra *Bewusstsein* (1996, p. 13).

Nessa passagem, fica claro que ele não vai abordar a consciência no sentido do conteúdo total da experiência consciente de um indivíduo, mas sim enquanto cada fenômeno mental consciente em sua peculiaridade. Tratam-se de dois sentidos de consciência discutidos por Edmund Husserl na quinta de suas *Investigações lógicas* (HUSSERL, 1968, p. 346)³, mas Sartre opta claramente por se concentrar nesse segundo sentido.

Tendo em vista este último, relativo à pluralidade de manifestações conscientes particulares (imagem, percepção, conceito, etc.), Sartre defendeu aquela que Kathleen Wider considera sua tese fundamental a respeito da consciência: “toda consciência é, por sua própria natureza, autoconsciência” (WIDER, 1997, p. 1). Já no ensaio *A transcendência do ego* (publicado em 1936), o primeiro escrito de Sartre influenciado por Husserl, encontramos uma clara formulação dessa tese: “o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*” (SARTRE, 1966, p. 23-4 [188])⁴.

Considerando que, em escritos contemporâneos a esse, Sartre entende a consciência não como uma coisa, mas como uma atividade, uma apreensão intencional de algo, ou seja, uma *relação* a seus objetos⁵, essa formulação indica que cada manifestação consciente se relaciona a si mesma, ao mesmo tempo em que se relaciona a um objeto (transcendente à

3 Husserl fala ainda, nesse texto, da consciência como percepção dos próprios fenômenos mentais, numa referência implícita a Brentano.

4 O primeiro número de página é da edição francesa, enquanto o número entre colchetes é da tradução brasileira.

5 “A consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, pela impossibilidade, vós entráreis ‘numa’ consciência, vós seríeis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como consciência” (SARTRE, 2005, p. 106).

consciência)⁶. Porém, antes de prosseguir, é importante perceber que a passagem citada acima se refere à forma de consciência que Sartre considera a mais fundamental, a consciência *irrefletida*. Deve-se considerar que há ainda outra forma, derivada da primeira, que é a consciência *reflexiva*, onde há uma relação de consciência a consciência, mas que é análoga a relação da consciência com um objeto.

No caso da consciência reflexiva, não se trata de *uma* consciência que se relaciona consigo mesma (ao mesmo tempo em que se relaciona ao seu objeto transcendente). Neste caso, “estamos em presença de uma síntese de duas consciências em que uma é consciência *da* outra” (SARTRE, 1966, p. 28 [191]). Sendo assim, temos, no interior da consciência *reflexiva* (*réflexive*), por um lado, uma consciência *reflexionante* (*réfléchissante*) que se volta para uma segunda consciência, que é *refletida* (*réfléchie*), ou seja, é feita de objeto pela consciência reflexionante. Na introdução de *O ser e o nada* (publicado em 1943), Sartre esclarece: “a consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão, emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso, etc” (SARTRE, 1943, p. 19 [24])⁷.

Por motivos de espaço, a consciência reflexiva será deixada de lado, para que possamos nos concentrar na forma mais fundamental de consciência, a forma *irrefletida*. Conforme exposto acima, uma consciência irrefletida,

6 É possível explicitar a diferença entre essas relações através de exemplos. Um mesmo objeto transcendente (como a estátua do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte) pode ser apreendido por consciências muito diferentes, por exemplo, a percepção ou a imaginação. Posso imaginar a estátua, ou, nas circunstâncias apropriadas, posso percebê-la diante de meus olhos. Em cada caso, essas consciências põem (ato posicional) o mesmo objeto de formas distintas: a imagem mental pode pôr o objeto, p. ex., como *inexistente* ou como *ausente*, enquanto a percepção o põe como *existente* (cf. SARTRE, 1996, p. 26). A cada um desses atos posicionais, corresponde uma forma específica de auto-apreensão dessas consciências. No que põe a estátua como ausente, a imagem mental, de acordo com Sartre, apreende a si mesma como uma *espontaneidade criadora*, que sustenta a imagem na existência, ao passo que a percepção, no que põe a estátua como existente, apreende a si mesma como *receptora passiva* (cf. SARTRE, 1996, p. 28).

7 É perceptível que, nessa passagem, Sartre não se refere à consciência reflexionante, mas ao todo da consciência reflexiva, afirmando que este todo tem na consciência refletida o seu objeto.

seja uma imagem, seja uma percepção, seja uma emoção, não tem sobre si uma consciência reflexionante, que a põe no foco da atenção. Ela é pura apreensão de seu objeto. Tomando o exemplo de uma percepção espontânea (irrefletida), Sartre esclarece: “Tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo” (SARTRE, 1943, p. 19 [24]). Porém, como já explicitado acima, na exata medida em que é apreensão de algo externo, tal consciência é *consciência de si* (cf. SARTRE, 1966, p. 23-4 [188]; WIDER, 1997, p. 1).

É importante perceber que, na visão exposta por Sartre, a consciência de si que caracteriza toda consciência de algo parece estar, de algum modo, *misturada* a esta consciência de algo, de maneira que não é nada fácil discerni-las. Em uma passagem da introdução de *O ser e o nada*, referindo-se a uma consciência de prazer, Sartre escreve:

Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* [grifado no original] a afecção “prazer”, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há *um ser indivisível, indissolúvel* [grifo meu] – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta (SARTRE, 1943, p. 21 [26]).

Mas como podemos compreender essa relação da consciência a si mesma se ela não se dá entre dois *relata*? Como articular uma *explicação* da consciência irrefletida se não há uma multiplicidade de elementos, multiplicidade que poderia, propriamente falando, ser articulada? O filósofo David Rosenthal defende a tese de que se a consciência for considerada uma propriedade intrínseca dos fenômenos mentais, não é possível explicá-la (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 330; *Idem*, 1997 p. 729). Essa tese pode ser interpretada como fonte de um problema análogo para a teoria de Sartre: se a auto-relação (a consciência de si) é uma propriedade intrínseca da consciência de algo, como essa propriedade poderia ser explicada?

O problema de explicar a consciência irrefletida

Partindo do princípio de que a consciência irrefletida é uma auto relação, uma relação de uma consciência consigo mesma, e não uma relação entre dois episódios de consciência distintos (a consciência reflexionante, por um lado, e a consciência refletida, por outro lado), surge a dificuldade de explicá-la, na medida em que a unidade da consciência irrefletida parece fazer da autoconsciência um fato primitivo, não analisável. Sartre dá indícios de conceber a consciência irrefletida como algo não analisável, por exemplo, quando ele escreve na introdução de *O ser e o nada*: “toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: *identifica-se* com a consciência da qual é consciência” (1943, p. 20 [25], grifo nosso). O uso da noção de *identidade*⁸ indica que, na relação ao objeto e na relação a si, trata-se da mesmíssima consciência. Essa identidade leva o filósofo a recorrer a imagens para sugerir seu modo de existência, como se ele renunciasse à pretensão de explicá-la, por causa da impossibilidade de discernir na consciência aspectos distintos, que seriam articulados na explicação. Pouco depois da última passagem citada, Sartre afirma que a autoconsciência:

Não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata de si mesmos (SARTRE, 1943, p. 20 [25], grifado no original).

Anos antes, em *A transcendência do ego*, Sartre havia afirmado algo semelhante, ao escrever que a consciência irrefletida de um objeto “é puramente

8 Em francês, Sartre escreve: “*c’est qu’elle ne fait qu’un avec la conscience dont elle est conscience*” (SARTRE, 1943, p. 20). E é perfeitamente razoável interpretar a expressão “ser um com” como uma afirmação de identidade.

e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, esta é a *lei de sua existência*” (SARTRE, 1966, p. 24 [188-89], grifo nosso). Ao se expressar em termos de uma “lei de existência”, sem acrescentar maiores esclarecimentos, Sartre sugere que a autoconsciência é uma propriedade intrínseca e não analisável, que podemos apenas constatar indiretamente em nossas vivências conscientes.

Consciência como monitoramento de segunda ordem

Os representantes da teoria da consciência como monitoramento de segunda ordem defendem que o que torna um estado mental consciente é o fato de tal estado ser afetado por *um outro estado mental* (cf. ZAHAVI, 2004, p. 66), que constitui um tipo de *representação meta-psicológica*. É interessante notar que, referindo-se à consciência reflexiva, Sartre afirma que ao refletir “me vejo agir no sentido em que se diz que alguém se escuta falar” (SARTRE, 1966, p. 42[199]), e que a reflexão “supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau” (*Ibid.*, p. 41 [199]), afirmações que evidenciam a similaridade de sua concepção da consciência reflexiva com as teorias de monitoramento de segunda ordem.

Porém, no caso da consciência irrefletida, vimos que a concepção de Sartre é a de que há uma *unidade* entre a consciência de algo e a autoconsciência, concepção esta que leva muitos intérpretes a considerarem a visão de Sartre como uma teoria da consciência em um único nível (*one level theory of consciousness*) (cf. ZAHAVI, 2004, p. 82). É essa defesa da unidade da consciência que leva Gennaro a comparar a teoria de Sartre com a sua própria *Perspectiva da Intrinsicalidade Ampla*.

De acordo com essa perspectiva, um estado mental consciente (aquilo que Sartre chamaria, simplesmente, de “uma consciência de algo”) é uma entidade complexa, formada por (a) um estado mental dirigido a estados de coisas e objetos no mundo; e por (b) uma representação meta-psicológica (cf. GENNARO, 2002, p. 302). Dessa maneira, um estado consciente é individuado de modo amplo, ou seja, abarcando diferentes aspectos. Segundo

Rocco Gennaro, considerar a consciência como propriedade intrínseca aos estados mentais conscientes, não impede uma análise informativa a respeito da consciência, pois a propriedade intrínseca é parte de um todo complexo, sendo, portanto, analisável.

Conforme já aludido na introdução, Gennaro elaborou sua teoria em um debate crítico com a influente teoria da consciência proposta por David Rosenthal (1986; 1997), teoria de acordo com a qual a consciência de estados mentais decorre da ação de um pensamento de nível superior (*Higher Order Thought*) que torna esses estados conscientes. Na visão de Rosenthal: “é natural identificar o fato de um estado mental ser consciente com o fato de que alguém tem um pensamento aproximadamente simultâneo de que ele está naquele estado mental.” (1986. p. 335).

Um aspecto decisivo da teoria de Rosenthal é que o pensamento a respeito do estado mental em que o sujeito está é *um outro* estado mental, ou seja, esse pensamento – que é dito de “nível superior”, simplesmente, por ser “sobre”, “a respeito” ou “acerca” do primeiro estado mental – é um estado *distinto* daquele estado mental que ele torna consciente. Esse aspecto é decisivo porque Rosenthal considera a consciência de um estado mental como uma *propriedade extrínseca* desse estado, isto é, uma propriedade que esse estado *não* possui em virtude de alguma *relação* com alguma outra coisa.

Rosenthal defende essa perspectiva – que Gennaro chama de “Perspectiva da Extrinsicalidade” (*Extrinsicality View*) (cf. GENNARO, 1996, p. 15) – porque ele acredita que a visão da consciência como propriedade intrínseca de certos estados mentais torna impossível qualquer *explicação informativa* a respeito da consciência. Gennaro reconhece que a concepção da consciência como uma propriedade intrínseca pode ser articulada de uma maneira que a coloca como uma propriedade *simples* e, portanto, não analisável, o que bloqueia a possibilidade de uma explicação propriamente dita (cf. GENNARO, 1996, p. 15). Porém ele acredita que tal perspectiva – que ele chama de “Perspectiva da Intrinsicalidade Estreita” (*Narrow Intrinsicality View*) – não é a única maneira possível de conceber a consciência como propriedade intrínseca de certos estados mentais. Gennaro defende que não é razoável pensar que qualquer estado mental de

segunda ordem é capaz de tornar consciente um estado mental de primeira ordem, pois o estado que torna o de primeira ordem consciente tem de estar *significativamente relacionado* a ele. Gennaro concebe o estado de segunda ordem como um estado *meta-psicológico* e entende que ele não é completamente distinto do estado mental de primeira ordem que ele torna consciente. Um estado mental é concebido, assim, como um *estado complexo*, do qual o estado meta-psicológico e o estado mental de primeira ordem são partes integrantes. Nas palavras de Gennaro:

Estados conscientes são individuados “amplamente” [*widely*] de modo a tratar o estado meta-psicológico como intrínseco ao estado mental consciente. Isso abre espaço para uma explicação ulterior dos estados conscientes. Trata-los como complexos vai nos permitir fornecer uma explicação teoreticamente satisfatória dos estados conscientes (1996, p. 16).

Gennaro converge com a visão de Rosenthal – citada acima (cf. ROSENTHAL, 1986, p. 335) – de que são *pensamentos* de segunda ordem que tornam conscientes estados mentais de primeira ordem, mas diverge dele, justamente, por negar que a consciência seja uma propriedade extrínseca. Assim como Rosenthal, Gennaro não tem problemas em considerar o estado meta-psicológico (que torna consciente um estado mental de primeira ordem) como sendo, ele mesmo, um estado inconsciente: “Exatamente como alguém pode ter pensamentos não conscientes dirigidos ao mundo, alguém pode ter [pensamentos inconscientes] dirigidos aos seus próprios estados mentais” (GENNARO, 1996, p. 17). Nesse ponto, é interessante notar que Rocco Gennaro está mostrando uma importante divergência com Sartre, pois o filósofo francês considerava contraditória a ideia de que a consciência nasce de um fenômeno inconsciente (cf. SARTRE, 1943, p. 18 [23]), ao passo que Gennaro defende que a consciência de estado mentais não deve ser definida em termos de outros estados mentais conscientes, sob pena de se cair em um círculo vicioso, que tornaria impossível

qualquer explicação da consciência, pois estaríamos invocando na explicação a mesma noção que pretendemos explicar.

Mas voltando à divergência com Rosenthal, Gennaro entende o estado meta-psicológico que torna consciente um certo estado mental como estreitamente relacionado a este último. Ele considera a sua própria teoria como superior à de Rosenthal, por vários motivos. Primeiramente, porque a Perspectiva da Intrinsicidade Ampla é mais simples (se compromete com um número menor de entidades) já que ela postula apenas um estado mental no caso da consciência não introspectiva (“irrefletida” nos termos de Sartre), enquanto Rosenthal postula dois estados, e postula apenas dois estados na introspecção (“reflexão” nos termos de Sartre) enquanto Rosenthal postula três (cf. GENNARO, 1996, p. 26). Além disso, Rocco Gennaro acredita que a sua teoria acomoda melhor a intuição de que a consciência é intrínseca a estados mentais, e acredita que ela concorda melhor com a concepção de grande influência histórica (defendida, por exemplo, por Brentano) de que estados mentais são, de algum modo, auto-referentes (cf. GENNARO, 1996, p. 27)⁹.

Após essa rápida exposição da Perspectiva da Intrinsicidade Ampla, cabe examinar a teoria de Sartre a partir desse referencial.

Examinando a teoria de Sartre

Apesar das colocações de Sartre, que sugerem uma impossibilidade de, propriamente, explicar a autoconsciência implícita, parece ser mais inteligível conceber os estados de consciência irrefletida como totalidades complexas, ao modo da teoria de Rocco Gennaro, uma vez que a complexidade em questão (um pensamento meta-psicológico a respeito de um fenômeno mental de primeiro nível) permite uma explicação conceitual da consciência irrefletida, sem a necessidade de expressões metafóricas como, por

9 Estes são apenas três dos cinco argumentos expostos por Gennaro na passagem citada.

exemplo, a referência às dimensões espaciais de um objeto físico na citação acima (SARTRE, 1943, p. 20 [25]).

Sendo assim, me parece razoável interpretar a afirmação de que a autoconsciência essencial de uma consciência irrefletida acerca de algo “não é uma nova consciência” no sentido de que essa autoconsciência (implícita) é um componente indispensável de um sistema complexo. O ponto decisivo aqui é que esse sistema (numa interpretação como essa) poderia, em princípio, ser decomposto, já que ele é um complexo, mas se o fosse deixaria de merecer o título de “consciência”, da mesma forma que uma porção de órgãos enfileirados sobre uma mesa de dissecação não merecem o título de “organismo”.

A afirmação de que a autoconsciência não posicional “identifica-se” com a consciência (de primeiro nível) à qual ela está dirigida, poderia ser interpretada (a partir de uma teoria como a de Gennaro) no sentido de que tanto a autoconsciência (enquanto uma representação meta-psicológica) quanto a consciência de primeiro nível são componentes essenciais de um mesmo sistema complexo, componentes sem os quais não haveria nenhuma consciência.

Da mesma maneira, a afirmação de que uma consciência é “um ser indivisível” (SARTRE, 1943, p. 21 [26]) pode ser lida no sentido de que, enquanto existe efetivamente, tal consciência não pode ser decomposta, pois se uma consciência não fosse, simultaneamente, autoconsciência, então não seria, de modo algum, uma consciência. A indivisibilidade, a indissolubilidade de que fala Sartre a respeito da consciência não deve ser entendida no sentido de uma impossibilidade de discernir *conceitualmente* os elementos da “organização sintética” que é cada manifestação de consciência irrefletida, mas sim no sentido de que a organização sintética deixa de existir no caso de seus elementos serem efetivamente dissociados.

