



PILARES *da* FILOSOFIA

**Estudos acerca da Ética, Política, Linguagem,
Conhecimento e Ensino de Filosofia**

**Francisca Galiléia P. da Silva
Hugo Filgueiras de Araújo
Francisco Amsterdan Duarte da Silva
Francisco Dário de Andrade Bandeira
(orgs.)**



O livro *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia* é um demonstrativo do grande trabalho realizado por todos e todas que fazem parte da história do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (PPGFil-UFC). Composta por 33 artigos de pesquisadores e pesquisadoras que passaram, ou que ainda se encontram, nas salas de aulas do PPGFil-UFC, a obra se divide em 3 seções que seguem as linhas de pesquisa presentes no Programa. Neste sentido, quem caminha ao longo de suas páginas tem a oportunidade de encontrar reflexões acerca da Ética e Filosofia Política, do Ensino da Filosofia bem como da Filosofia da Linguagem e Conhecimento. Não se pautando, exclusivamente, em um recorte histórico ou em autores de uma única vertente, a composição do texto demonstra a materialização da diversidade de perspectivas e análises filosóficas. Diversidade esta (de discurso, de narrativas, de visões...) tão rara e preciosa em um mundo marcado pelo acirramento de uma cultura que promove a polarização de ideias ou mesmo pela exigência de uniformidade do pensamento. Reunindo trabalhos de diferentes autores e autoras, nele encontramos análises desenvolvidas por estudiosos e estudiosas, docentes da educação básica ou de instituições de Ensino Superior, atuantes seja na rede pública ou privada do ensino que possuem, por esta razão, grande bagagem teórica e prática quando consideramos tanto a pesquisa filosófica à qual se desempenham quanto a atuação na práxis filosófica que o ambiente de sala de aula exige. São, assim, profissionais da área de filosofia que, sobre a filosofia e sobre o agir filosófico, tem muito a nos dizer.



Pilares da Filosofia

Conselho Editorial

Átila Amaral Brillhante

Cícero Antônio Cavalcante Barroso

Evanildo Costeski

Fernando Ribeiro de Moraes Barros

Francisca Galiléia P. da Silva

Hugo Filgueiras de Araújo

Ivanhoé Albuquerque Leal

Kleber Carneiro Amora

Konrad Christoph Utz

Luis Carlos Silva de Sousa

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Odílio Alves Aguiar

Úrsula Anne Matthias

Pilares da Filosofia

**Estudos acerca da Ética, Política, Linguagem,
Conhecimento e Ensino de Filosofia**

Organizadores:

Francisca Galiléia P. da Silva

Hugo Filgueiras de Araújo

Francisco Amsterdan Duarte da Silva

Francisco Dário de Andrade Bandeira



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Imagem de Capa: Elias Nunes Alves Júnior

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, Francisca Galiléia P. da ; ARAÚJO, Hugo Filgueiras de; SILVA, Francisco Amsterdan Duarte da; BANDEIRA, Francisco Dário de Andrade (Orgs.).

Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia [recurso eletrônico] / Francisca Galiléia P. da Silva; Hugo Filgueiras de Araújo; Francisco Amsterdan Duarte da Silva; Francisco Dário de Andrade Bandeira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

363 p.

ISBN - 978-65-87340-06-7

DOI - 10.22350/9786587340067

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Coletânea; 3. Ética; 4. Política; 5. Linguagem; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio.....	11
----------------------	-----------

Francisca Galiléia P. da Silva

Hugo Filgueiras de Araújo

Ética e Filosofia Política

1.....	17
---------------	-----------

O caminho erótico de Diotima: uma ascensão “não-asceta” no *Banquete* de Platão

Jéssyca Aragão de Freitas

2.....	28
---------------	-----------

Obras ou fé: uma polêmica da ética cristã

Antonio Juliano Ferreira Lopes

3.....	38
---------------	-----------

Notas introdutórias sobre o estado de natureza em Thomas Hobbes

Francisca Juliana Barros Sousa Lima

4.....	48
---------------	-----------

Considerações sobre a finalidade imanente em Spinoza

Carlos Wagner Benevides Gomes

5.....	58
---------------	-----------

Por que os homens combatem pela servidão? Um diálogo possível entre Étienne de La Boétie e Benedictus de Spinoza a partir de um problema