Considerações finais

Por um lado, a concepção da consciência como uma totalidade complexa, não como uma articulação de fenômenos em diferentes níveis, tem a vantagem de evitar a consequência indesejável de um regresso ao infinito, problema que já foi discutido nos primórdios da fenomenologia, por Franz Brentano e por Edmund Husserl, bem como pelo próprio Sartre (1943, p. 18-19 [23]), e que se coloca no debate contemporâneo sobre as teorias da consciência como um monitoramento de segunda ordem. Nesse sentido, Sartre aparece como representante de uma concepção de consciência que se mostra atraente do ponto de vista teórico.

Entretanto, a formulação específica que Sartre oferece para essa concepção se mostra problemática, na medida em que a autoconsciência, a autoapreensão implícita de toda consciência de um objeto, parece obscura nessa formulação. O recurso de Sartre a imagens e metáforas pode ser visto (e isso é uma *hipótese*) como uma deficiência dos recursos conceituais que ele utilizou para caracterizar a autoapreensão implícita. Assim, apesar de ter defendido uma concepção acerca da consciência bastante respeitável, alguns detalhes importantes da formulação dessa teoria podem ser criticados.

O exame da teoria de Sartre a partir do ponto de vista da atual filosofia da mente, feito com os recursos de clarificação conceitual e reconstituição argumentativa, próprios da filosofia analítica, tem por um lado o mérito de evidenciar esses aspectos positivos da teoria de Sartre, que talvez não sejam tão facilmente apreensíveis pelos estudiosos da filosofia da mente, em virtude da terminologia em parte antiquada, em parte obscura, empregada pelo autor de *O ser e o nada*. Por outro lado, tal exame tem o mérito de identificar problemas de formulação da teoria, permitindo, assim, uma formulação mais adequada da consciência.

Referências

- BECKERMANN, A. **Analytische einfuehrung in die philosophie des geistes**. Berlin ; New York: Walter de Gruyter, 2001.
- BLOSSER, P. The status of mental images in Sartre's theory of consciousness. **The Southern Journal of Philosophy**, vol. XXIV, n.2, p. 163-172, 1986.
- GENNARO, Rocco J. **Consciousness and selfconsciousness: a defense of the higher order thought theory of consciousness**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1996.
- _____. Jean-Paul Sartre and the hot theory of consciousness. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 32, n. 3, p. 293-330, setembro 2002.
- HUSSERL, E. **Logische untersuchungen: untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis**. (Zweiter Band, I. Teil). Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. (Husserliana).
- KRUEGER, J. W. Concrete consciousness: a sartrean critique of functionalists accounts of mind. **Sartre Studies International**, v.12, Issue 2, p. 44-60, 2006.
- MCCULLOCH, G. **Using Sartre: an analitical introduction to early sartrean themes**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1994.
- MORAN, D. **Introduction to phenomenology**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000.
- MORRIS, P. S. **Sartre's concept of a person: an analitic approach**. Armhest: University of Massachussets Press, 1976.
- ROSENTHAL, D. Two concepts of consciousness. **Philosophical Studies**, 49, p. 329-359, 1986.
- _____. A theory of consciousness. *In*: BLOCK, N. ; FLANAGAN, O. ; GUZELDERE, G. (orga.). **The nature of consciousness: philosophical debates**. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, p. 729-753, 1997.
- ROWLANDS, M. Sartre, consciousness, and intentionality. **Phenomenology and Cognitive Science**, v. 12, p. 521-536, 2013.
- SARTRE, J.-P. **L'être et l'néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

- _____. **La transcendece de l'Ego** – esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1966.
- _____. **O imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica. **Cadernos Espinosanos**, vol. XXII, p. 183-228, 2010.
- _____. Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: une idée fondamentale de La phénoménologie de Husserl: l'intentionalité. **Veredas Favip**, Caruaru, v. 2, n. 1, p. 102-107, jan-jun 2005. [orig. 1939].
- WIDER, K. **The bodily nature of consciousness**: Sartre and contemporary philosophy of mind. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- ZAHAVI, D. Back to Brentano? **Journal of Consciousness Studies**, v. 11, n. 10-11, p. 66-87, 2004.

Sobre o problema da verdade em Merleau-Ponty

Vânia Vicente

Para começar

É com satisfação que estou aqui. O principal motivo desse sentimento diz respeito ao fato de ter sido aqui, no Departamento de Filosofia da UFPE, o lugar em que dei início à minha vida de pesquisadora, dando vazão às minhas interpelações filosóficas, por assim dizer, e tomando Merleau-Ponty como companhia em tal percurso – isto foi feito numa dissertação de mestrado voltada para ética e corporeidade, findada no início do ano de 2006. Aqui, no departamento, no entanto, até hoje, jamais havia apresentado qualquer trabalho – e eis que cá estamos.

Pois sim, adentremos o problema da verdade em Merleau-Ponty. O que lhes apresentarei aqui a respeito resulta de uma pesquisa de doutorado iniciada em 2009, na Universidade de São Paulo, cuja tese versou sobre a relação entre arte e verdade.¹ Será, pois, a partir de tal intersecção que abordaremos o tema. Em nossa comunicação, voltar-nos-emos inicialmente para a reformulação do problema da verdade nos termos de uma conduta interrogativa cujo solo é a existência enquanto jogo de imanência e transcendência; em seguida, para a intersecção da filosofia com a obra de arte,

1 Trata-se da tese intitulada *Arte e Verdade: ecos de um entrelaçamento*, defendida em março de 2014, feita com a orientação da Profª. Marilena Chaui. Para este trabalho, contei com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp.

tomando-se as duas no crivo da *criação*, e, deste modo, para a expressão inacabada da verdade; e, por fim, para alguns desdobramentos de tal perspectiva no que toca à tarefa filosófica.

A reformulação do problema da verdade em Merleau-Ponty

No percurso de suas investigações, Merleau-Ponty via que era necessário reexaminar tanto a validade do saber positivo da ciência (ancorado no dualismo clássico), perguntando se ele reduz verdadeiramente o homem à condição de objeto, quanto à atitude filosófica reflexiva, buscando desvendar seus motivos, procuras e percursos e, nisto, ver se ela nos autoriza verdadeiramente como sujeito incondicionado e intemporal. Caminhos e temas estes, aliás, que o acompanharão até o fim, como se poderá verificar, por exemplo, em *L'Oeil et l'Esprit*. É deste solo que se delinearão as questões que acompanharão o filósofo francês em seu percurso de pensamento, da interpelação com a vida tomada no embate circunscrito à cisão prescrita pelo pensamento dualista, pois que para ele é preciso compreender

como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente, ou antes é preciso revisar categorias que, mantidas, fariam renascer o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia, e deixariam face a face um saber empírico rico mas cego, e uma consciência filosófica que vê corretamente o próprio do homem, mas que não sabe que ela é nascida, e diante da qual os acontecimentos exteriores que a concernem o mais diretamente permanecem desprovidos de sentido².

2 MERLEAU-PONTY, Maurice. Titres et travaux, projet d'enseignement. In: MERLEAU-PONTY, 2000, p. 12. Trata-se do dossiê concernente à candidatura de Merleau-Ponty ao *Collège de France* em 1951.

Tratava-se, pois, de desfazer a cisão entre o em-si e o para-si, entre a objetividade em terceira pessoa e a subjetividade como transparência e posse intelectual, cisão que impedia não apenas alcançar a relação originária com o mundo e consigo mesmo no campo perceptivo, mas, sobretudo, impedia alcançar a dimensão cognoscente do corpo próprio, a relação com outrem, inaugurada pela linguagem e pela sexualidade, e relação com o tempo como inquietação ou diferença de si consigo, assim como impedia alcançar o cerne da liberdade como transcendência sem exterioridade, isto é, como transfiguração da situação dada graças a um sentido novo, possível somente porque o sujeito da ação é um corpo cognoscente, uma consciência encarnada, um ser situado e um projeto.

Seus primeiros trabalhos, dirá, se inserem no cerne do problema do dualismo da tradição filosófica, cujo sentido dará ao homem a discordância entre pensamento e ação; entre a visão que ele pode ter de si mesmo, por reflexão e por consciência, e aquela da realização de suas condutas, posto que ancorado na cisão entre interior e exterior. Donde suas interpelações no que toca à liberdade absoluta e a correlativa consciência isolada, circunscritas ao pensamento constituinte. Sob a perspectiva do pensamento, nos termos da cisão:

o homem aparece a si mesmo como absolutamente livre. Ele nada pode reconhecer como verdadeiro senão como consciência. É ele, então, que atribui um sentido a todos os fatos que se lhe apresentam. Numa autonomia absoluta, ele constitui todo ser e todo valor, e nada do exterior pode penetrar no sujeito pensante³.

O impulso do pensamento metafísico, podemos dizer, é a vontade de totalização da realidade pelo conceito – o *imperium* da *ratio*, ou o que, emprestando de Leibniz, a contemporaneidade denomina razão suficiente. Como

3 *Ibid.*, p. 11. A liberdade, aliás, não será para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência e muito menos um imperativo categórico normativo apriorístico de qualquer espécie. Ela não é alheia ao mundo. Antes, como expusera na *Phénoménologie de la perception*, é liberdade situada – mas não adentraremos propriamente ao tema da liberdade aqui.

toda totalização é contrária à diversidade e ao movimento, é preciso, pois, resolver o problema da diversidade e da mudança, e a tradição resolverá tal problema no modo da negação.

Desta concepção, resulta uma compreensão dos homens e mulheres como seres dualisticamente partidos e em permanente contradição consigo mesmos. Esse tipo de contradição aparece claramente na famosa divisão kantiana do homem como constituído por um conjunto de tendências para a racionalidade (sua destinação ou seu *télos*) e outro para a animalidade (sua perdição). A questão que se coloca não se endereça à negação da contradição como constitutivo do ser humano, como se pudéssemos negá-la como traço da nossa experiência – nossos movimentos no mundo da vida –, mas ao fato de estabelecer a sua origem na dualidade de princípios ontológicos antagônicos constitutivos de uma essência humana.

A perspectiva dualista remete-nos ao permanente sobrevôo dos nossos corpos, do vivido, do cotidiano, conferindo à razão suficiente (razão *cin-dida*) o poder de tutela do homem, o que lhe impede de assumir as inclinações da existência. Aqui, parece-nos que, além da liberdade (autonomia) do sujeito ter como condição a desconstrução de um absoluto exterior como determinante da sua vontade, tem também como condição libertar-se das inclinações próprias da existência corpórea. Portanto, paradoxalmente, sou livre quando me libero de mim, pois não posso evitar ser corpo, em todas e cada uma de minhas possibilidades existenciais. É diante deste paradoxo que a determinação da vontade por uma razão solipsista torna-se um enigma.

Diante da filosofia como pensamento absoluto, todos os elementos exteriores se tornam sem sentido: são dados sensíveis a serem reapresentados pela consciência. É este o lugar do corpo e do mundo, portanto, do sensível, cujo estatuto ontológico será determinado pela referência a um terceiro termo, externo ao pensamento e ao corpo humanos e que assegura sua relação. Lembremos, por exemplo, que tendo estabelecido a impossibilidade de relação entre substâncias distintas, Descartes só poderá explicar (metafisicamente) a percepção invocando a eficácia divina e Leibniz, a harmonia pré-estabelecida. Minhas descrições”, dirá Merleau-Ponty em nota de trabalho,

minha reabilitação do mundo percebido com todas as suas consequências para a ‘subjetividade’, em particular minha descrição da coporeidade e do Ser ‘vertical’, tudo isso deve conduzir a uma comunicação espírito-corpo, espírito-espírito, a uma Weltlichkeit [mundanidade] que não seja a Weltlichkeit da natureza simplesmente transposta como em Leibniz, onde as pequenas percepções e Deus como geometral vêm reestabelecer, do lado do espírito, uma continuidade simétrica àquela da natureza⁴.

Merleau-Ponty buscava pensar as relações de dimensões tradicionalmente tomadas pela filosofia nos termos da divisão da alma e do corpo, buscava, pois, numa primeira incursão em tal problema, as relações do sujeito e das condições orgânicas da sua vida. Será neste caminho que reabilitará o corpo no trabalho vital do pensamento e tomará o conhecimento no crivo do sensível. Donde a retomada da *percepção*, já que o filósofo francês verá em tal termo o lugar de entrecruzamento das duas ordens, termo este que será levado a cabo ao longo do seu percurso filosófico e que o levará – levará o filósofo – a radicalizar os sentidos primeiros da relação pela qual perguntava.

Dizemos retomada, porque a percepção foi tematizada ao longo da tradição na pergunta pelo ponto de partida e modos de conhecimento, pelas vias de acesso a verdade, pois. Ela, o sabemos, não é um tema inaugurado por Merleau-Ponty, mas uma questão retomada por ele ao modo da revisão das concepções clássicas, num percurso que se desencadeará no problema do sentido da verdade no conhecimento sensível. É com este desígnio que consagrará seus estudos ao que o filósofo toma por “teoria cartesiana da percepção”, em resumo, a percepção como “*inspeção do espírito*, pela qual os dados sensíveis esparsos são constituídos em objetos”⁵. Nesta perspec-

4 MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimar, 2009, p. 291.

5 *Idem*. Titres et travaux, projet d’enseignement. In: MERLEAU-PONTY, 2000, p. 19. Para Descartes, a percepção é um conhecimento confuso porque região corporal, donde a necessidade dos dados sensíveis serem transformados metodicamente em objetos a fim do verdadeiro conhecimento. Estão aí as noções que prefiguram sua grande démarche

tiva, o mundo “ao qual estou ligado por relações pré-lógicas do esquema postural da motricidade e mesmo da sexualidade” é tomado como “uma soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo”⁶.

Ao inscrever sua investigação inicialmente no curso das ciências, notadamente a psicologia, Merleau-Ponty verá que mesmo uma postura que, de princípio, se queira fora dos encaixos do intelectualismo e do objetivismo – ou no confronto com eles –; que faça disto seu *guia* e que nos dê a compreensões mais vastas do conhecimento e da *ação* – suas origens e seus elos – poderá seguir, em última instância, tomando-o como fonte, isto é, circunscrito ao dualismo prescrito na distinção do mundo das coisas e de uma consciência, como explicitará no plano de trabalho de 1934, referindo-se à *gestalt psychologie*:

Essa concepção inteiramente nova do conteúdo da consciência tem consequências importantes na teoria do conhecimento sensível. Essas consequências são ainda mal esclarecidas. No interior da *Gestaltpsychologie* a questão quase não é debatida. Adota-se a atitude de todas as psicologias: a distinção de um mundo de coisas e de uma consciência imanente. A organização ou a estruturação da consciência é explicada por fenômenos psicológicos centrais [...], cuja existência aliás é bastante contestada. Fora da *Gestaltpsychologie* avançou-se que o problema do conhecimento se colocava para esta escola nos termos em que

filosófica: *o subjetivismo docogito*. Como oposição ao entendimento cartesiano, a fenomenologia afirma que a percepção é uma das modalidades da intencionalidade da consciência, é a relação entre um ato psicológico (noésis) e um correlato (noema), isto é, o campo formado pelo ato de perceber e pela coisa percebida e, neste sentido, nunca se concretiza como uma atividade do espírito. Isso significa que a percepção não é, à maneira cartesiana, um conhecimento confuso e sim uma forma determinada de conhecer e de se relacionar com o mundo.

ele se colocou para Kant [...]. É na direção de uma solução muito diferente, cremos, que é preciso se orientar⁷.

Pode-se, pois, tomar a percepção fora da prescrição intelectualista, como o fez a *Gestalt*, mas permanecer, no que toca à verdade, sustentando a distinção intelectualista, não à maneira de Descartes, mas, agora, à maneira de Kant. É o que fará rebentar o problema da verdade na *Phénoménologie de la Perception* – obra de 1945 – e para o qual Merleau-Ponty seguirá dispondo-se com afinco; dando-se conta dos limites das suas respostas em tal direção, como o dirá em notas de trabalho do livro inacabado, *Le visible et l'invisible*, nos últimos anos da década de 1950, e retomando-as na perspectiva de um aprofundamento que o enviava, passo a passo, à radicalidade de uma abertura originária que se contrapunha à cisão e à fusão, à ruptura e à coincidência, à proximidade absoluta ou à distância infinita⁸.

Para ele, os problemas que permanecem após a “1ª descrição” feita durante a *Phénoménologie de la Perception* se “sustentam no fato de que [ela guardou] em parte a filosofia da consciência”⁹. Com efeito, buscando, de início, compreender a *unidade* nos termos da relação e da destruição das dicotomias, Merleau-Ponty permanece, em parte, na filosofia da consciência, posto que indo dos termos duais em direção à relação, esta acaba por resultar como *construção*, ainda que seja ela – a relação – a inspiração primeira, seja aquilo que examina e busca explicitar em suas ondulações

7 MERLEAU-PONTY, Maurice. La nature de la perception. 1996c, p. 33-34. Tal texto data de 1934, faz parte do dossiê de Merleau-Ponty conservado pelo *Centre National de la Recherche Scientifique*.

8 Em tal incursão, o originário lhe aparecerá como eclosão, diferenciação e, neste sentido, “articula [o homem] sobre outra coisa que não ele mesmo, [...] introduz em sua experiência, conteúdos e formas mais antigas do que ele e dos quais ele não é senhor” (MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution, la passivité** – notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Editions Belin, 2003, p. 87). Deste modo, o originário não pode ser tomado como uma gênese ideal (à maneira husserliana), ou um começo causal (à maneira cartesiana e da psicologia), ou seja, como pretendem as filosofias da consciência, mas, como o diz Isabel Matos Dias, como uma “gênese contínua que não tem começo nem fim” (DIAS, Isabel Matos. *Vestígios do mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty. Philosophica*, Lisboa, n. 10, 1997).

9 MERLEAU-PONTY, 2009, p. 234.

constitutivas. Vejamos, nesta direção, o que nos diz Isabel Matos Dias: “Nos primeiros textos, Merleau-Ponty parte dos termos para a relação, mas este ‘terceiro termo’ carece de dinamismo e de um movimento peculiar: enraíza-se o derivado no originário, mas o próprio movimento genético não é suficientemente questionado. A relação [...] resulta e depende dos próprios termos que articula”¹⁰.

Merleau-Ponty retomará tais questões buscando subvertê-las com as proposições que darão os contornos do que chamará *nova ontologia* – ontologia do *Ser bruto*, *Ser de indivisão ou endo-ontologia*. Uma ontologia na qual “o modo de significação é indireto: eu-outrem-o mundo deliberadamente misturados, implicados um no outro, exprimidos um pelo outro, numa relação lateral...”¹¹.

A intersecção com a arte – e a verdade aberta aí

“O Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência [...] filosofia e arte, juntas, não são fabricações arbitrárias no universo da cultura, mas contato com o Ser justamente enquanto criações”¹².

Tal afirmação culmina a trajetória de um filósofo na interrogação pela verdade do Ser, aquela de Merleau-Ponty. Esta compreensão tomará contornos consistentes no percurso do filósofo em direção à instituição de uma nova ontologia. Com efeito, em seu pensamento, o tema da arte e da filosofia como criações que nos dão a experiência do Ser – ou, doutro modo, como abertura do Ser – é abordado e desdobrado de tal modo que há nele mesmo uma espécie de reversibilidade conceitual, na qual toda tematização da arte, todo o fiar das reflexões a respeito da arte como rebento e explicitação do Ser, como acesso à verdade (ou “acesso ao ser”, como fará referência

10 DIAS, Isabel Matos. **Uma ontologia do sensível** – a aventura filosófica de Merleau-Ponty. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1994, p. 58.

11 MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes de cours: 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996a, p. 49.

12 *Idem*, 2009, p. 248.

em *L'Oeil et l'esprit*) reenvia e reúne, a um só tempo, os conceitos e questões em que consistem os núcleos basilares do seu pensamento e o desdobram. No empenho de Merleau-Ponty, a tematização da arte na pergunta pela verdade implica sempre a retomada e crítica da própria filosofia no que toca a sua tarefa e modo. É certamente neste sentido que o filósofo francês dirá em notas de curso que a “filosofia encontrará ajuda na poesia, [na] arte [...] numa relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado metafísico, que não é passado”¹³.

O lugar da arte no pensamento de Merleau-Ponty é aquele de uma subversão: não é tencionando atestar a verdade da arte que Merleau-Ponty a toma em suas reflexões, como se dependesse de uma demonstração mediada pela racionalidade a sua verdade, uma verdade autenticada pela potência de representação límpida da razão – esta apreendida no crivo da cisão que lhe confere o caráter de suficiência com efeitos de constituição. Pelo contrário, a pergunta que acompanha suas meditações é: que verdade a arte nos dá? É essa a questão que o acompanha quando da apreciação da pintura, da literatura, do cinema ou da música em sua obra.

Quando evoca as artes em seus textos ou preleções, não é à definição de um conceito desta ou daquela que quer chegar, mas às tramas do ser abertas por todas e cada uma delas. Assim, no pensamento de Merleau-Ponty, o escopo da pergunta pela arte é ontológico, isto é: diz respeito à investigação de uma nova ontologia – aquela do ser bruto, ser de indivisão – em um movimento que recoloca igualmente o ser, a filosofia, a verdade e, nessa via, a arte, uma vez que a desloca do sentido clássico deveras explorado – aquele da cópia, imitação ou aparência. Tal empenho – para parafrasear Benedito Nunes – exige que o filósofo deixe de pensar a linguagem como meio; siga esse curso de pensamento deixando de pensar a arte como expressão de vivências ou como expressão simbólica – para sair da estética traçada no

13 MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 56.

horizonte da filosofia clássica –; exige, por fim, que deixe de considerar o pensamento como ato que se dá numa enunciação – para sair da lógica¹⁴.

Merleau-Ponty pensará o ser no crivo da temporalidade e do mundo, compreendendo este como a escala que une os termos dualísticos das metafísicas clássicas numa totalidade indefinida e inacabada, aquém de toda reflexão. Será esta a matriz radical de todo acontecimento/experiência do Ser. Nestes termos, toda criação se dá no solo do vivido, é rebento que distende – dilata –, *estilo* que se delineia fecundado pela experiência.¹⁵ Germina, assim, no mundo da vida – mundo comum –, não existe à sua revelia. É a este título, aliás, que o filósofo fala em imanência do novo¹⁶. O ato filosófico, ele também criação, está aí circunscrito.

Proporá sua ontologia, como já nos referimos no item anterior, contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível, marco central da filosofia reflexiva. Podemos apreciar a recusa dos dualismos clássicos e a recusa da arte como representação menor ou do sensível como inferior ao conceito ainda na referência que o filósofo fará à dúvida – e à escolha – de Cézanne:

Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar

14 Ver NUNES, Benedito. **Passagem para o poético** – filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 269.

15 Um estilo é para Merleau-Ponty uma maneira de “compreender e fazer compreender, ver e dar a ver”, fecundada pela experiência, germina, assim, no mundo da vida, não existe a sua revelia como um guardião absoluto a quem poderíamos pedir auxílio pois que conteria consigo a prescrição do modo justo (uma vez que *adequado*) de exprimir. Tendo no mundo o seu nascedouro, o estilo é traço singular – o *acontecimento* de uma vida – de uma experiência comum (o *pertencimento* ao mundo ou *situação*), é, neste sentido, o *traço*, a *respiração*, os *atos* de uma vida que fazem “o sentido existir expressamente”. Ao inscrever a tarefa filosófica no esforço de compreensão – em contraponto à *constituição* intelectual – e tomá-la no crivo da instituição de um estilo – cada filosofia um estilo, *uma maneira de compreender e fazer compreender, ver e dar a ver, fecundada pela experiência*, como dissemos acima –, Merleau-Ponty nos dá a sua própria acepção do trabalho filosófico, tal não é para ele um redobramento da vida, mas tarefa aberta pela interrogação enraizada no mundo da vida – ou, doutro modo, experiência interpretada (a este respeito, conferir MERLEAU-PONTY, Maurice. Le langage indirect et les voix du silence. In: MERLEAU-PONTY, 2008, p. 85, bem como o prefácio de *Les Aventures de la dialectique*).

16 O que pode ser examinado em MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 213-214 e MERLEAU-PONTY, Maurice. Le langage indirect et les voix du silence. In: MERLEAU-PONTY, 2008.

as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Não estabelece um corte entre “os sentidos” e a ‘inteligência’, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências. [...] Cézanne não quis ‘pintar como um bruto’, mas colocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como ele diz, as ciências ‘que saíram dela’¹⁷.

Para subverter a metafísica dualista clássica, Merleau-Ponty retoma o sensível, a linguagem e o mundo. Percorrendo rigorosamente os lugares a que foram remetidos na tradição dualista – o lugar da fugacidade, sinal a ser dito pela consciência, aparência, portanto, avesso da verdade –, restituí- lhes o seu lugar verdadeiro na pergunta pela verdade do ser, ou melhor, conforme o título que planejara para sua última obra, na interrogação sobre *A origem da verdade*. Daí decorrerá a interrogação pela verdade na obra de arte, pois que esta nos dá a experiência de um ser *indivisível*, cujo enlace é um feito do sensível; *inacabado* (ou melhor, inacabável), posto que radicado na abertura e na multiplicidade, cujo testemunho a visão nos dá. Neste sentido, contrapondo-se ao dualismo substancial e caminhando em direção ao mundo radical enunciado em sua ontologia do Ser bruto, nos dirá que

A visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, somente ao termo da qual me fecho sobre mim [...]. Somente ela nos ensina que seres diferentes, ‘exteriores’, alheios um ao outro, são no entanto absolutamente *juntos*, a ‘simultaneidade’ [...] O ‘quale visual’ me dá e é o único a me dar a presença daquilo que não sou eu, daquilo

17 MERLEAU-PONTY, Maurice. Le doute de Cézanne. *In*: MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 18-19.

que simples e plenamente é. Ele o faz porque, como textura, é concreção de uma universal visibilidade, de um único Espaço que separa e reúne, que sustenta toda a coesão¹⁸.

Sobre o mundo, nos dirá que este “não é um objeto do qual possuo na minha presença a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.”¹⁹ É nesta perspectiva que nos dirá também que o “real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar os fenômenos mais surpreendentes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis”²⁰ e que, portanto, a “verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem estritamente interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.”²¹

Sobre a linguagem, tomando-a no dualismo que a circunscreve como signo sem sentido próprio, como tradução do pensamento silencioso, portanto meio ou instrumento para um fim exterior a ela mesma, Merleau-Ponty buscará resolver tal questão não a reduzindo à denotação das coisas e tradução de conceitos ou de uma significação pura, totalmente própria e independente, mas a deixará na abertura ontológica, naquilo que chama de excesso da significação sobre o que queremos dizer, excesso no qual ela – a linguagem – se tece. Há, deste modo, “um desequilíbrio permanente entre o significado e o significante. O excesso do primeiro com relação ao segundo constitui o sentido propriamente dito, o que implica, portanto, na possibilidade de uma transformação imanente ou de um devir do sentido”.²² Nesta perspectiva, dirá o filósofo:

18 MERLEAU-PONTY, 2011, p. 81-85.

19 Cf. *Idem*, **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1990, p. 5.

20 *Ibid.*, p. 5.

21 *Ibid.*, p. 5.

22 CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: vida e obra. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 189.

[a] linguagem [...] não está a serviço do sentido e contudo não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele. Aqui ninguém manda e ninguém obedece. Aquilo que queremos dizer não está à nossa frente, fora de qualquer palavra, como uma pura significação. É apenas o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito. Instalamo-nos, como o nosso aparelho de expressão, numa situação à qual ele é sensível, confrontamo-lo com ela, e os nossos enunciados não passam de balanço final dessas trocas [...].

Deste modo, segue dizendo,

Toda ação e todo conhecimento que não passam por essa elaboração, e pretendem estabelecer valores que não tenham tomado corpo em nossa história individual ou coletiva, ou então, o que vem a dar no mesmo, escolham os meios por um cálculo e por um procedimento inteiramente técnico, redundam num resultado aquém dos problemas que queriam resolver. A vida pessoal, a expressão, o conhecimento, e a história avançam obliquamente não em linhas retas para os fins ou para os conceitos²³.

Do sensível, Merleau-Ponty fará fio delicado de uma imbricação na qual não há lugar para a cisão sensível-inteligível, seja na situação de uma ontologia ou na teoria do conhecimento. Porque “a união da alma e do corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”²⁴. Nesta direção, isto é, a caminho da explicitação do sensível como raiz da verdade – da co-abertura –, Merleau-Ponty dirá que é o corpo quem

23 MERLEAU-PONTY, Maurice. *La langage indirect et les voix du silence*. In: MERLEAU-PONTY, 2008, p. 134-135.

24 *Idem*, 1990, p. 105.

nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível onde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. É ele, e unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que pode nos levar às coisas mesmas, que não são elas próprias seres planos, mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito de sobrevôo, só abertas, se possível, àquele que com elas coexista no mesmo mundo²⁵.

Não havendo mais lugar para a distinção, é o próprio sensível e a incompletude e mutabilidade que o caracterizam que darão os contornos da ontologia de Merleau-Ponty, concebida na indivisibilidade intransponível que o faz sustentar o *Ser bruto* em oposição à consciência constituinte universal, ou ao espírito absoluto. Nesta perspectiva, Merleau-Ponty dirá, “a relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador e do espetáculo, é como uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina”.²⁶ E as pretensões de se tornar consciência pura “é ainda uma maneira de tomar posição perante o mundo e os outros [...]. Não há consciência que não seja conduzida por seu engajamento primordial na vida e pelo modo desse engajamento”²⁷.

Cumprir ver, então, que nesta visada a percepção, no sentido pleno da palavra, não quer dizer julgamento ou imaginação, mas apreensão de um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. Assim, o fenômeno da percepção verdadeira apresenta uma significação inerente aos signos e o juízo é apenas a expressão facultativa deste fenômeno. É neste movimento de pensamento que à arte é restituído seu lugar na abertura da verdade, pois se siga a *escola da percepção*,

25 *Idem*. 2009, p. 177.

26 MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie**. Paris: Gallimard, 1989, p. 23.

27 *Idem*. Le Doute de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 31.

encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade carnal na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, cativa de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam para mim, de maneira que, tal como a coisa percebida, a obra de arte se vê ou se ouve, e nenhuma definição, nenhuma análise posterior, por mais preciosa que possa ser para fazer o inventário dessa experiência, não conseguiria substituir a experiência perceptiva e direta que dela faço²⁸.

Tomando a arte como criação que nos dá a experiência do ser, na indivisibilidade e incompletude que até aqui buscamos mostrar, nós a temos como abertura de mundo e assumpção radical da imbricação que lhe concerne. Na experiência da criação, o artista a faz sem mutilar a si e ao mundo, não intenciona retirar de si e do mundo o que é duvidoso, enigmático e indizível na gramática do pensamento operacional. Antes, o artista oferece seu corpo ao mundo e o transmuta em pintura ou em poesia ou em sonata, e é nessa imbricação homem-corpo, vidente e visível, que a pintura, a literatura e a música nos dão a experiência do ser na qual é possível compreender que vidente e visível, falante e dizível, ouvinte e sonoro – eu, outro e mundo – são dimensões de um mesmo estofo, por assim dizer:

Já que o visível total está sempre atrás, ou depois, ou entre os aspectos que dele se vêem, não há acesso até ele senão por uma experiência que, como ele, esteja inteiramente fora de si mesma: é a esse título, e não como carregador de um sujeito cognoscente, que nosso corpo comanda o visível para nós, mas ele não o explica, não o ilumina, apenas concentra o mistério de sua visibilidade esparsa; e se trata aqui de um paradoxo do Ser, não de um paradoxo do homem²⁹.

28 *Idem. Causeries*. Paris: Seuil, 2002, p. 54-55.

29 *Idem*, 2009, p. 178.

“Nesse circuito”, cito Merleau-Ponty, “não há nenhuma ruptura, impossível dizer que aqui termina a natureza e começa o homem ou a expressão. É, portanto, o Ser mudo que vem ele próprio manifestar seu próprio sentido”³⁰.

A arte embebe-se na “camada de sentido bruto”,³¹ do qual o pensamento operatório não quer saber ou, sabendo, o coloca no campo das ilusões para manter-se na certeza de um mundo sem equívocos. E é embebendo-se na consistência deste tecido que a arte manifesta a imbricação mundo, homem, pensamento e história, manifestando o ser na proximidade da verdade que o resguarda, no modo da recíproca pertença e indivisibilidade anunciada no ser bruto, deixando-os em sua vigência própria. Para Merleau-Ponty, “a arte e notadamente a pintura [...] são mesmo únicas a fazer [tal aproximação] em toda a inocência”³².

Nesta perspectiva, a arte não é, pois, um modo de se retirar da realidade ou torná-la leve, fantasiosa, mas, ao contrário, é o modo mesmo de habitar mundo em toda sua consistência e assumir, expressar, viver, a totalidade de cada instante imerso na indivisibilidade do ser bruto. É neste sentido que podemos compreender a arte como rebento do que somos (relação, abertura, chão, transcendência, vontade de pouso, medo, memória...), portanto como mostraçõa da verdade do que somos, como aquilo que nos mostra e ao mesmo tempo nos protege, porque guarda-nos na indivisibilidade e enigma originários e intransponíveis, conforme o dissemos até aqui. Neste sentido, a experiência da obra de arte nos remete à impossibilidade de tornar a experiência do ser do homem puro planejamento, ou, se quisermos, procedimento de gerenciamento de cálculos, conforme nossos projetos de organização/contenção do acontecimento do ser, em seus contornos individuais e coletivos e, por assim dizer, do mundo.

Ora, se somos situados, se não constituímos o mundo por um ato de consciência, antes o habitamos com os outros, nós o temos como solo de nossas experiências, o que significa que não determinamos mundo e ser,

30 *Idem. L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 2011, p. 86-87.

31 *Ibid.*, 13.

32 *Ibid.*, p. 13.

que não alcançamos os contornos que os fixa, eles não existem. É neste sentido que Merleau-Ponty afirma haver na existência humana um princípio de indeterminação, e que essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, mas é estrutura fundamental da existência³³.