Henrique Lima da Silva

6.....	69
---------------	-----------

Kant: antinomia da razão sobre a liberdade

Fagner Menezes Castro

7.....	78
---------------	-----------

A crítica de Hegel ao empirismo científico e ao fundamento natural dos direitos humanos

Jean Michel de Lima Silva

8	88
A visão do invisível em Deleuze	
Lucas Dilacerda	
9	99
A problemática da liberdade nos escritos do jovem Marx: crítica à filosofia moderna de Hegel e Feuerbach	
José Valdir Teixeira Braga Filho	
10	109
A crítica de Albert Camus à pena de morte	
Renan Soares Esteves	
11	119
A burocracia como o não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt	
Lara F Rocha	
12	130
Notas introdutórias sobre o sentido da dialética em Sartre e Merleau-Ponty	
Francisco Amsterdan Duarte da Silva	
13	138
Mito e situação-limite: reflexões sobre o teatro filosófico e a filosofia dramática de Sartre	
Paulo Willame Araújo de Lima	
14	148
“Ele não”: o bolsonarismo como <i>negação perpétua</i> a partir do conceito sartriano de <i>conduta negativa</i>	
Jefferson Alves de Aquino	
15	159
Guy Debord e o caráter fetichista da imagem na sociedade do espetáculo	
Inácio José de Araújo da Costa	
16	170
A Noção de Trabalho na Filosofia do Reconhecimento em Axel Honneth	
José Aldo Camurça de Araújo Neto	
17	179
A filosofia da libertação de Enrique Dussel: um convite a um pensamento não europeu e originalmente situado	
Diego Miranda Aragão	
18	190
Políticas da animalidade. Uma aproximação ao multinaturalismo ameríndio	
Mateus Vinícius Barros Uchôa	

Ensino de Filosofia

19	203
A importância do ensino de filosofia na educação básica	
Andréa Coutinho Pessoa de Oliveira	

20.....	213
O cuidado de si e as práticas de si em Foucault: olhares sobre a constituição de sujeitos na atualidade	
Antônio Alex Pereira de Sousa	

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

21	225
Melisso e Parmênides: uma oposição assimétrica	
Viviane V. P. Rodegheri	

22.....	238
A predicação dos nomes enquanto mediação do inteligível e do sensível no <i>sofista</i> de Platão	
Pedro Henrique Araújo Santiago	

23.....	248
Entre o sensível e o inteligível: o papel da alma na apreensão das hipóstases em Proclo	
Suelen Pereira da Cunha	

24.....	258
Giordano Bruno um leitor de Aristóteles – Física	
Ideusa Celestino Lopes	

25.....	268
A noção de ciência em David Hume	
Marcelo de Sousa Ferreira Alves	

26.....	279
Os dois polos epistemológicos da imaginação em Kant	
Elias Nunes Alves Junior	

27.....	289
Da rudeza à cultura: o desenvolvimento das disposições naturais do homem segundo Immanuel Kant	
Patrícia Silveira Penha	

28	300
Os fundamentos da dialética de Schleiermacher	
Francisco José da Sila	
29.....	311
A relação entre mente e matéria na filosofia de Schopenhauer	
André Henrique M. V. de Oliveira	
30.....	321
O quê, o porquê e o como da informação mental	
Henrique Alves Costa	
31	331
O inconsciente em Henri Bergson: uma abordagem através dos estados alterados da consciência	
Ronney César Ferreira Praciano	
32.....	342
Uma introdução comparativa aos modos de ocorrência da informação	
Francisco Dário de Andrade Bandeira	
33.....	354
A filosofia como uma iniciação no pensamento socrático-platônico	
Sebastião Lima Holanda Pinto	

Prefácio

Francisca Galiléia P. da Silva

Hugo Filgueiras de Araújo

O livro que aqui se apresenta é fruto de um grande trabalho realizado por todos e todas que fazem parte da história do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (PPGFil-UFC). Não é possível, de forma alguma, quantificar as atividades realizadas e o empenho destinado pelos estudantes, pesquisadores e pesquisadoras, docentes, coordenadores e coordenadoras, secretários e secretárias que marcam presença nestes 20 anos de Pesquisa e Ensino do PPGFil-UFC. Este livro, portanto, é uma amostra sutil e, ao mesmo tempo, significativa do quão valiosa é e foi cada ação destinada ao Ensino e à Pesquisa desenvolvida no Programa.

O Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC iniciou suas atividades com o Mestrado acadêmico no ano de 1999. Primeiro Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Ceará, tinha como propósito formar, a partir das atividades de pesquisa, os graduados e graduadas em Filosofia e áreas afins, preparando-os para o magistério do ensino médio e superior. Desse modo, buscava atender, com compromisso e seriedade, a crescente demanda que a área mostrava no início do século no Nordeste e no Brasil de modo geral. Após a consolidação do Mestrado mediante a obtenção da nota 04 no triênio 2007-2009, o Programa aprovou o seu APCN de Doutorado pelo CTC da CAPES no final de 2011, iniciando as suas atividades acadêmicas em março de 2012. A partir de então, testemunhamos, com enorme alegria, a intensificação da procura por nosso programa tanto de pesquisadores e pesquisadoras do Ceará, como também de outros Estados,

sobretudo do Norte e Nordeste. Isto revela a consolidação do PPGFil da UFC como referência nessas regiões.

No ano de 2016, outra trajetória se inicia. Desta vez, em conjunto com várias Universidades do Brasil, foi criado o Mestrado Profissional em Ensino de Filosofia na UFC. Com suas atividades voltadas para pesquisas no âmbito do ensino de Filosofia, o Prof-Filo tem por objetivo formar mestres pesquisadores empenhados em discutir e desenvolver temas que abordam o ensino-aprendizagem da nossa área. Assim, mediante as atividades desenvolvidas nestes três programas (Mestrado e Doutorado Acadêmicos e Mestrado Profissional), constatamos um efeito multiplicador em nosso Estado e entorno. Afinal, com a consolidação da Filosofia na UFC, verificou-se um substancial crescimento dos estudos filosóficos no Ceará e na Região, provocando um constante aumento da demanda na área.

Com um colegiado composto por mais de 20 doutores, com estudos nas mais diversas áreas da Filosofia - de modo especial nas linhas de Ética e Filosofia Política e Filosofia da Linguagem e do Conhecimento - e, em parceria com o Prof-Filo, estamos atuando, fortemente e de maneira efetiva, na área de Ensino e Pesquisa em Filosofia. Ademais, por meio dos convênios de cooperação com universidades no Brasil e no exterior, de nossos laboratórios especializados, dos nossos grupos de estudo, das propostas de extensão, do ensino, da pesquisa e da produção acadêmica, visamos garantir aos alunos e alunas uma formação de excelência. Ao longo desses 20 anos, nos empenhamos na formação de 261 mestres, 46 doutores, 13 mestres em Ensino de Filosofia e mais de 300 graduados. A trajetória filosófica de cada um/a bem como a atuação compromissada que realizam em diversos Estados do Brasil, em Universidades e Escolas é, sem dúvida, o nosso maior legado.

O livro *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia*, como um demonstrativo deste percurso, é composto por 33 artigos de pesquisadores e pesquisadoras, que passaram, ou que ainda se encontram, nas salas de aulas do Programa.

Divide-se, portanto, em 3 seções que seguem as linhas de pesquisa presentes no pós-graduação em Filosofia da UFC. Neste sentido, quem caminha ao longo de suas páginas tem a oportunidade de encontrar reflexões acerca da Ética e Filosofia Política, do Ensino da Filosofia bem como da Filosofia da Linguagem e Conhecimento. Além disto, não se pautando, exclusivamente, em um recorte histórico ou em autores de uma única vertente, a composição do texto demonstra a materialização da diversidade de perspectivas e análises filosóficas. Diversidade esta (de discurso, de narrativas, de visões...) tão rara e preciosa em um mundo marcado pelo acirramento de uma cultura que promove a polarização de ideias ou mesmo pela exigência de uniformidade do pensamento.