Trata-se, então, de redefinir o lugar de onde se possa pensar o homem, o Ser e o mundo, de modo mais aderente ao fenômeno da existência. Neste sentido, podemos dizer de Merleau-Ponty, em sua tarefa filosófica, o mesmo que ele diz do artista, em sua obra: “em vez da razão já constituída na qual se encerram os ‘homens cultos’, ele invoca uma razão que abarcaria suas próprias origens”³⁴. É nesta via que insiste na percepção como lugar originário de circunscrição do pensamento e, portanto, como oposição ao utilitarismo e superficialismo do pensamento operacional, no sentido de não deixarmos escapar a experiência primordial que impregna o sensível de sentido, portanto, o corpo, e desloca o juízo de sua função explicativa³⁵.

33 Cf. Capítulo II da *Phénoménologie de la perception*.

34 MERLEAU-PONTY, Maurice. Le doute de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 25.

35 Aliás, poder-se-ia indagar: ao tomarmos a criação ao modo da obra de arte como um modo particular de abertura da verdade inscrevendo nela um caráter de exclusividade na experiência do ser bruto, estamos com isto dizendo que só a arte nos dá a experiência do ser e, neste sentido, o verdadeiro? Não. Como poderíamos afirmá-lo? Ora, o corte pelo qual se representa ou se toma o verdadeiro – como aquele do pensamento operacional das ciências –, não o suprime, restringe-o: mostra-o em pequenos cortes. Afinal, o pensamento operacional ou objetivo de que Merleau-Ponty fala, enfim, as ramificações da ontologia clássica dualista derivam, em última instância, do mesmo mundo em cujo solo o filósofo e o artista espreitam o Ser bruto e, assim, ainda que de modo (em alguns campos inevitavelmente) caolho, abre-o, mostra-o. A questão, pois, está no registro em que tais empresas mostram o verdadeiro e as pretensões a que se dão quando esquecido o seu caráter (irreduzível) de insuficiência. Esquecimento, não supressão: “Esquecimento da Natureza antes da idealização, da matematização – do mundo pré-científico, pré-teorético, pré-objetivo.” Esquecimento, dirá ainda o filósofo, “que é característico de toda tradição, sedimentação”. O mundo, em todo caso, reside aquém da lembrança, pois que dela é fonte; e a técnica, a ciência, em todo caso, é “um tipo de *práxis* da atitude Humana” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 76-77). É o *construcionismo* e, o que diz o mesmo, o *artificialismo*, o alvo da crítica de Merleau-Ponty, quando das suas considerações sobre as ciências, não tanto a cientificidade dos seus achados. Sua crítica se endereça, pois, aos hábitos mentais inerentes à reflexão filosófica e a atitude resolutiva da ciência, rearticulando desta maneira o fundo sobre o qual estas formas se constroem: o que falta a elas para entenderem-se a si mesmas nas perspectivas unilaterais que as constituem, e que lhes empresta a pretensão da totalidade e do caráter definitivo dos resultados alcançados.

Em uma filosofia que restitui à arte seu lugar de verdade, o pensamento não é tomado como explicação apriorística de qualquer coisa, mas como interrogação aberta pelo sentido, cuja morada é a imbricação, ou, para usarmos o termo empregado por Merleau-Ponty, quiasma, entrecruzamento e reversibilidade. No seu horizonte filosófico, as tentativas de compreensão do Ser não poderiam findar no conceito com pretensão de definição (ou explicação) total, posto que o ser daquilo que é não se mostra totalmente, é crivado na abertura – e como tal, na intersecção – que guarda uma margem de silêncio. Neste sentido haverá sempre uma diferença entre o dizer e a coisa dita: se é verdade que, em todo caso, o dizer mostra aquilo que diz, tal dito não reduz/define a coisa dita, esta se mostra sempre já no crivo da relação e, como tal, secreta abertura. A verdade aí concernida não é passível de adequação, de total intelecção, isto é, para fazer referência a Merleau-Ponty, não se pode dizer tudo sem resto³⁶. Não se pode, não porque não se queira ou não se deva, mas por um sentido próprio ao Ser – advindo da abertura de que falamos – que guarda, pela mesma via – a abertura – um princípio de indeterminação. Para Merleau-Ponty, o auge da clareza que adéqua não seria senão a dissipação de toda clareza – aquela resguardada no silêncio circunscrito à coexistência.

Para o filósofo francês no entanto, a recusa às filosofias da consciência – ou reflexivas, como assinala –, não se dá apenas por estas transformarem o mundo em ideia de mundo, abstração, e “por desfigurar o ser do ‘sujeito’ reflexivo”, cindindo-o e concebendo-o como puro pensamento; mas, igualmente, “por tornar impensáveis suas relações com outros ‘sujeitos’ no mundo que lhes é comum”³⁷.

36 “Ora, se eliminarmos do nosso espírito a ideia de um *texto original* de que a nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a ideia de uma expressão *completa* não faz sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se se prefere, silêncio” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le langage indirect et les voix du silence*. In: MERLEAU-PONTY, 2008, p. 70).

37 *Idem*, 2009, p. 66.

À guisa de conclusão

Merleau-Ponty nos dá, por certo, a uma filosofia cuja essência, isto é, os traços sem os quais não existiria, é o pensamento da experiência, e com isso a abertura; a memória – que faz tomar a tradição e a reinterpretar –; e o diálogo – em cujo cerne a verdade habita.

É, certamente, a partir dessa atmosfera filosófica que Merleau-Ponty envereda por aquelas filosofias que são alvo da sua crítica, em particular a ontologia empreendida por Descartes, procurando-lhes a verdade pelo avesso, isto é, explicitando-lhes o solo do qual derivam, cito-o: “Há a verdade de Descartes, mas sob a condição de ser lida nas entrelinhas e isto não é imposição a Descartes de um ponto de vista exterior à sua filosofia, de uma questão que não é a sua”³⁸. Neste sentido, segue dizendo em outra obra, “[c]omo todas as ontologias clássicas, esta [a ontologia cartesiana] erige como estrutura do Ser certas propriedades dos seres, e nisso ela é verdadeira e é falsa, se poderia dizer, invertendo a frase de Leibniz: verdadeira no que nega e falsa no que afirma”³⁹. Isto porque, Merleau-Ponty espreitava, todas as filosofias não versam senão sobre o *mesmo ser*, cito-o mais uma vez: “Não há senão uma solução: mostrar que há transcendência entre as filosofias, certo, não redução a um plano único, mas que, nesse escalonamento em profundidade, elas se reenviam, mesmo assim, uma a outra, tratando-se, apesar de tudo, do mesmo Ser”⁴⁰.

Em seu percurso, em geral, os confrontos com outros pensamentos se mostram no desvelamento das questões, mais do que na refutação ou defesa deste ou daquele filósofo – e talvez esteja, sobretudo aí, a fecundidade do seu pensamento. É que Merleau-Ponty desconfiava que

Há razão para temer que também o nosso tempo rejeite o filósofo em si mesmo e que, mais uma vez, a filosofia seja apenas

38 *Ibid.*, p. 226.

39 *Idem*, 2011, p. 47-48.

40 MERLEAU-PONTY, 2009, p. 237.

nuvens. Pois filosofar é procurar, é afirmar que há algo a ver e a dizer. Ora, hoje, quase não se procura. ‘regressa-se,’ ‘defende-se’ uma ou outra tradição. As nossas convicções fundam-se menos sobre valores ou verdades percebidas do que sobre os vícios e os erros das que detestamos⁴¹.

Por fim, podemos ainda apreender o pensamento merleau-pontyano no sentido de uma ética. Tal compreensão poderia ser encontrada – ou pelo menos buscada –, ao nosso ver, seja tomando em conta as noções de *coexistência*, *co-abertura* e *mundo comum* – ou, se quisermos, *comum pertencimento* – engendradas na sua filosofia e consumadas no exame rigoroso que faz do corpo e da percepção; seja atentando para o escopo que o filósofo atribui à tarefa filosófica (isto compreendendo que o sentido do novo encaminhamento dado às questões que lhe concernem – e, concomitantemente, dado à própria filosofia – guarda implicações éticas), Mas esta é uma outra questão. Paremos aqui.

Referências

- CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: vida e obra. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).
- DIAS, Isabel Matos. Vestígios do mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty. **Philosophica**, Lisboa, n. 10, 1997.
- _____. **Uma ontologia do sensível** – a aventura filosófica de Merleau-Ponty. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie**. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. **Notes de cours: 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996a.
- _____. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996b.

41 *Idem*, 1989, p.45.

- _____. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques.** Paris: Verdier, 1996c.
- _____. **Parcours Deux: 1951-1961.** Paris: Verdier, 2000.
- _____. **Causeries.** Paris: Seuil, 2002.
- _____. **L'institution, la passivité** – notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Editions Belin, 2003.
- _____. **As aventuras da dialética.** Trad. de Claudia Berliner. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- _____. **Signes.** Paris: Gallimard, 2008.
- _____. **Le visible et l'invisible.** Paris: Gallimard, 2009.
- _____. **L'oeil et l'esprit.** Paris: Gallimard, 2011.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético** – filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

A receptividade dos filósofos à psicanálise segundo Freud: um espaço de resistências

Wilker Sabino Ferreira¹

Introdução

No trabalho científico não deveria haver lugar para o temor ao novo. Eternamente incompleta e insuficiente, a ciência é obrigada a esperar sua salvação de novas descobertas e novas concepções. Para não ser enganada muito facilmente, ela deve se armar de ceticismo e nada acolher de novo que não tenha passado por severo exame (FREUD, 2011, p. 253).

A passagem supracitada aponta claramente pra dois fatores que merecem igual importância no campo do trabalho de pesquisa no que respeita as suas possíveis descobertas e hipóteses. O primeiro diz respeito a um não fechamento ao novo na expectativa de que este possa oferecer novos caminhos de interpretação e comprovação que funcionem bem ou pelo menos melhor que o vigente, e o segundo para o fato de que o novo deve ser submetido a uma análise minuciosa acerca de suas principais características justamente por que podem ser errôneas e não se confirmarem. Ao que quero chamar atenção aqui, para além de tais obviedades, é para o contexto

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco – (UFPE); Licenciado em Filosofia pela mesma instituição; é também graduando em Psicologia pela Faculdade Estácio de Sá do Recife. E-mail: wilker.fr@bol.com.br

em que essa passagem aparece; onde por ocasião da análise feita pelo autor das várias resistências que teriam surgido nos círculos científicos em relação às principais ideias de sua teoria, é incluído por ele o que seria uma má recepção por parte dos filósofos à ideia de funcionamento mental proposta ali; nisso ele não se deu o trabalho de propriamente apontar autores ou teorias filosóficas em especial², mas mesmo assim deixou comentários que podem servir de base para que se possa promover o debate sobre os motivos de tais resistências.

Para poder incluir partes propriamente filosóficas no debate que pretendo ensinar, elegi um recorte da teoria da consciência do filósofo David Rosenthal a partir de argumentos presentes em seu artigo *Two Concepts of Consciousness* que não propriamente converge ou diverge de modo explícito com a ideia do funcionamento psíquico da psicanálise, mas que a meu ver, possui uma estrutura de argumentos que em alguma medida permite certa comparação de perspectivas em relação ao mental com aquela [ponto a ser desenvolvido na seção II] que vem apontar uma concordância em relação à tese de que não parece correto afirmar que estados conscientes são mesmo a marca do mental, pelo menos não ao modo como na filosofia se compreende tradicionalmente. Para tanto também exponho no texto comentários a argumentos de Freud presentes na seção *Qualidades Psíquicas* de seu *Compêndio de Psicanálise* onde este nos fala [agora mais detalhadamente] sobre diferenças entre a concepção de vida mental dos filósofos e da psicanálise. Creio que promovendo a exposição desse recorte poderei em alguma medida explicitar aspectos de um debate que embora já existente e bastante explorado [entre filosofia e psicanálise], pode ser submetido a possíveis novas contribuições.

2 Quando cita nesse mesmo trabalho [p. 260] a influência dos componentes sexuais [não restritos a genitalidade] na configuração da vida anímica, Freud cita de modo breve Schopenhauer e o Simpósio de Platão; onde o tradutor em uma nota na mesma página nos diz que provavelmente ele se refere no que respeita a Schopenhauer, ao segundo volume de *Mundo como vontade e representação*, intitulado “Vida da Espécie” e do cap. 44, “Metafísica do amor sexual” este capítulo foi traduzido para o português em um volume de título “O instinto Sexual” (São Paulo: Livraria Coreia Editora, 1951).

A resistência diante do novo: filosofia em relação à psicanálise

O ceticismo de que nos fala Freud na epígrafe que expus na introdução, segundo ele, “ocasionalmente se revela com duas características insuspeitadas” (FREUD, 2011, p. 253), a saber, se volta ao que chega de novo ao mesmo tempo em que procura conservar o que já é conhecido, dando-se por satisfeito antes mesmo de investigar o novo. O autor nos fala disso ao iniciar comentários sobre uma série de outras características pertencentes ao que seria uma reação de resistência ao novo [enquanto ocorrência natural da psique]; ponto que não pretendo explorar aqui, mas sobre o qual ele dedica algumas linhas no texto em questão [As Resistências à Psicanálise]. Para atingir os fins a que me propus no trabalho, basta fazer ver que é nesse espaço onde Freud cita os filósofos como sendo uma parte dos representantes desse tipo de reação; fala na mesma ocasião dos médicos da época inclusive dos psiquiatras de modo como se não esperasse previamente esse tipo de receptividade negativa destes, mesmo que compreenda os motivos; porém não esperava a mesma reação dos filósofos:

É compreensível que os médicos [fisiologistas, sobretudo], com essa atitude ante o psíquico [negá-lo em nome de reduzir tudo a fatores única e exclusivamente somáticos], não tenham gostado da psicanálise nem procurado atender sua exortação a reorientar-se em vários aspectos e olhar muitas coisas de outra forma. Em contrapartida, era de supor que a nova teoria receberia o aplauso dos filósofos. Afinal, eles estavam acostumados a pôr conceitos abstratos – ou palavras vagas, no dizer das más línguas – à frente de suas explicações do mundo, e dificilmente se oporiam à ampliação do âmbito da psicologia que a psicanálise propunha. Mas aí se verificou outro obstáculo: o psíquico dos filósofos não era o da psicanálise (FREUD, 2011, p. 257).

Freud não faz referência direta [como pontuei na introdução] a que teoria ou teorias filosóficas se refere quando diz “o psíquico dos filósofos”, apenas trabalha a partir da ideia de consciência como marca predominante ou intrínseca do mental como os representando; para efeito de ilustração dessa ausência de especificação de teorias ou nomes, basta-nos lembrar de que uma significativa e influente teoria sobre o mental na história do pensamento como a cartesiana, por exemplo, resguarda tal concepção. Tal ideia [consciência como marca predominante do mental] se opõe claramente à concepção da psicanálise, ou seja, a de que esta marca seria na verdade o inconsciente. O que Freud nos fala sobre tal ponto é que os filósofos “consideraram o psíquico apenas o que é um fenômeno da consciência. [...] alma não tem outro conteúdo senão os fenômenos da consciência [...] [e que] a psicologia tampouco tem [um] objeto [...]” (FREUD, 2011, p. 258). Assevera a partir disso que o filósofo pensando assim não pensa diferente do leigo, pois isso é o que se aproximaria de uma concepção mais imediata e comum possível sobre a vida mental. Ainda segundo ele, para o filósofo, admitir que algo psíquico é inconsciente seria uma *contradictio in adjecto* [contradição em termos]. Sobre tal aspecto inclui um argumento que até poderia passar pela acusação de ser simplesmente um *ad verecundiam* [apelo à autoridade], mas nesse caso, em se tratando de estar representando uma atividade que se pretende científica aos moldes das ciências naturais e na qual um aparato empírico proveniente de observação é bem vindo, parece razoável para o fim a que se propõe:

[...] [a certeza do filósofo] lhe é facilitada por não conhecer o material cujo estudo levou o psicanalista a crer em atos psíquicos inconscientes. Os filósofos [...] não se ocuparam da interpretação de sonhos – consideram os sonhos, tal como os médicos, produtos sem sentido da atividade intelectual diminuída durante o sono –, mal desconfiam que existam coisas como ideias obsessivas e delírios, e se veriam em grande apuro se alguém lhes pedisse para explicá-los com bases nas premissas psicológicas que mantêm (FREUD, 2011, p. 258).

Tal crítica direta aos filósofos visa também defender, a partir de pressupostos notadamente cientificistas, que só pode haver de fato uma conexão entre alguma concepção do mental com o que de fato ela possa ser a partir de uma “esfera de fenômenos cuja observação lhe impôs a hipótese. Os filósofos, que não conhecem outra espécie de observação que não a auto-observação, não podem [acompanhar o psicanalista] nisso” (FREUD, 2011, p. 259). Os filósofos quando recusam a psicanálise a partir da recusa da ideia de inconsciente estariam, segundo ele, medindo-a a partir do padrão de seus próprios sistemas de especulação, que o mesmo chama expressamente de “artificialmente edificadas” certamente tendo por critério a esfera de fenômenos observados e registrados que possui a partir de observações e intervenções clínicas e de outra ordem e a que aos filósofos faltaria; acusa-os também de acharem que a psicanálise parte de premissas “impossíveis” e de lhe reprovarem pelo fato de seus principais conceitos, embora se encontrem em desenvolvimento, carecerem de mais clareza e precisão.

Antes de passar dos pontos expostos até então, para a argumentação que trata mais propriamente das resistências à Psicanálise que estariam ligadas às *emoções e pulsões sexuais*, das quais a mesma trata, [ponto que também não explorarei aqui] Freud encerra suas opiniões sobre como a psicanálise teria sido recebida nos círculos científicos da seguinte maneira:

Esse estado de coisas é suficiente para explicar a acolhida irritada e relutante que a psicanálise teve nos círculos científicos. [...] [ainda] Tal reação faz supor que outras resistências além das puramente intelectuais foram ativadas, que [...] forças emocionais foram despertadas, e, de fato, na teoria psicanalítica há muitas coisas a que podemos atribuir tal efeito sobre as paixões das pessoas em geral, não apenas dos cientistas (FREUD, 2011, p. 259).

Passo agora aos argumentos referentes às diferenças propriamente ditas entre filosofia e psicanálise no que respeita a configuração da vida mental, presentes no *Compêndio de Psicanálise*. Freud inicia o primeiro capítulo referindo-se a discussão sobre a vida anímica como tendo sido, até a criação

da psicanálise, reservada ao pensamento filosófico; fala expressamente que o psíquico é segundo a concepção corrente, composto por “órgão corporal e cenário do [mesmo], o encéfalo; em segundo lugar, nossos atos conscientes, que estão ao nosso alcance imediato e que não podem se tornar acessíveis por nenhuma outra forma de descrição” (FREUD, 2014, p. 15). O que Freud pretende com esse prelúdio é, como se pode ver a seguir, contestar a maneira como os filósofos pensaram o mental; para isso aponta o que seriam algumas desvantagens que residem na insistência da validade desse modelo explicativo [o da ênfase na consciência] em detrimento do que propunha com a psicanálise.

Sabemos o quanto o caráter biológico visto como resultado de um complexo processo evolutivo filogenético e ontogenético do aparelho psíquico se faz presente nas formulações de Freud; e talvez por isso ele tenha visto nesse caráter inovador de uma biologia e topografia da psique, um motivo para contestar alternativas explicativas que passassem longe disso:

[...] processos conscientes não formam, segundo concordância geral, sequencias sem lacunas fechadas entre si, de modo que não haveria alternativa a não ser tomar certos processos físicos ou somáticos como concomitantes aos psíquicos, [...], pois alguns deles apresentam processos conscientes outros não. Logo é plausível enfatizar na Psicologia os processos somáticos, neles reconhecer o realmente psíquico e procurar uma apreciação diversa para os processos conscientes. Entretanto a, maioria dos filósofos, assim como muitas outras pessoas, se opõe a tal noção e declara ser um contrassenso a apreensão de um psiquismo inconsciente. É exatamente isso, contudo, que a Psicanálise deve admitir e é essa sua segunda hipótese fundamental. Ela declara que os fenômenos concomitantes supostamente somáticos são o verdadeiro psíquico, atribuindo, com isso, menor valor à qualidade da consciência (FREUD, 2014, p. 47).

Das várias críticas de Freud aos filósofos que venho expondo desde o início do texto, é importante que eu dê destaque a importância dada por ele a um

determinado pensador que teria uma concepção acerca do mental que se aproximou da sua e a quem recorre em momentos importantes de sua obra certamente para ratificar sua insatisfação com a concepção vigente reivindicando apoio, justamente na obra de um filósofo, a saber, Theodor Lipps³; isso porque ao fazer menção a Lipps aludindo à obra do filósofo intitulada *Fatos Elementares da Vida Anímica* [1883], Freud pode oferecer um exemplo de que mesmo na filosofia já existia quem defendesse que deveria haver a “implantação de um conceito de inconsciente no pensamento psicológico” (FREUD, 2014, p. 47). Contudo afirma que Lipps o teria feito de modo tão inapreensível e impreciso que seu pensamento não pôde ganhar influência sobre a ciência. Embora, ainda faça, por exemplo, o nome do filósofo citado, ser lembrado de modo enfaticamente elogioso em uma passagem de um texto tardio inacabado intitulado *Algumas lições elementares sobre psicanálise*; ali Freud diz que Lipps teria anunciado de forma contundente que o psíquico seria em si mesmo inconsciente; também diz que tal conceito há muito já batia os portões da psicologia pedindo sua admissão; isso em uma escrita que mais parece um agradecimento pessoal explícito a alguém que defendera algo de tão grande importância para sua teoria, que uma observação acrescida a um escrito científico.

O que se pode também perceber diante da séria preocupação de Freud em falar da filosofia no que respeita a sua teoria, é certamente o reconhecimento de importância em relação a esta apesar de sabermos que ao longo da história da ciência se pode ver que muito ou quase tudo na atividade científica acontece à revelia do que é dito pelos filósofos sobre esta. Não teria certamente dedicado estas linhas a tais observações caso não reconhecesse na atividade filosófica um lugar privilegiado de validação de teorias logicamente estruturadas ao modo da sua. Pois poderia ter simplesmente se restringido a comentar, por exemplo, como os fisiologistas e psiquiatras da época não acolheram bem aquilo pelo que ele nutria a certeza de que mais tarde revolucionaria as diversas formas de tratamento psicológico

3 Sobre as passagens da obra de Freud onde Theodor Lipps é citado veja-se o trabalho de Zeljko Loparic na **Revista Natureza Humana**, v. 3, n. 2, p. 315-331, jul.-dez. 2001.

existentes, pelo menos até maiores avanços do que sua invenção; e permanecerá uma poderosa aliada dos próprios médicos [à Psicanálise]. Esse é o maior motivo pelo qual creio que tais observações, não poderiam passar incólumes a uma submissão ao debate filosófico; e em segundo lugar porque os filósofos são de fato precursores na discussão sobre o mental.

Na seção II poderemos observar como a concepção do mental da Psicanálise e da teoria filosófica contemporânea acerca da consciência de David Rosenthal resguardam algumas aproximações no que respeita a negação da tese de que consciência é a marca do mental. A concepção de consciência proposta por Rosenthal afasta-se da noção de consciência como marca predominante do mental na medida em que a crítica de modo progressivo e mostra como nesse tipo de concepção existem muitos equívocos acerca da estrutura de nossos estados de conscientes.

Consigo vislumbrar ainda na teoria de Rosenthal uma ponderação entre os extremos de afirmar a predominância da consciência e a predominância do inconsciente na vida mental. Tal ponderação reside na afirmação da importância da consciência em nossa configuração mental a partir de seus diversos modos de manifestação fenomênica onde nos quais também se localiza recorrentemente inconsciência de certas informações e sensações como a dor de longa duração, por exemplo.

Relação entre consciência e inconsciência segundo Rosenthal

Até agora apresentei no trabalho basicamente três teses sobre o mental: a que representa a forma mais corrente de pensar a psique [consciência é a marca predominante da vida mental] atribuída, sobretudo aos filósofos; a da psicanálise [a marca predominante do mental é o inconsciente] e outra da qual falei muito rapidamente que não submete o mental ao domínio exclusivo nem de fenômenos conscientes, nem de fenômenos inconscientes, mas que pode haver formas de explicação alternativas em relação a tais extremos.

Rosenthal se propõe basicamente a analisar quais tendências intuitivas nos fazem recusar a hipótese de que possam existir estados mentais inconscientes. Ele diz que “[...] consciência é tão fundamental para a forma como pensamos sobre a mente que pode ser tentador supormos que não existem estados mentais que não sejam conscientes” (ROSENTHAL, 1986, 329). Isso certamente é um dos empecilhos para o tipo de teoria como a dele que se propõe a explicar a partir de que fenômenos um estado mental *torna-se* consciente.

Parece-nos estranho não atribuírmos à característica de ser consciente, a um estado mental; pois ao pensarmos de modo contrário, no máximo diríamos que apenas em casos excepcionais poder-se-ia supor estados mentais aos quais falte consciência o que por seu turno exigiria um tipo de explicação especial. Sobre isso Rosenthal diz que “talvez existam estados disposicionais ou cognitivos que não são conscientes, mas que ainda sim podem ser entendidos como estados mentais” (ROSENTHAL, 1986, p. 329). A partir disso ele parece querer nos direcionar a ideia de que há de se fazer uma ponderação entre a tendência que temos de negar à possibilidade de existência de estados mentais inconscientes, mas sem no entanto, deixarmos de tentar de afirmar que podem existir tais estados, porém a partir dos pressupostos adequados. Ainda em outros termos, negar completamente a existência de estados mentais inconscientes traria sérias consequências a uma teoria da consciência que se pretenda viável. Diante dos primeiros pressupostos encontrados no trabalho do Rosenthal, teríamos de uma forma de pensar em que a propriedade de ser consciente não seja central para a mentalidade. Como também argumenta ele, a explicação do que torna um estado mental um estado consciente, é impedida de ser manifesta quando conservamos essa visão comum acerca da mentalidade:

Estas imagens alternativas da relação entre consciência e mentalidade têm implicações diferentes sobre o tipo de explicação de como é possível que um estado mental torne-se consciente. Se tomarmos a visão de que a consciência não é uma característica necessária de estados mentais, então não podemos definir

estados mentais como estados [necessariamente] conscientes. Por conseguinte, devemos procurar outro tipo de explicação sobre o que faz com que um estado mental, [seja] um estado mental. Mais uma vez temos um tipo de mentalidade que não apela para a consciência [...] (ROSENTHAL, 1986, p. 330).

A tarefa seria então, a de suspender a ideia de necessidade de uma mentalidade necessariamente consciente, para em seguida sabermos *o que torna* um estado mental consciente; esse seria o primeiro passo para que possamos compreender nossa vida mental consciente; já que por consequências lógicas deduzidas a partir da presente argumentação, nem sempre somos conscientes de nossos próprios estados. Porém, se continuarmos a afirmar a visão comum acerca da mentalidade [estados mentais são necessariamente conscientes], isso inviabilizará uma análise adequada de todo e qualquer fenômeno mental; pois uma vez que “a consciência [esteja] intrínseca na mentalidade, [isto] impossibilita uma análise informativa” (ROSENTHAL, 1986, p. 330). Estaríamos sempre necessariamente falando de estados conscientes o que impediria uma análise destes de modo mais detalhado. Restando-nos apenas algum tipo de explicação insuficiente e incompleta de tais fenômenos.

O ponto de vista da mentalidade necessariamente consciente faz, como já pontuado, parte da nossa visão comum acerca da vida mental [ex. como Descartes concebe nossa vida mental consciente]; e por isso a preservá-
mos em nome de aparentes vantagens explicativas:

Por um lado, esse ponto de vista, que tem fortes afinidades com a visão cartesiana da mente, se encaixa bem com muitas das nossas intuições de senso comum sobre o mental. E talvez essa visão ainda faça mais justiça a essas intuições do que uma visão da mente em que nem todos os estados mentais são conscientes. Estas duas imagens concorrentes de mente e consciência parecem apresentar-nos, portanto, uma escolha difícil. Podemos optar por [a] salvar nossas intuições pré-sistemáticas

ao custo de sermos incapazes de explicar a consciência. Ou por [b]) manter aberta a possibilidade de dar uma explicação satisfatória, mas [há nisso] o risco de sermos menos fiéis às nossas intuições de senso comum sobre o que os estados mentais são (ROSENTHAL, 1986, p. 331).

A reação mais comum a esse dilema é “simplesmente aceitar a mais cartesiana das duas imagens, e [também adotarmos a visão de] que uma explicação acerca da consciência será impossível” (ROSENTHAL, 1986, p. 331). Mas parece difícil cremos que haja algo na natureza que seja tão fechado a análise como se costuma conceber a consciência. Ao invés disso então parece ser mais razoável abandonarmos a visão comum da mentalidade em nome da real possibilidade de explicá-la de modo mais coerente.

Não precisamos abandonar totalmente nossa visão comum acerca da mentalidade, mas, a partir dela, podemos tentar construir informações úteis acerca de fenômenos que já observamos de modo mais elementar, por assim dizer.

Geralmente o problema da consciência ganha dois tratamentos distintos. Uns autores [cartesianos] preferem tratar a consciência como sendo a marca do mental por excelência e outros, os naturalistas vão à direção de que o mental é dependente de algumas formas organizadas de vida baseando-se na maneira em que esta emerge desenvolvendo-se em formas altamente organizadas de existência material [tradição que remonta a Aristóteles]. Sobre este ponto vemos:

Para o aristotélico [naturalista], essa marca convida-nos a conceber o mental como contínuo com outros fenômenos naturais. Assim, o relato do próprio Aristóteles dos fenômenos psicológicos dá grande destaque à percepção sensorial, sublinhando assim a continuidade entre o mental e o biológico. A tradição cartesiana [cartesianos], pelo contrário, concebe o mental [...] em oposição gritante com tudo físico. E sobre este ponto de vista, é tentador selecionar alguma característica essencial

única, como consciência [por exemplo,], para ser a marca do mental. Para este tipo de marca irá sublinhar-se o contraste entre físico e mental, e jogar para baixo as diferenças entre os tipos de estados mentais (ROSENTHAL, 1986, p. 335).

Estas duas concepções podem com as devidas justificativas desfrutarem de ampla aceitação, mas se o objetivo for dar uma explicação de fenômenos conscientes teríamos que considerar [e o autor insiste] que ser consciente não é a marca do mental, pois segundo ele “o nosso ser [de fato] consciente de algo é uma questão de termos um pensamento de algum tipo sobre isso” (ROSENTHAL, 1986, p. 335).

Apenas a partir desse passo é que poderíamos ter a expectativa de oferecermos uma explicação informativa útil a respeito do que torna um estado mental consciente. Sobre a proposta de explicação propriamente dita o autor expressa que “um estado mental é consciente se for acompanhado por um pensamento adequado, podemos explicar um estado mental consciente pela hipótese de que o próprio estado faz com que o pensamento de segunda ordem ocorra” (ROSENTHAL, 1986, p. 336).

Em princípio se pode imaginar algumas objeções e contraexemplos a esse tipo de explicação, mas ainda sim teríamos de admitir que mesmo que depois de despertados desfrutemos de estados conscientes [cs. de criatura], é muito mais raro que ocorra de termos um pensamento sobre nossos próprios pensamentos ou estados mentais [cs. de estado]:

Nesta explicação, um estado mental é consciente se ocorre um pensamento de segunda ordem adequado. De modo que o próprio pensamento de segunda ordem seria um pensamento consciente somente se a pessoa também tivesse um pensamento de terceira ordem acerca daquele. [...] Se um estado mental consciente consiste em ter um pensamento de segunda ordem adequada, não há razão para esperar que este normalmente fosse um pensamento consciente. Na verdade, seria de esperar, em vez disso, que os pensamentos de terceira ordem que conferem

consciência sobre tais pensamentos de segunda ordem seriam relativamente raros; é difícil manter em mente um pensamento sobre um pensamento que por sua vez é sobre outro pensamento. Assim, o presente relato prevê [...] que nós dificilmente estamos conscientes dos nossos pensamentos [...], e isso realmente ajuda a confirmar a proposta (ROSENTHAL, 1986, p. 336).

Temos que operar uma diferenciação entre estados mentais conscientes dos quais estamos sensorialmente conscientes, de estados conscientes que são explicados por recurso a noção de pensamento em níveis que são notadamente mais raros. “Intuitivamente, estar em um estado mental consciente significa apenas que ele ocorre em nosso fluxo de consciência. [Já um estado consciente com a ocorrência de um pensamento], pelo contrário, envolve, de modo deliberado, prestar atenção aos nossos estados mentais [...]” (ROSENTHAL, 1986, p. 336).

Todavia, a imagem cartesiana da mente e da consciência termina por fundir um estado mental consciente de nosso fluxo de consciência, com a consciência de quando temos um pensamento sobre o estado mental; pensamento muito mais raro do que nosso fluxo de consciência ordinário:

[Mas] os dois tipos de consciência claramente diferem. [...] Pode parecer um pouco estranho que cada uma dessas hierarquias de estados mentais conscientes tem um pensamento [que nem sempre acessamos]. Mas seja qual for o caráter do paradoxo, [ele] é dissipado aqui pela obviedade do senso comum de que não podemos estar conscientes de tudo de uma [só] vez (ROSENTHAL, 1986, 337).

Destarte, começamos a ver que não se configuraria tão simples aceitarmos que todo estado mental seja necessariamente consciente; existem, pois, algumas características a partir das quais podemos diferenciar um estado consciente simplesmente presente em nosso fluxo de consciência de um estado consciente sobre o qual temos um pensamento.

Poder-se-ia por contraposição a este argumento deduzir-se que então nossa vida mental seria na maior parte do tempo inconsciente por alguma analogia ao fato de que só estaríamos conscientes quando tivéssemos um pensamento sobre um pensamento. No entanto não é disso que se trata. O fato é que as formas a partir das quais estamos conscientes variam em níveis; a forma de organização é disposicional, ou seja, aquele que pensa tem de estar disposto a pensar de certa maneira sobre um determinado pensamento, evento ou informação. A consciência de estado é fenomenicamente disposicional. Ainda segundo o autor:

A presente explicação, [...], tem consequências empíricas [...] que se pode esperar para testar. Pois [ela] não implica apenas que os estados mentais conscientes são acompanhados por pensamentos higher-order distintos, mas também que existe algum mecanismo causal que liga os estados mentais conscientes aos pensamentos de segunda ordem correspondentes (ROSENTHAL, 1986, p. 339).