Observa-se, assim, que em *Ética e Filosofia Política*, a leitura perpassa elementos filosóficos que percorrem desde a antiguidade clássica até os nossos dias, incluindo reflexões que tocam os conceitos de liberdade e servidão, de ética e política, da crítica do trabalho e o cuidado de si, da arte e da pena de morte, da fé e do multinaturalismo. Em *Ensino da Filosofia*, pode ser verificada tanto uma reflexão acerca da importância da presença da Filosofia na educação básica, seus desafios e conquistas, quanto o papel histórico do ensino de Filosofia desde sua origem grega. Já no que respeita ao tema da *Filosofia da linguagem e do conhecimento*, as múltiplas concepções abordadas demonstram não só a riqueza deste assunto no campo filosófico mas, igualmente, a ampla abordagem que é trabalhada em nosso programa de pós-graduação.

Encontra-se, diante do exposto, um livro que possui a pluralidade de ideias, a profundidade e a riqueza de conteúdo como suas principais características. Partindo do objetivo de lançar, à comunidade brasileira, uma amostra do que vem sendo produzido pela comunidade acadêmica cearense no campo filosófico, o *Pilares da Filosofia: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia* vai mais além. Ele apresenta, sobretudo, um conjunto de textos cujas pesquisas podem servir de fundamentação teórica para tantas outras, com análises críticas bem

teorizadas, recortes temáticos inéditos, introdução de perspectivas diferentes sobre assuntos vastamente discutidos na academia e mesmo apresentação de autores ainda pouco referenciados em estudos nacionais.

Ao leitor, ofertam-se, assim, estudos que atravessam desde a compreensão do papel de *Diotima* no diálogo do *Banquete* de Platão, até a categoria de *imaginação* na filosofia kantiana, ou mesmo a noção de trabalho no filósofo e sociólogo alemão contemporâneo Axel Honnet sem esquecer de figuras como os clássicos Melisso e Parmênides ou mesmo pensadores enigmáticos como Proclo. Configura-se, desta forma, como um convite à amplitude do saber, algo próprio do bom trabalho filosófico. Destaca-se, sobretudo, como uma oportunidade de ampliar a mundivisão sobre o que compreendemos por filosófico, seja na sua tradição europeia ou mesmo na dimensão ameríndia, como podemos encontrar no texto de Uchôa.

Composto por trabalhos de diferentes autores e autoras, lembramos que os capítulos que constituem este livro foram escritos por estudantes de mestrado, mestres, doutorandos e doutores que fazem ou já fizeram parte do PPGFil. São pesquisadores e pesquisadoras, docentes da educação básica ou de instituições de Ensino Superior, atuantes seja na rede pública ou privada do ensino, possuindo, por esta razão, grande bagagem teórica e prática quando consideramos tanto a pesquisa filosófica que desempenham quanto a atuação na práxis filosófica que o ambiente de sala de aula exige. São, assim, profissionais da área de filosofia que, sobre a filosofia e sobre o agir filosófico, tem muito a nos dizer.

Fortaleza, 30 de Abril de 2020

Ética e Filosofia Política

O caminho erótico de Diotima: uma ascensão “não-asceta” no *Banquete* de Platão

Jéssyca Aragão de Freitas ¹

1 Introdução

Em *Genealogia da moral*, Friedrich Nietzsche efetua uma crítica ao ideal filosófico ascético², compreendido como um exercício de negação do mundo, de desprezo ao corpóreo e de desdém aos sentidos, cuja supervalorização da racionalidade em detrimento dos instintos promovera uma moral do aperfeiçoamento contrária à natureza, pautada por uma busca incessante pela verdade.