Admitirmos que os estados mentais são invariavelmente conscientes baseando-nos na afirmação cartesiana de que “nenhum pensamento pode existir em nós de que não estamos conscientes no exato momento em que ele existe em nós”, implica sérios problemas na explicação da consciência que temos de nossos estados mentais; sobre isso diz Rosenthal:

Se todos os estados mentais sempre fossem conscientes, [...] não poderíamos explicar por que tipicamente parecemos não ter tais pensamentos, dizendo que eles não são simplesmente pensamentos conscientes (ROSENTHAL, 1986, p. 340).

Se defendermos a ideia corrente de que a propriedade de ser consciente é o que faz com que um estado mental seja um estado mental, cairemos na infanda tarefa de explicar consciência em termos de sua relação com outros estados mentais; o que sempre nos remeteria a outro e mais outro estado

mental para explicar o primeiro. Pois, uma explicação em termos de outros estados mentais apelaria para estados que sabemos ser conscientes. É claro que não podemos explicar ou analisar consciência em todos [os seus aspectos] a menos que possamos fazê-lo em termos de algum tipo de fenômeno mental [ex. apelar a um estado mental dito consciente, como parâmetro para saber o que o torna consciente]. Se todos os estados mentais forem considerados conscientes ficamos impossibilitados de, como já foi dito, informar o que torna um estado mental consciente; pois no conceito cartesiano de mentalidade, não é possível uma explicação sobre *o que torna* um estado mental consciente:

Muitos tipos de estado mental, tais como crenças, desejos, esperanças, expectativas, aspirações, várias emoções, e, possivelmente, até mesmo alguns sentimentos corporais, tais como dores, muitas vezes ocorrem em nós de modo que não estejamos conscientes deles (ROSENTHAL, 1986, 342).

A imagem cartesiana da mente é tão difundida e tem tanta força, por estar no cerne de nossas intuições “pré-sistemáticas de senso comum”. O cartesianismo atende bem a nossas intuições mais comuns acerca da mentalidade e por isso mesmo impõe descartarmos a possibilidade de uma explicação útil e não trivial da consciência.

Considerações finais

Meus objetivos com a apresentação de tais recortes foram os seguintes, ratifico: primeiro apresentar como Freud teria compreendido a receptividade na filosofia a ideia de inconsciente; segundo mostrar que relação à recusa freudiana a ideia corrente na filosofia de que consciência seria central em nossa mentalidade poderia ter com teoria da consciência de David Rosenthal onde também há uma recusa da mesma tese, mas a partir de formulações distintas como deve ter ficado claro. Ainda em outras palavras, a ideia que

é recusada por Freud é também recusada na filosofia da mente a partir da segunda metade do século passado; aproximando-nos em alguma medida de que independentemente dos meios por quais se chega a tais formulações, a ideia consagrada de consciência como marca do mental encontra oposição tanto no inconsciente da Psicanálise, quanto na filosofia [formulação da consciência pensada em níveis do Rosenthal]. E por isso deve ser submetida análise mediante a exposição das formulações onde se encontra articulada [aqui, além da psicanálise, na própria filosofia].

Referências

- FREUD, Sigmund. **Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- _____. As resistências à psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 16.
- LOPARIC, Zeljko. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. **Natureza Humana**. v. 3, n. 2, p. 315-331, jul.-dez. 2001.
- ROSENTHAL, D. Two concepts of consciousness. **Philosophical Studies**, v. 49, p. 329–359, 1986.

Epistemologia e direitos humanos: preâmbulo para um ensaio

Williard Scorpion P. Fragoso¹

Introdução

De modo geral, pode-se definir a epistemologia como a investigação filosófica sobre a natureza do conhecimento, suas condições de possibilidade, de produção, de determinação e problemas relativos. Sucintamente, a epistemologia perquire (i) o que é o conhecimento, (ii) como o conhecimento é possível e (iii) em que medida é possível conhecer – qual grau de certeza nosso conhecimento atinge (admitindo-se a possibilidade de conhecer). Várias têm sido as respostas ao longo da história da filosofia. Neste primeiro esforço, retomar-se-á o veio epistemológico mais tradicional – o fundacionismo – na tentativa de pensar crenças básicas relativas aos direitos humanos. Quer-se, nesta direção, iniciar uma reflexão sobre os direitos humanos e a epistemologia, ou melhor, um movimento para pensar os direitos humanos em termos epistemológicos gerais. Note-se: não se trata de uma epistemologia dos direitos humanos, mas de uma tentativa para

1 Doutor pela Universidade Federal da Paraíba com período de estudos na *Università degli Studi di Firenze (Italia)*. Atualmente, passa por estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas. Neste programa, desenvolve pesquisa sobre a história conceitual dos direitos humanos. Contato: williard.pes-soa@gmail.com

estabelecer condições de possibilidade para uma reflexão epistemológica em direitos humanos e seus desdobramentos.

Conhecimento como crença verdadeira justificada

Na tradição filosófica ocidental, o conhecimento tem sido recorrentemente caracterizado através da “definição tripartite” do conhecimento proposicional, ou seja, do conhecimento como crença verdadeira justificada. Portanto, para que determinada proposição seja considerada conhecimento, ela precisa passar pela análise criterial em termos verdade, crença e justificação.

Assim, o ato cognitivo está remotamente relacionado à *crença* de quem afirma conhecer: quem conhece acredita que conhece, acredita que sabe. Portanto, a presunção de conhecimento remete ao segundo elemento: o caráter de verdade do enunciado. Quem afirma determinado enunciado na perspectiva de uma afirmação cognitiva, afirma-o porque acredita e, correntemente, assume como verdade a própria crença. Se a proposição é verdadeira, logo é certa, ou seja, sobre ela não deve repousar dúvida alguma. Um enunciado livre de dúvidas e sem possibilidades de falha, parece poder ser identificado, sem mais, com um enunciado verdadeiro em todos os casos. Pretende-se que ele seja ilimitadamente verdadeiro.

Na formulação epistemológica tradicional, a crença de quem profere um enunciado – ou a crença em um determinado enunciado – e a verdade do enunciado não preenchem, por si sós, as condições para que o enunciado seja considerado “conhecimento” ou para asseverar que o sujeito conhece. Falta um critério capaz de distinguir entre verdade e não-verdade, entre aquilo que é o caso e aquilo que não o é.

A justificação entra em cena e assume papéis decisivos. Concomitantemente, ela parece capaz de (i) explicitar porque a proposição é verdadeira e, conseqüentemente, (ii) mostrar a razoabilidade da crença. Sem a justificação, nem verdade nem crença podem explicitar sua(s) condição(ões) de razoabilidade. Crença, verdade e justificação formam uma tríade de mútuo apoio conceitual que expressariam o caráter epistêmico de

dada proposição. O fundacionismo assume um papel justificador geral cuja ênfase recai sobre a certeza ou, se se preferir, sobre a infalibilidade de certos conhecimentos, portanto, de certas proposições. Tais proposições são chamadas de crenças básicas.

Procurando respeitar a arquitetônica do que foi apresentado, passaremos à caracterização geral do fundacionismo para, em seguida, alçar alguns exemplos de enunciados extraídos do universo dos direitos humanos; enunciados que podem ser considerados em termos de crenças básicas dos direitos humanos. Exemplos ou contraexemplos de crenças básicas utilizados em epistemologia podem remeter tanto aos conteúdos estritamente mentais (fundacionismo internalista) quanto aos conteúdos de ordem sensoriais gerados imediatamente (fundacionismo externalista). Dentro destas generalidades, sustentamos que, entre nossas crenças subjetivas e objetivas, há crenças – simplesmente crenças – que respeitam aos direitos humanos. Sustentamos também que, entre essas crenças, não há critérios que estabeleçam relações hierárquicas definitivas acerca de crenças epistêmicas, éticas, jurídicas, etc. ou da vida cotidiana. Todas elas remetem aos usos de conhecimentos distintos e, em última, instância estão vinculados pelo escopo hermenêutico comum humano.

Para efeitos do que está sendo esboçado, partiremos aqui de uma única crença em direitos humanos que, na perspectiva fundacionista, podemos classificar como básica, saber: a crença de que todo ser humano é intrinsecamente digno (primeiro parágrafo do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 10 de Dezembro de 1948) ou, se se quiser, “possui dignidade intrínseca”. Por dignidade intrínseca, entendemos o conjunto de traços, práticas, modo de vida, percepção, etc., propriamente humano, ou seja, a linguagem (verbal e não verbal), política, apreciação e produção estéticas, a ética, a técnica, a tecnologia, entre outras.

O fundacionismo

O fundacionismo é marcado pela exigência de certeza. Neste sentido, há três propostas de fundacionismo, a saber: forte, moderado e fraco. E de dois tipos gerais: um fundacionismo internalista e um fundacionismo externalista. Dependendo da proposta, a exigência de certeza pode ser tomada em termos mais ou menos brandos.

Segundo Dancy (1985, p. 75), o fundacionismo divide as crenças em (i) “básicas” e (ii) “não básicas”. As crenças básicas possuem virtudes epistêmicas próprias: são claras, autoevidentes, autoexplicativas e, por isso, prescindem de apoio e podem apoiar outras crenças. Elas expressam, *ipso facto*, a verdade do indivíduo a partir de seus estados sensoriais ou subjetivos. Já as “crenças não-básicas” dependem do apoio de “crenças” do primeiro tipo; elas são a estrutura construída a partir dos alicerces lançados pelas “crenças básicas”. Assim, as crenças não-básicas são derivadas das crenças básicas e devem ser justificadas a partir delas.

O fundacionismo apresenta duas perspectivas, quais sejam: uma internalista, outra externalista. Na perspectiva do fundacionismo internalista, apenas as crenças que não possuem origem sensível/empírica (*a priori*), quer dizer, aquelas à moda do cogito cartesiano (*cogito ergo sum*), lógicas, matemáticas, etc., são confiáveis. O fundacionismo externalista, por seu turno, apela para crenças básicas cuja fonte é a espontaneidade imediata dos sentidos na relação com o mundo externo; são crenças básicas de origem empírica. Num sentido ou noutro, o fundacionista apela à objetividade introspectiva da proposição internalista (“o todo é maior que a simples soma de suas partes”) ou à espontaneidade imediata da experiência sensorial (o vento está frio; eu tenho dez moedas de dez centavos no bolso). Consequentemente, quanto à plausibilidade da proposta fundacionista, Lawrence Bonjour afirma que

[...] a versão mais padrão do Fundacionismo, é extremamente plausível de um ponto de vista intuitivo ou senso comum: é como se tivéssemos muitas crenças empíricas ou contingentes

justificadas que são justificadas não com o apelo a outras crenças, mas com o apelo à experiência sensorial e introspectiva (2008, p. 196).

O fundacionismo trabalha, portanto, em duas frentes de apelo intuitivo muito forte: a experiência sensorial direta e a esfera introspectiva do sujeito. As crenças básicas funcionam como fundamentos para todas as crenças não-básicas, isto é, crenças que não possuem a força da evidência da experiência sensorial (externalismo) nem tampouco a objetividade da esfera introspectiva (internalismo).

Destarte, até o momento, acerca das características marcantes do fundacionismo, podemos afirmar que: (i) todo conhecimento deriva de crenças que, por seu turno, são possíveis a partir de outras crenças, de ordem sensorial ou introspectiva; (ii) as crenças são divididas em básicas e em “não básicas”; as primeiras, baseadas nos estados sensoriais imediatos (externos) ou introspectivos (internos), servem de alicerces para crenças não-básicas e não precisam de “fundamento”, pois são autofundantes; as crenças não-básicas precisam do apoio das crenças básicas para serem justificadas. Por fim, (iii) no fundacionismo “clássico” – ou forte – encontra-se a afirmação de que as crenças básicas são infalíveis porque remetem à espontaneidade imediatas de nossas experiências sensoriais ou introspectivas (subjetivas).

Fundacionismo forte

Como foi pontuado anteriormente, em geral, o fundacionismo forte assume as mais pretensiosas posições fundacionistas; o traço mais característico do fundacionismo é o *status* que ele confere às crenças básicas; segundo o fundacionismo forte, as crenças básicas são infalíveis, indubitáveis e incorrigíveis. Novas informações não podem minar a incorrigibilidade da crença-proposição de um sujeito, assim como a figura do regresso epistêmico não poderia comprometer o caráter infalível e autofundante delas.

Além da crença básica já enunciada “todo ser humano é intrinsecamente digno”, enumeremos algumas outras “crenças básicas” referentes ao fenômeno dos direitos humanos, quais sejam: (i) todo ser humano tem direito à vida, (ii) todo ser humano tem direito à liberdade, (iii) todo ser humano tem direito às condições materiais e culturais de vida/desenvolvimento equitativas, (iv) todo ser humano tem direito à assistência de saúde, (v) todo ser humano tem direito à proteção, (vi) todo ser humano tem direito à autodeterminação, etc. Do ponto de vista do fundacionismo forte, apesar de sua plausibilidade intuitiva, cada crença básica – seja ou não em direitos humanos – fatalmente enfrentará dificuldades diante do problema do regresso epistêmico (*regresso ad infinitum*). Uma tentativa de solucionar o regresso epistêmico é apresentada pelo *PIJ* (Princípio Inferencial de Justificação).

No artigo “*Foundationalist Theory of Epistemic Justification*”, Richard Fumerton² (2010), apresenta duas versões do *Princípio Inferencial de Justificação (PIJ)*. Por conta de limitações de tempo/espço, fiquemos apenas com a primeira³. Nesta versão do *PIJ*, para inferir *P* de *Q*, a proposição/condição *E1* é necessária para justificar *Q*. *E1* justifica *Q* e, enfim, *Q* justifica *P*. A justificação inferencial da proposição *P* (crença não-básica) está vinculada à proposição *Q* (crença básica). Havendo uma proposição *R*, *P* justificaria *R*. Entretanto, para que a crença básica *Q* esteja em condições lógicas de justificar *P*, há a necessidade de uma terceira proposição (*E1*). *E1* justifica *Q* e possibilita a justificação inferencial de *P* a partir de *Q*. Assim, *E1* justifica *Q*, *Q* justifica *P*, *P* justifica *R*. Contudo, na justificação inferencial, *E1* também exige justificação; seria necessário recorrer a *E2*. Para justificar *E2*, por sua vez, seria exigido *E3* e assim por diante.

Podemos, pensar a proposição *Q* como “todo ser humano é inerentemente digno”, *P* como “Carlos é humano”. *R* como “Carlos é inerentemente digno”. A proposição *E1*, também uma crença básica, definimos como

2 FUMERTON, 2010, in <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/> (acesso em 22/08/2015)

3 Acerca da segunda versão do princípio de justificação inferencial, basta dizer que ele multiplica as justificações na esperança de deter a exigência por novas justificações sem sucesso; a cada nova proposição adicionada, uma nova justificação é exigida indefinidamente.

“a dignidade é inerente ao humano”. Assim, através de *E1* (a dignidade é inerente ao humano), *Q* (todo ser humano é inerentemente digno) estaria justificada. Logo, *R* (Carlos é inerentemente digno) poderia ser justificado por *Q* se a proposição *P* (Carlos é humano) for adicionada. Entretanto, para justificar a inferência de *E1*, precisaríamos recorrer a *E2*, “humanidade é condição de possibilidade da dignidade”. Para justificar *E2*, precisaríamos de *E3*, “Condição de possibilidade da dignidade é condição de possibilidade dignidade intrínseca”. Na tentativa de justificar *E3*, sacamos *E4*, “Condição de possibilidade da dignidade intrínseca é capacidade de valorar”. O processo continuaria, pois, sofrendo de uma exigência de justificação inferencial interminável.

As pretensões fundacionista de certeza, de um caráter indubitável, infalível e incorrigível, pretendem assegurar uma justificação auto-evidente inquestionável e inegável do conhecimento através das crenças básicas. Entretanto, embora pareçam intuitivamente convincentes, quer apelemos ao argumento internalista (argumento probabilístico) quer ao externalista (todo humano é inerentemente digno), não se atinge uma estrita “correção epistemológica”, livre de falhas e incertezas.

Nas versões mais “flexíveis” do fundacionismo, encontraremos posições menos dogmáticas, mais realistas e abertas. Sem mais, passemos a elas.

Fundacionismo moderado

De acordo com Poston, ao reelaborar o fundacionalismo forte em termos mais “brandos”, William Alston contribuiu fortemente para seu revigoreamento teórico. Alston estabeleceu várias distinções conceituais inter-relacionadas que, na medida em que enfatizavam qualidades de um fundacionismo moderado, conseqüentemente, ressaltavam as limitações de sua versão forte. Três dessas distinções inter-relacionadas são: (i) crenças epistêmicas (*epistemicbeliefs*) e crenças não-epistêmicas (*non-epistemicbeliefs*); (ii) a condição de estar justificado (*stateofbeingjustified*) e a atividade de apresentar a justificação (*activityofexhibitingone’sjustification*) e, por fim, a

distinção entre (iii) uma justificação do argumento do regresso (*a justificationregressargument*) e uma demonstração do argumento do regresso (*a showingregressargument*).