Segundo o filósofo alemão, um dos grandes representantes desse ideal seria Platão, ao postular uma teoria das ideias que despreza o âmbito sensível, sustentando que o corpo é um mal intrínseco e que o impulso

¹ Universidade Federal do Ceará. E-mail: jessycaragao@hotmail.com

² “[...] de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder existir*: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de crer nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética. Expresso de modo vivo e evidente: o *sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... [...]”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letas, 1998. III, § 10, p. 105.

erótico deve ser severamente censurado, uma vez que o primeiro representa um obstáculo ao conhecimento verdadeiro e o segundo representa um empecilho à racionalidade.

Através de uma leitura do *Banquete*, pretendemos contestar essa interpretação, demonstrando que o aparente “ascetismo radical” postulado pela filosofia platônica não poderia ser sustentado a partir de sua teoria de éros, na qual o filósofo grego desenvolve uma concepção antropológica que proclama desejo erótico como uma *dýnamis*³ primordial e determinante da natureza humana, realizando uma forte ligação entre âmbitos de sua constituição filosófica que frequentemente são compreendidos como opostos, tais como sensível e inteligível, desejo e racionalidade e corpo e alma.

2 A concepção antropológica do *Banquete*

Ao longo do *Banquete*, Platão desenvolve uma tese fundamental para a compreensão da estrutura anímica do homem, na qual éros é apresentado como uma *dýnamis* primordial ou um *élan* inato presente na constituição humana, cujo papel perpassa as mais variadas esferas, tais como a ética, a política, a epistemologia e a metafísica.

Segundo a filosofia platônica, a natureza humana é composta por um corpo mortal, congênera ao âmbito sensível submetido ao devir, e por uma alma imortal que, apesar de ser mutável e princípio de movimento, também se assemelha ao âmbito inteligível das formas auto-sustentadas e é capaz de apreendê-las. Em virtude desta complexa dualidade humana, todos os indivíduos possuem, enquanto integrantes de um corpo e habitantes da esfera sensível, um *élan* que se manifesta em distintos níveis; uma mesma disposição que, apesar de suas mais diversas manifestações, visa sempre algo que é idêntico; um impulso em busca de satisfação, de ordem, de permanência, de equilíbrio, de unidade, de conhecimento, etc.;

³ Ao longo do *Banquete*, Platão atribui o termo *dýnamis* a éros pelo menos seis vezes (duas durante o discurso de Erixímaco, em 188d; duas durante o discurso de Aristófanes, em 189c e 189d; e duas durante o discurso de Sócrates-Diotima, em 202e e 212b), além de atribuí-lo a Sócrates – que, no discurso de Alcibiades, representa o próprio éros – pelo menos duas vezes (uma pela boca de Alcibiades, em 216c; e uma pela boca de Sócrates, em 218e).

um *élan* que Platão constatou ser o aproximar-se o mais perfeitamente possível, por meio da alma, dos modelos perenes do plano inteligível. Platão nomeou esse impulso de éros.

2.1 A natureza de éros

De acordo com o discurso de Sócrates e Diotima, enquanto desejo que se manifesta como carência do belo⁴ e do bem, éros traduz o próprio desejo de felicidade, que caracteriza a máxima aspiração de todos os homens e representa um fim em si mesmo⁵. Nesse sentido, éros necessariamente encontra-se em todos os indivíduos e torna-se o impulso condutor das ações humanas, posto que todos os homens, sem exceção, almejam a felicidade e orientam seus comportamentos por meio dela.

Segundo o filósofo, toda manifestação de *epithymía* e de *boúlomai* ao bem é equivalente à éros e, desse modo, todos os indivíduos são *erastas*, uma vez que nenhum homem pode desejar algo que não se assemelhe a um bem⁶. No passo 205e, Platão ainda reafirma essa tese, ao esclarecer que, ao contrário do que alegava o mito aristofânico das metades perdidas (*Ban.*, 189d et seq.), não é possível almejarmos nada além do bem e da ausência do mal, “dado que aquilo que os homens amam de verdade não é outra coisa senão o bem” (*Ban.*, 206a)⁷. Assim, se todo desejo obrigatoriamente se direciona ao bem e se éros é amor ao belo e ao bem, todo desejo é, necessariamente, éros.

⁴ “[...] é também em função daquilo que é belo, como tu sustentas, que ele [éros] existe” (*Ban.*, 204d).

⁵ “E já não adianta perguntar com que fim se aspira a ser feliz: a resposta, salvo erro, encerra já um termo último” (*Ban.*, 205a).

⁶ Toda a formação cosmogônica constituída por Platão se sustenta nesse princípio de bondade, determinante de toda natureza. De acordo com Jaeger, “para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral”. Cf. JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 745.

⁷ “Corre por aí, é certo - prosseguiu - uma teoria que diz que amar é andar em procura da sua própria metade... Mas o que a minha teoria diz é que não há amor de uma metade ou de um todo - a não ser, evidentemente, que por acaso se trate do bem! Pelo contrário, as pessoas consentem até em amputar os seus pés e as suas próprias mãos se virem que essas partes do corpo lhes são nocivas... Não, o que cada pessoa estima não é, creio, o que faz parte de si (a menos que por ‘aparentado’ e ‘parte de si’ se entenda o Bem e o mal, como alheio), dado que aquilo que os homens amam de verdade não é outra coisa senão o bem” (*Ban.*, 205d-206a). No passo 438a da *República*, Platão reafirma essa tese: “Porque, na verdade, toda a gente tem desejo do que é bom”.

Enquanto desejo do bem que, como dissemos acima, traduz o próprio desejo de felicidade, o impulso erótico, inerente a todos os homens, não é apenas um mero elemento isolado da alma, mas representa uma *dýnamis* originária e determinante da natureza humana, como aquilo que há nela de mais visceral⁸. Nesse sentido, éros não age em um campo específico da alma humana, mas exerce influência sobre todos os seus elementos – concupiscível, irascível e racional – e os mobiliza em direção aos mais variados objetos, de acordo com a natureza de cada um deles.

Para Platão, portanto, éros não é um impulso meramente acidental, causal ou secundário, mas representa um elemento primário constitutivo da alma humana, do qual se originam todas as demais demandas particulares do homem. Nessa conjectura, a alma não é apenas auto-movente (*Fedr.*, 245c-246a; *Sof.*, 248e-249c; *Lei.*, 896a, 897a), mas também é essencialmente auto-erótica⁹.

2.2 Auto-erotismo e formas inteligíveis

Na qualidade de *élan* primordial de nossa *psyché*, éros se apresenta como uma *dýnamis* que, apesar de suas mais diversas expressões, visa, sobretudo, satisfazer essa complexa dualidade inerente à natureza humana, constituída por corpo e alma. Assim, como acertadamente observa Kosman (2014, p 34), enquanto carência do que nos falta¹⁰, o impulso erótico deve ser compreendido como desejo daquilo que naturalmente nos pertence, mas do qual fomos separados: as formas inteligíveis¹¹.

⁸ Em *Eros - demone mediatore*, Giovanni Reale escreve: “nel Fedro Eros e anima sono strettamente connessi: Eros è la connotazione o funzione che caratterizza l'anima più di ogni altra”. Cf. REALE, Giovanni. *Eros - demone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 2000. p. 179.

⁹ A tese do auto-erotismo da alma humana encontra-se apoiada na tese da natureza auto-movente da alma, na medida em que a negação deste auto-erotismo implicaria no reconhecimento de que toda paixão amorosa seria provocada e justificada pela ação de um objeto externo, contradizendo a natureza auto-movente da alma. Vide: SANTOS, J. G. T. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 1- 12, jul/dez. 2016.

¹⁰ “Vamos entender-nos sobre o que ficou dito: antes de mais, que éros existe em função de um determinado número de coisas e, em Segundo lugar, que essas coisas são as de que se sente privado?” (*Ban.*, 200e).

¹¹ Essa definição de éros como amor às formas inteligíveis se assemelha à definição de filósofo presente no livro VI da *República*: “os filósofos não são uns apaixonados do Ser e da verdade?” (*Rep.*, 501d).