Passemos, então, às distinções inter-relacionais de Alston. A crença epistêmica é definida como portadora de conceito epistêmico (conhecimento e/ou justificação); trata-se de uma crença que deve ser acompanhada pela justificação epistêmica. Já as crenças não-epistêmicas não possuiriam e/ou não precisariam necessariamente do dispositivo de justificação do conhecimento contido nas crenças epistêmicas. Se se considera as crenças expressas nas proposições: “estou justificado em crer que todo ser humano é inerentemente digno” e “todo ser humano é inerentemente digno”, notar-se-á que a primeira crença possui o dispositivo epistêmico (“estou justificado em crer que”) que permite sua classificação como epistêmica ao passo que a segunda não possui. As duas crenças são estritamente distintas: possuir a crença de que *P* não pode ser traduzido como possuir a crença justificada de que *P*. Neste sentido, não é pertinente o argumento segundo o qual as crenças não-epistêmicas demandam crenças epistêmicas para serem justificadas. Por estar na condição de não-epistêmica, ela não necessita da premissa epistêmica para ser justificada. A primeira proposição (“estou justificado em crer que todo ser humano é inerentemente digno”) possui um grau conceitual mais sofisticado visto que está justificada; já a segunda, (“todo ser humano é inerentemente digno”) é atributiva e, conceitualmente menos elaborada.

Inter-relacionada à primeira, a segunda distinção diz respeito à “condição/estado de estar justificado” e à “atividade de apresentar a justificação da crença”. Alston expõe a distinção a partir da situação na qual o indivíduo possui a crença de que está justificado em crer que *P*, entretanto, ele pode não estar apto a justificá-la. Neste sentido, ele pode não dispor de condições de exercer a atividade de apresentar a justificação requerida; não fazendo, ele estaria de posse de uma crença não-epistêmica (*non-epistemicbelief*). Entretanto, se ele o faz, passa a possuir uma crença epistêmica (*epistemicbelief*). A partir de casos reais, Poston apresenta dois exemplos em apoio ao argumento de Alston, a saber: (i) a vovó deve estar justificada em acreditar

que possui mãos sem estar em condições de apresentar sua própria justificação e (ii) Chico está justificado em acreditar que ele tem existido por mais de cinco minutos por dia, mas não pode demonstrar sua justificação. Podemos reformulá-los como: (i) vovó deve estar justificada em acreditar que pratica uma boa ação por dia, mas não pode demonstrar sua justificação; (ii) Chico está justificado em acreditar que possui dignidade inerente cinco minutos por dia, mas não pode demonstrar sua justificação. Em ambos os casos, os indivíduos não estão em condições de demonstrar a justificação de suas crenças. No entanto, elas são baseadas em situações sensoriais evidentes para eles e para uma plateia dentro dos padrões sensoriais usualmente definidos como normais.

A última distinção desenvolve-se entre (i) o argumento da justificação do regresso e (ii) o argumento da demonstração do regresso. O regresso epistêmico padrão é, na verdade, um movimento da justificação à procura de crenças justificadas imediatamente (POSTON, 2010). A justificação de uma crença deve ocorrer de forma direta; se a justificação da crença não ocorrer imediatamente, o regresso epistêmico apresenta sua razão de ser; ele surge à procura de crenças prontamente justificadas sem mediações ou exigências ulteriores de justificação. A justificação do regresso é distinta da demonstração do regresso epistêmico. O argumento da demonstração do regresso entraria em cena num segundo momento: o objetivo da demonstração do regresso não é apresentar a proposição imediatamente justificada, mas apresentar de que modo o regresso ocorre na estrutura da justificação da proposição *S* acredita que *P*. Neste sentido, sempre que *S* tiver uma crença, *S* deverá primeiramente justificar e, em seguida, demonstrar que está justificado em acreditar que *P*. Por conseguinte, justificar uma crença e demonstrar porque esta justificação é válida são exigências distintas conquanto em estreita relação uma com a outra. A proposição “todo ser humano é inerentemente digno” deveria portanto receber justificação e, depois, demonstração da justificação. A proposição “todo ser humano pode realizar o bem e o mal” poderia, neste sentido, justificar a posição anterior. Enquanto isso, a proposição “todo ser humano que possui as condições de

realização do bem e do mal é inerentemente digno” assumiria o papel de demonstração da justificação.

Por fim, segundo Poston – ainda seguindo Alston –, o fundacionismo moderado apresenta-se bem mais atrativo se comparado ao fundacionismo forte. Poston afirma:

Com estas três distinções asseguradas e a posterior reivindicação de que as crenças justificadas podem ser falíveis, revisáveis e dubitáveis, Alston resolve rapidamente as objeções apresentadas contra o fundacionismo forte. Os argumentos contra o fundacionismo forte não tem efeito se aplicados ao fundacionismo moderado e, mais adiante, não possuem força contra as reivindicações segundo as quais algumas crenças possuem uma forte pressuposição de verdade. As reflexões realizadas a partir de casos reais apoiam as evidências de Alston. A crença da vovó de que ela possui mãos pode ser falsa e, assim, poderá ser revisada à luz de evidências futuras. Talvez, a vovó tenha sido equipada com dispositivo protético que se assemelha e funciona como uma mão normal. No entanto, quando ela olha e percebe visualmente suas mãos, ela está plenamente justificada em acreditar que possui mãos⁴ (POSTON, 2010).

O fundacionismo moderado de Alston é pensado por ele como uma forma de fundacionismo reduzido que está implicado com “crenças justificadas não-inferencialmente”. Tal qual exposto, o fundacionismo moderado considera que o conhecimento é possível mesmo quando não possuímos

4 “With these three distinctions in place and the further claim that immediately justified beliefs may be fallible, revisable, and dubitable Alston makes quick work of the standard objections to strong foundationalism. The arguments against strong foundationalism fail to apply to modest foundationalism and further have no force against the claim that some beliefs have a strong presumption of truth. Reflection on actual cases supports Alston’s claim. Grandma’s belief that she has hands might be false and revised in light of future evidence. Perhaps, Grandma has been fitted with a prosthetic device that looks and functions just like a normal hand. Nonetheless when she looks and appears to see a hand, she is fully justified in believing that she has hands” (POSTON, 2010 – tradução nossa).

crenças ao modo do fundacionismo forte; crenças justificadas podem, por conseguinte, possuir uma justificação suficiente apesar de serem passíveis de dúvida, falha ou correção. As crenças básicas – ainda que enfraquecidas – podem “fundamentar” crenças que demandam apoio. O fundacionismo moderado trata o conhecimento e a justificação do conhecimento a partir de um conjunto de crenças básicas cujo caráter epistêmico positivo oferece um fundamento não-inferencial às crenças não-básicas. Com isso, crenças básicas em direitos humanos atingiriam um grau sofisticado e não-dogmático de justificação baseado em um conjunto de crenças que fornecem apoio umas às outras e, além da revisão, estão abertas à ampliação do grupo de crenças. O caráter não-inferencial destas crenças permite que o regresso epistêmico torne-se um aliado epistemológico ao invés de um espectro que tem tirado o sono dos epistemólogos menos resilientes.

Fundacionismo fraco

No fundacionismo fraco, trabalha-se com uma justificação mínima estabelecida também a partir de algumas crenças justificadas não-inferencialmente. Também não faz sentido falar em crenças isoladas que possam servir como pontos de partida para a justificação de outras crenças. Por conseguinte, com o poder de justificação ainda mais enfraquecido – em relação aos fundacionismos moderado e fraco –, o fundacionismo fraco apelará para um fortalecimento mútuo das crenças não-inferencialmente justificadas para gerar uma justificação *intuitivamente* mais “confiável”. Assim, Bonjour pondera que

[...] a justificação, quando apropriadamente compreendida, seja, em última instância, não-linear ou holística por natureza, [trabalha] com todas as crenças no sistema estabelecendo relações de apoio mútuo, mas nenhuma sendo epistemologicamente anterior às outras. Alega-se que desse modo qualquer circularidade verdadeira é evitada. Tal visão significa tornar o

próprio sistema a unidade primária de justificação, com suas crenças componentes sendo justificadas apenas de forma derivada, pois são participantes de um tipo apropriado de sistema. E a propriedade do sistema, em virtude da qual ele é justificado, claramente é especificada como coerência. [...] Mas o que é, exatamente, coerência? [...] Em um nível intuitivo, a coerência é uma questão de como as crenças em um sistema de crenças se encaixam ou se relacionam umas com as outras, assim constituindo um conjunto unificado e hermeticamente estruturado. [Entretanto, há problemas:] [...] primeiro, qualquer concepção de coerência que seja ao menos adequada *prima facie* como base para a justificação epistêmica deve exigir mais do que consistência lógica; de fato, à luz da falibilidade lógica humana geral [...], parece um erro ver a consistência lógica até mesmo como uma exigência absolutamente necessária para um grau significativo de coerência. Segundo, a coerência requer um alto grau de interconectividade inferencial no sistema de crenças, envolvendo relações de necessidade, tanto estritamente lógicas como, por outro lado, junto com conexões probabilísticas. [...] Terceiro, enquanto algumas posições recentes enfatizam as relações explicativas como a base para a coerência, parece razoavelmente claro que isso não pode ser tudo. A coerência de um sistema de crenças é certamente intensificada na medida em que algumas partes do sistema são explicadas por outras, reduzindo assim o grau em que as crenças do sistema formam anormalidades não explicadas. Mas nem todos os tipos de conexões inferenciais são de caráter explanatório (BONJOUR, 2008, p. 202-3).

Os elementos citados por Bonjour são relevantes para esclarecer problemas ligados à estratégia coerentista de justificação do fundacionismo fraco. A estratégia coerentista do fundacionismo possui vantagens: ela elide metodologicamente o regresso epistêmico e enfatiza o aspecto holístico do conhecimento, por exemplo, enfraquece os papéis epistemológicos da

justificação e da crítica à circularidade. Em favor de uma compreensão que reconhece os limites de uma abordagem estritamente lógica, não restringe o conceito de coerência à necessidade lógica; fortalece, pois, aspectos coerentistas amplos – na direção do holismo extremo – como a multiplicidade de sistemas de crença equiparadamente coerentes.

Analogamente ao fundacionismo moderado, com o apelo à coerência, o argumento do regresso não significa uma ameaça para o fundacionismo fraco. Não estaríamos premidos, por exemplo, a perseguir justificações para crenças propositivas como “todo humano é intrinsecamente digno”, “a dignidade intrínseca do humano repousa na humanidade”, “a humanidade intrínseca do humano é sua capacidade de agir, comunicar-se e pensar axiologicamente”, “humanidade é condição de possibilidade da dignidade” (E2), “Condição de possibilidade da dignidade é condição de possibilidade de dignidade intrínseca” (E3), “Condição de possibilidade da dignidade intrínseca é capacidade de agir, produzir, comunicar-se, fruir e pensar axiologicamente”.

Nesta perspectiva, as tarefas de justificação e de demonstração da justificação não estão mais premidas pela urgência de encontrar ou descobrir a autoridade última de uma proposição “mágica” – ou de uma elite de proposições – que confira sentido indubitável às demais; quer dizer, das quais as outras dependeriam invariável e inescapavelmente. O apelo descritivo aberto reivindica relações entre sinonímia, antinomia, alteridade, plasticidade; aponta para uma movimentação entre proposições de tipologia variada na qual o caráter rigidamente determinante de uma proposição, de um grupo delas, enfim, de um único modo explicativo válido, perde muito da força que a tradição filosófica lhe atribuiu e que parece não passar do apelo psicológico de segurança à mente do sujeito; apelo transferido à impessoalidade de sistemas de pensamento hierarquicamente rígidos como o fundacionalismo forte.

Como foi dito, o fundacionismo fraco se dá na medida em que não se busca um fundamento “fixo”, uma certeza inabalável; e ainda: o fundamento “acontece” no jogo proporcional em que o apoio mútuo das crenças propositivas faz parte da estrutura *plurireferencial* da justificação e

do conhecimento sem polarização necessária entre internalismo e externalismo. Portanto, a posição não enfraquece a utilização de crenças de ordem empírica; nada há que impeça necessariamente o ingresso de crenças baseadas em dados sensoriais no sistema coerentista de crenças-proposições do fundacionismo fraco. Neste sentido, Bonjour (2008, p. 214) deixa claro que os sistemas de crença do tipocoerentista – como o fundacionismo fraco – são tributários de uma forma de explicação “aberta”, não definitiva e circular. Tampouco encontra-se impedimento lógico ou epistemológico no apoio mútuo entre proposições distintas – e em certa dose de circularidade presente.

Conclusão

Se pensarmos no ceticismo com um programa epistemológico cuja agenda encerra um caráter propositivo negativo⁵, quer dizer, que indica uma série de limites do conhecimento e, conseqüentemente, mostra como evitar exageros epistemológicos, não é difícil de constatar que os dois últimos tipos de fundacionismo são a opção mais adequada à formulação de uma epistemologia que se volta, antes de mais nada, ao humano. Assim, à princípio considerando o campo dos direitos humanos como um conhecimento dialético – na esfera das endoxas aristotélicas –, tanto o fundacionismo moderado quanto o fraco oferecem modos mais adequados de pensar questões epistêmicas e epistemológicas – e por que não, de modo bem mais geral, também a questão do fundamento? Eles oferecem modos bem mais adequados do que o fundacionismo forte.

O fundacionismo moderado incorpora o regresso epistêmico como ato de justificação e demonstração próprio ao campo epistemológico e não como um problema. Trata-se, antes, de parte do programa investigativo e,

5 Podemos partir da desconfiança de que os cinco tropos de Agripa (DIOGENES LAÉRCIO, IX, 79-87) podem ser pensados como momentos limites a partir dos quais o epistemólogo poderia estabelecer uma descrição realista do conhecimento e, portanto, encontrar uma resposta igualmente realista à pergunta “o que é conhecimento”.

consequentemente, envolve justificação e demonstração do que está sendo afirmado, sem pretensões de “ultimar” a justificação. Se dada crença proposicional não pode ser ou não está justificada – ainda que quem a afirme acredite que esteja –, ela será tida como uma crença não-epistêmica até o momento em que sua justificação suficiente seja dada diante de uma comunidade ideal de fala. Preserva-se, destarte, a crença como simples crença e mantém-se uma caracterização de exigência epistemológica que não desespera diante do regresso epistêmico. Aqui não precisamos encontrar uma natureza humana que remeta e circunscreva nossas identidade e desenvolvimento unilateralmente à origem ou justificação A ou B. Ao invés de “natureza humana” ou “direito natural”, falaríamos de uma condição humana traçando um processo descritivo-compreensivo do mundo humano em sua contingencialidade, em sua abertura, e não na universalização artificial da razão.

Como se pode notar, o fundacionismo fraco abre mão da compreensão monolítica do conhecimento como edifício isolado em seus fundamentos – crenças básicas implacavelmente resistentes ao regresso epistêmico; crenças validadas inferencialmente, etc. O fundacionismo fraco estabelece uma proposta de justificação-compreensão baseada no mútuo apoio e coerência entre as diversas crenças proposicionais do conhecimento em geral ou da esfera do fenômeno dos direitos humanos em particular. Como o “sistema aberto” do fundacionismo fraco não limita o número de crenças que pode ser adicionada, concomitantemente, não precisa ocupar-se de uma solução ao regresso epistêmico; ele não é mais um problema. Isto implica na assunção da tese infinitista, a saber: de que o conhecimento e sua construção não conhecem limites e isto não abala a validade do próprio conhecimento; pelo contrário, fortalece-a por aproximar conhecimento e epistemologia numa perspectiva descritiva, realista, e aceitar construções e desconstruções, falhas, contingências e incoerências como parte do universo epistêmico.

O enfrentamento de condições e exigências menos rígidas em termos epistemológicos, coloca-nos na posição de um exercício múltiplo de atenção, consciência crítica, risco intelectual; exercício característico ao próprio

filosofar; ao menos se tivermos a coragem de pensar a esfera do humano, a diversidade humana, na infinidade de problemas axiológicos surgidos entre culturas e visões de mundo, de questões normativas, político-jurídicas, etc. para além de “idealizações”. Diante do abismo de nossa condição contingente e suas vertigens, na circunstância de aprendizagens da (re)avaliação, isto é, aprendizagens de nossa própria humanidade, o exercício de reflexão nos coloca uma provocação inescapável: teremos ou coragem ou disposição ou generosidade de continuarmos nosso percurso axiológico, de uma “progressiva” autocompreensão?

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad., introd. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.
- BONJOUR, Lawrence. A dialética do fundacionismo e coerentismo. *In*: GRECO, J.; SOSA, E. **Compêndio de epistemologia**. Trad. de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.
- DANCY, Jonathan. **Epistemologia**. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FUMERTON, Richard. Foundationalist theories of epistemic justification. *In*: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2010. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/justep-foundational/>. Acesso em: 07 de abril de 2013.
- POSTON, Ted. Foundationalism. *In*: **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/found-ep/>. Acesso em: 23/05/2013 as 20:17.