Nesse sentido, semelhantemente a narração aristofânica, na qual o poeta cômico afirma que éros é uma ânsia direcionada ao “todo perdido”, através da qual o homem deseja reintegrar sua condição originária, enquanto “restaurador da nossa antiga natureza” (*Ban.*, 191d)¹², o éros platônico pode ser compreendido como um auto-erotismo direcionado para o nosso “verdadeiro eu” – do qual é composta a alma humana – que nos é, ao mesmo tempo, natural e ausente¹³. Assim, o auto-erotismo é uma característica de todos os homens que, enquanto alienados de sua natureza inteligível, se esforçam para se tornar o que verdadeiramente “são”, buscando estabelecer uma relação entre o sensível e o inteligível, “unindo o todo consigo mesmo” (*Ban.*, 202e).

¹² Na narrativa mítica aristofânica, verificamos, em uma longínqua antiguidade, o surgimento do desejo sexual, “restaurador de nossa antiga natureza”. Segundo o poeta, o ser humano encontra-se em uma perpétua busca por sua unidade perdida, em meio a multiplicidade e, assim, o que denominamos “amor” nada mais é do que um desejo do nosso todo perdido (192e), um impulso nostálgico enraizado no centro de todos os seres, cujo único propósito é curar a nossa ferida ilegítima, buscando reintegrar a nossa natureza primitiva e restituir a felicidade humana: “Ora, é essa aspiração ao todo, essa busca incessante, que tem nome de éros” (*Ban.*, 192e-193a). Para Aristófanes, portanto, éros manifesta-se no homem através de um sentimento de incompletude, de um anseio por ser uma totalidade, que agora permanece inacessível. Ao analisar o discurso aristofânico, Jaeger escreve: “No grotesco mito da forma esférica do homem primitivo [...] vemos expressa, com a profundidade da fantasia cômica de Aristófanes, a ideia que até agora buscamos em vão nos discursos dos outros. O *eros* nasce do anseio metafísico do Homem por ser uma totalidade de Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Este anseio inato faz dele um mero fragmento que, durante todo o tempo em que leva uma existência separada e desamparada, suspira por se tornar a unir com a metade correspondente. [...] A plenitude exterior que se restaura por meio da união das duas metades físicas que se completam uma à outra não passa do reflexo grotesco daquela infável harmonia e plenitude espiritual que o poeta nos desvenda aqui como a verdadeira meta de *eros*. Assim como o saber era concebido na *Menon* como um voltar a recordar o ser puro contemplado na preexistência, assim o *eros* aparece agora como a nostalgia da totalidade da natureza primitiva do Homem, tal como numa era anterior do mundo existiu, e portanto como orientação estimuladora em direção a algo que eternamente devia ser. De momento, o mito de Aristófanes apresenta *eros* como o que se perdeu e que portanto se pretende voltar a encontrar, mas, se pusermos esse mito diante do espelho do discurso de Diotima, veremos bem que já entrevê de maneira vaga, através dele, a norma do Bem, na qual encontram realização plena todo verdadeiro amor humano e toda amizade autêntica”. Cf. JAEGER, Werner. op. cit., p. 732-733. Esse “todo perdido” aristofânico, no discurso de Sócrates e Diotima, corresponde às formas inteligíveis que, analogamente, poderiam ser chamadas de “todo esquecido”, ao qual, segundo a filosofia platônica, pertencem todas as almas; e para o qual tendem, por finalidade, todos os esforços eróticos.

¹³ Nesse contexto auto-erótico, “talk of beauty as the proper object of ἔπος is talk of ἔπος as directed toward what is truly native to us, and that in turn (i.e., circularly) may be thought of as the self which manifests our good and beautiful nature, i.e., the nature which we love”. Cf. KOSMAN, Aryeh. Platonic Love. In: _____. *Virtues of thought: essays on Plato and Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 2014. p. 27-42. p. 37.

3 A união do “todo consigo mesmo”

Ao longo do discurso de Sócrates e Diotima, éros é apresentado como um *daímon* responsável pelo estabelecimento de uma relação entre realidades aparentemente opostas: sensível e inteligível. Essa função intermediária torna-se clara quando o filósofo reconhece que as diversas formas de expressões eróticas são estágios preliminares ao supremo propósito de éros: alcançar a ciência do Belo-em-si¹⁴.