Constituintes inarticulados: definições e critérios de (in)articulação

Wilton de Melo Gonçalves Barbosa ¹

Definições

O problema dos constituintes inarticulados é apresentado no artigo “Thought Without Representation” (PERRY, 1986)², que destaca a existência de um problema filosófico em relação a interações comunicativas do tipo: “E uma manhã de sábado chuvosa em Palo Alto. Planejei jogar tênis. Mas meu filho caçula olha pela janela e diz ‘está chovendo’. Volto a dormir”. O exemplo caracteriza a existência de uma discrepância entre as condições de verdade intuitivamente atribuídas ao enunciado “está chovendo” no contexto descrito, e a estrutura sintática associada ao enunciado; entre a referência a um lugar associado ao evento-chuva e as condições para a atribuição de valores de verdade ao proferimento. Podemos dizer que a proposição intuitivamente expressa do proferimento no contexto em questão é que *está chovendo em Palo Alto*³. Todavia, a estrutura sintática do enunciado carece de um constituinte que veicule informações relativas a localização do evento-chuva, identificada neste contexto com Palo Alto. A estrutura sintática de “está chovendo” parece não possuir uma relação

1 Mestre em Filosofia pela UFPE – e-mail: wiltonmelobarbosa@gmail.com

2 PERRY, 1986, p. 138, tradução nossa.

3 A equivalência entre “esta chovendo” e “esta chovendo em Palo Alto” é justificada ao reconhecermos o portador de verdade na proposição expressa por “está chovendo”.

de total correspondência com a proposição por ela expressa, caracterizada pela presença de um *constituente inarticulado*, pelo menos em relação a sua estrutura sintática.

Podemos identificar dois níveis de articulação de um constituinte: *articulação com a estrutura gramatical* de um enunciado e *articulação com a forma lógica* deste. A forma lógica de um enunciado pode não corresponder a sua estrutura gramatical superficial, visto que pode conter constituintes não efetivos fonologicamente⁴. O enunciado “Maria esta dançando e cantando enlouquecidamente” exprime intuitivamente que *Maria está dançando freneticamente* e que *Maria está cantando com entusiasmo*. Evidentemente o sujeito da segunda parte da proposição não esta foneticamente articulado, isto é, não está presente na estrutura gramatical superficial do enunciado, mas é parte de sua forma lógica. *Maria é* um constituinte *fracamente inarticulado*, visto que apesar de ser foneticamente inarticulado, é articulado a forma lógica da frase. Um constituinte é *fortemente inarticulado* se é inarticulado gramatical e logicamente⁵.

Adotando a definição proposta por Stanley (2002), diremos que uma entidade é um constituinte inarticulado se e somente se satisfaz as seguintes condições:

1. é constituinte da proposição que um falante competente, em circunstâncias normais, considera parte da proposição intuitivamente expressa do proferimento (isto é, é um constituinte comunicativo);
2. não é o valor de algum constituinte da forma lógica do enunciado⁶;
3. não é produto das regras composicionais, independentes do contexto, dos constituintes da forma lógica do enunciado⁷.

4 STANLEY, 2000, p. 391-392.

5 Doravante, utilizaremos a expressão “constituente inarticulado” para nos referir exclusivamente a constituintes fortemente inarticulados.

6 Repare que as condições (ii) e (iii) se referem a necessidade de que a entidade seja um constituinte fortemente inarticulado.

7 Cf. STANLEY, 2002, p. 150.

A tese de Stanley

A tese sustentada por Stanley é que *não existem constituintes inarticulados*, e sim, casos de *constituintes fracamente inarticulados*, articulados na forma lógica, mas não em nível fonológico. A forma lógica de tais enunciados é caracterizada pela presença de *variáveis ocultas*, de valor semântico contextualmente determinado, que fornece à proposição intuitivamente expressa aquilo que é erroneamente considerado inarticulado.

Levemos isto em conta no proferimento de “esta chovendo” no contexto previamente descrito. A explicação do fato de que a proposição intuitivamente expressa seja que *está chovendo em Palo Alto* consideraria a existência de uma variável contida em sua forma lógica, cujo valor semântico, contextualmente designado, corresponda ao local do evento-chuva⁸. A identificação de variáveis ocultas na forma lógica é justificada por razões independentes do problema da existência de constituintes inarticulados, mas aparenta uma solução *ad hoc*. A este propósito Stanley fornece uma indicação metodológica⁹: um elemento foneticamente inarticulado se encontra na forma lógica do enunciado proferido se sua existência for a melhor explicação para o fenômeno.

A defesa feita por Stanley da existência de variáveis ocultas na forma lógica consiste no fenômeno da *leitura vinculante*. A interpretação natural de “Chove toda vez que João acende seu cigarro” seria “em um instante t em que João acende seu cigarro, chove no instante t , no local onde João acende seu cigarro”. A leitura do enunciado reconhece a presença de uma variável cujo valor é o local do evento-chuva, que pode ser vinculada ao quantificador “Toda vez que”. Somente reconhecendo tal variável, sustenta

8 Stanley defende que “esta chovendo” esteja associada a $f(x)$ e $g(y)$, onde f e g cumprem funções “genéricas” de identificação de tempo e espaço, e x e y sejam seus respectivos valores. Um contexto apropriado designará a x um tempo e a y um lugar. A forma lógica de está chovendo em Palo Alto seria “esta chovendo $f(x)g(y)$ ”, que no contexto considerado pode ser traduzido como “está chovendo (agora, Palo Alto)”. Sobre isto, cf. STANLEY, 2000, p. 416-417.

9 Cf. STANLEY, 2002, p. 152.

Stanley, podemos obter a interpretação natural do enunciado. Ora, se reconhecemos que “chove” seja sintaticamente relacionada a uma variável de lugar l , o mesmo deve ocorrer em qualquer instância do verbo *chover*. O valor da variável será contextualmente determinado, como em “está chovendo”, ou vinculado a um quantificador, como no exemplo atual. A existência de variáveis ocultas na forma lógica de enunciados deste tipo é motivada através da adoção de um *critério de vinculação*, o princípio de que um constituinte é inarticulado se puder ser vinculado a um operador. Isso nos permite reconhecer variáveis ocultas na forma lógica a partir de evidências de natureza exclusivamente sintática.

Problemas com a leitura vinculante

A leitura vinculante representa realmente uma evidência sintática da existência de variáveis ocultas nos enunciados? Recanati explica a leitura vinculante sem postular a presença de variáveis ocultas na forma lógica do enunciado fundamentando-se no conceito matemático de *função n -ária*, entendida como qualquer função tal que a relação de saída seja diferente da relação de entrada em sua aridade¹⁰. A aridade da relação de entrada pode aumentar ou diminuir; nos limitaremos às funções onde há aumento na aridade. Para tal, utilizaremos um conjunto de operadores *Circ*. A ideia é que se aplicarmos um operador *Circ* a um predicado, estaremos adicionando a este um novo valor *circunstancial* (um tempo, um lugar, um modo, etc.). Um operador *Circ* não apenas altera a aridade do predicado no qual opera como também fornece o valor do novo elemento ao argumento introduzido. Em “João esta jantando em Paris” podemos identificar um operador *Circ* de lugar atuando sobre o predicado, transformando-o em predicado binário:

$$\text{Circ}DJ = DJP, \text{ onde } J = \text{João}, D = \text{“está jantando”}, e P = \text{“em Paris”}.$$

10 A aridade de uma relação é o número n de elementos que compõem suas n -uplas ordenadas.

O operador introduz um segundo argumento ao predicado unitário “está jantando”, adicionando seu valor (um lugar) àquele tempo determinado (o presente).

A principal consequência da abordagem é explicar a interpretação de enunciados como “Chove toda vez que João acende seu cigarro”, sem a necessidade de postular variáveis ocultas na forma lógica de “chove”, nos casos em que isto não esteja implícito. A forma lógica de “chove” não contém nenhuma variável oculta que informe a localização do evento-chuva. “Chove” é um predicado de zero-argumentos e quando aplicamos-lhe a função supracitada, obtemos um predicado de 1 argumento (“chove *em*”), isto é, há um aumento na aridade.

O problema identificado por Recanati no argumento de vinculação de Stanley é que enunciados como “chove”, considerados isoladamente, não podem conter variáveis ocultas, não estando sujeitos, portanto, à leituras vinculadas de casos específicos. Uma abordagem em termos de função n -ária manteria seu poder explanatório sem lidar com este tipo de complicação sintática.

II

Uma segunda objeção aos critérios de vinculação são suas (brandas) condições de aplicabilidade¹¹, que segundo Cappelen e Lepore (2002), nos levariam a considerar variáveis ocultas desnecessariamente. A interpretação natural de “ $7+5=12$ em todos os mundos possíveis” prescinde da introdução de uma variável oculta “em um lugar x ” em “ $7+5=12$ ” se quiséssemos dizer simplesmente que “em qualquer lugar x onde o falante esteja, $7+5=12$ ”. A vinculação, portanto, não pode ser considerado confiável a fim de verificar a articulação sintática de um constituinte proposicional. Stanley argumenta que a interpretação de uma frase não é unívoca, e portanto podem precisar ou não de uma leitura vinculante. Em outras palavras, o local onde se proferiu “ $7+5=12$ ” não faz parte da proposição intuitivamente expressa

11 CAPPELEN; LEPORE, 2002, p. 273.

pelo exemplo, e não há obrigação de relacionar-se com o quantificador da frase.

Um argumento análogo é utilizado para responder a Recanati: o conteúdo intuitivamente expresso por um enunciado não pode ser confundido com pressuposições de fundo. Análises como a de Zeman (2010), entretanto, mostram que não há um critério confiável para distinguir estes dois elementos, e portanto, a defesa de Stanley acaba enfraquecida.

A tese de Recanati

Recanati¹² defende que processos de natureza pragmática, não veiculados linguisticamente, atuam na proposição intuitivamente expressa de proferimentos do tipo “está chovendo”. Isto é, para o autor, *constituintes inarticulados existem*, e podem contribuir ou não na determinação do sentido de uma frase. Tais elementos não se encontrariam na forma lógica do enunciado (são *fortemente inarticulados*), e podem ser *obrigatórios ou opcionais*. Os primeiros representariam determinadas expressões linguísticas na forma lógica do enunciado, cuja designação de um valor semântico segue uma regra linguística, como é o caso dos indexicais.

Processos opcionais são totalmente determinados por razões pragmáticas, tendo seus valor semântico designado através da especificação da proposição intuitivamente expressa em um dado contexto. Este processo de especificação, denominado pelo autor de *livre-enriquecimento* é opcional; dessa forma oferecendo um novo critério para a identificação de constituintes inarticulados: um constituinte é fortemente inarticulado se for possível imaginar contextos no qual sua ausência não impeça que o enunciado expresse uma proposição completa.

Consideremos o enunciado “está chovendo”, e perguntemos se e possível imaginar um contexto no qual seu proferimento expresse uma

12 RECANATI, 2002a, p. 6-7.

proposição completa, sem que o contexto forneça a localização do evento-chuva. Imaginemos, pois,

[...] uma situação na qual a chuva tenha se tornado extremamente rara [...], e detectores de chuva tenham sido colocados sobre [...] a Terra inteira. Quando detecta chuva, cada detector ativa um alarme na Sala de Monitoramento. [...] Após semanas de seca, o alarme dispara [e o] meteorologista de plantão grita “Está chovendo!”. Seu proferimento é verdadeiro se e somente se estiver chovendo em algum lugar¹³.

“Está chovendo” expressa uma proposição completa apesar do contexto não fornecer nenhuma localização relevante para o evento-chuva. Sendo possível identificar tal contexto, o critério de opcionalidade nos obriga a considerar a localização do evento-chuva como um constituinte fortemente inarticulado por ser opcional. É por razões pragmáticas, e não semânticas, que a expressão supracitada se refere a um local em inúmeras situações de uso.

Problemas na abordagem contextualista

A principal objeção que pode-se fazer à abordagem contextualista dos constituintes inarticulados é a falta de clareza na aplicabilidade do livre-enriquecimento, tornando o processo potencialmente livre de restrições, ao contrário do que evidencia nossa prática linguística. *O argumento da supergeração* de Stanley (2002) sugere que uma vez que a livre-enriquecimento é completamente pragmático, ele pode ocorrer *ad infinitum*, acrescentando implicitamente informações mesmo quando não são necessárias para a compreensão. Hall (2008), entretanto, nos mostra que podemos identificar ao menos três restrições na aplicação do livre-enriquecimento, a saber:

13 Id., 2006, p. 6, tradução nossa.

1. Restrição de razão suficiente: o livre-enriquecimento deve ocorrer a fim de garantir à implicatura pretendida a utilização da proposição intuitivamente expressa do proferimento.
2. Restrição mínima: a proposição intuitivamente expressa deve resultar do livre-enriquecimento de componentes da forma lógica de S.
3. Restrição instrumental: a proposição intuitivamente expressa não pode ser puramente inferencial, mas resultar da combinação desta com a decodificação lingüística.

Isto é, mesmo uma abordagem essencialmente pragmática como a do livre-enriquecimento possui restrições no nível da forma lógica; não estamos lidando com contínuo processo de geração de ambiguidade e entidades desnecessárias. Somos autorizados a descartar a crítica de Stanley, da maneira como se apresenta.

Conclusão

Ainda que as teses contextualistas possam oferecer explicações mais satisfatórias para os casos em que nossa linguagem parece apelar para componentes extra-lingüísticos, nosso objetivo neste momento é levantar mais questionamentos do que solucionar problemas. Poderíamos nos aprofundar no problema da supergeração e questionar se realmente precisamos de restrições para o processo de livre enriquecimento, ou se podemos identificar estruturas mais complexas na forma lógica de um enunciado que nos permita uma leitura vinculada mais abrangente. Tudo vai depender do quão profundo estamos dispostos a analisar as proposições, e naturalmente, do quanto queremos (e podemos) nos comprometer com entidades estruturais abstratas.

A necessidade de uma teoria unívoca da linguagem, que nos permita explicar mesmo os casos mais peculiares a um baixo custo, e delimitar a atuação de processos semânticos e pragmático ainda é recorrente. Mas parece razoável acreditar que a simplicidade com a qual ocorrem nossa

comunicação, mesmo nesses casos especiais sugere que a sofisticação na elaboração de tal teoria estaria relacionada à diminuta ocorrência de entidades abstratas, ou estruturas conceituais muito complexas.

Referências

- CAPPELEN, H.; LEPORE, E. Indexicality, binding, anaphora and a priori truth. *Analysis*. v. 62, n. 4, 2002, p. 271-281. Disponível em: <<http://hermancappelen.net/docs/Indexicality.pdf>>. Acesso: 01 ago 2012.
- HALL, A. Free enrichment or hidden indexicals? *Mind & Language*. v. 23, n. 4, 2008, p. 71-102. Disponível em: <<http://www.ucl.ac.uk/psychlangsci/research/linguistics/publications/wpl/06papers/hall>>. Acesso: 01 ago 2012.
- MARTI, L. Unarticulated constituents revisited. *Linguistic and Philosophy*, v. 29, 2006, p. 135-166. Disponível em: <<http://www.sp.uconn.edu/~kla98002/Marti2004.pdf>>. Acesso: 01 ago 2012.
- PERRY, J. *Thought without representation: proceedings of aristotelian society*. Oxford: Blackwell, 1986. v. 60, p. 137-166. Disponível em: <<http://michaeljohnsonphilosophy.com/wp-content/uploads/2011/09/Perry-Thoughtwithout-Representation.pdf>>. Acesso 01 ago 2012.
- RECANATI, F. Unarticulated constituents. *Linguistic and Philosophy*. CIDADE, v.25, 2002a, p. 299-345. Disponível em: <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/32/64/PDF/ijn_00000086_00.pdf>. Acesso: 01 ago 2012.
- _____. It is raining (somewhere). *Linguistics and Philosophy*. v. 30, 2006, p. 123-146. Disponível em: <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/08/34/83/PDF/It_is_raining15REVISED29.pdf>. Acesso: 01 ago 2012.
- STANLEY, J. Context and logical form. *Linguistic and Philosophy*. v. 23, p. 391-434, 2000. Disponível em: <<http://semantics.uchicago.edu/kennedy/classes/f07/pragmatics/stanley00.pdf>>. Acesso: 01 ago 2012.
- _____. *Making it articulated: mind and language*. Oxford: Blackwell, v. 17, n.1-2, 2002, p. 149-168. Disponível em: <<http://www.accionfilosofica.com/misc/1225832407crs.pdf>>. Acesso: 01 ago 2012.
- ZEMAN, D. *Unarticulated Constituents, Variadic Functions and Relativism*. 2010. Disponível em: <http://www.ub.edu/grc_logos/files/user162/1304593563-ZemanUCVF&R.pdf>. Acesso: 01 ago 2012.

Título Liberdade, Lógica e Ação
Organizadores Érico Andrade Marques de Oliveira, Marcos Roberto
Nunes Costa, Nalfran Modesto Benvinda
Projeto Gráfico/Capa Bruna Andrade
Créditos da capa (imagem) Tonny Apolinário, 2017
Revisão de Texto Dos organizadores

Formato Digital
Fontes Minion Pro, Myriad Pro, Nexa Bold
Editoração eletrônica TIC Editora UFPE