Enquanto *élan* que, por finalidade, deseja alcançar as formas inteligíveis, éros gradualmente impulsiona a alma humana por uma série de convergências, entre os mais diversos graus de *ousía*. Essas convergências constituem a via erótica de amor ao belo ensinada por Diotima na última parte de seu discurso, na qual cada uma delas representa um degrau ascendente rumo à nossa “verdadeira natureza”.

A contemplação das formas inteligíveis realiza-se por meio desse processo dialético ascendente (*synagoge*)¹⁵ desenvolvido pelo indivíduo *erasta* que, partindo da percepção da espécie mais efêmera de beleza acessível ao homem, a beleza corpórea, realiza um exercício de apreensão da identidade uma presente em cada campo particular da beleza que compõe o “vasto oceano do belo” (*Ban.*, 210d), convergindo gradualmente de um objeto belo menos determinado para outro objeto, mais elevado, produzindo, à luz de cada uma dessas classes individuais, uma concepção de beleza que pretende abarcar a diversidade de suas manifestações, numa rota cognitiva que tem por objetivo estabelecer uma ponte entre particularidades e universalidades, fenômenos e formas, realidades sensíveis e inteligíveis.

¹⁴ Em 209e-210a, Diotima afirma: “Nesses mistérios do amor talvez até tu, Sócrates, possas ser iniciado. Mas os mistérios últimos e a sua revelação, que constituem o alvo dessa primeira etapa – na condição de se seguir o caminho adequado – esses não sei se estarás à altura de entendê-los... Não obstante (assegurou) vou prosseguir com o mesmo empenho que até agora”. Mais adiante, a sacerdotisa ainda reforça: “Aquele que até aqui for orientado nos mistérios do amor, que contemplou as coisas belas na sua ordem correta e progressiva, já quase no termo da iniciação amorosa, avistará de súbito um espetáculo surpreendente – o Belo na sua verdadeira natureza, esse mesmo Belo, Sócrates, que era o alvo de todos os esforços passados!” (*Ban.*, 210e).

¹⁵ “Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo que em cada caso pretende-se ensinar” (*Fedr.*, 265d).

Todo esse processo é impulsionado por éros e direcionado pela beleza, a partir de suas imagens sensíveis¹⁶.

4 Filosofia, desejo e racionalidade

No *Banquete*, ao determinar que éros é filósofo, “pois se a sabedoria se encontra entre as mais belas coisas e se éros é amor ao belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio termo entre sábio e ignorante” (*Ban.*, 204b), Platão necessariamente elege a filosofia como a mais eminente manifestação dessa pulsão vital presente em todas as almas, que, quando orientada através de uma correta educação pedestrástica ou de um “correto amor os jovens” (*Ban.*, 211b), é capaz de superar o plano corpóreo e alcançar a sua mais perfeita realização numa forma mais elevada de erotismo: o erotismo intelectual ou filosófico.

Para Platão, a atividade filosófica não é meramente contemplativa ou intelectual, mas também é fundamentalmente erótica, na medida em que é constantemente impulsionada por um desejo insaciável de saber, sem o qual não existiria. Na teoria de éros, racionalidade e desejo andam juntos: é essa pulsão metafísica em busca das formas inteligíveis que conduz os homens nessa dialética ascendente¹⁷. Assim, enquanto a racionalidade, por um lado, exerce uma função de direcionamento sobre o impulso erótico, para que não venhamos a cair em excessos ou vícios, éros, por outro, impede as nossas faculdades racionais em direção aos seus objetos de desejo. Ambos necessitam, portanto, um do outro para cumprirem adequadamente suas funções, em uma relação de interdependência¹⁸.

¹⁶ Nos passos 211b-c do *Banquete*, Diotima resume sua rota ascendente rumo ao Belo-em-si: “E aqui tens o reto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios de éros: partindo da beleza sensível em direção a esse Belo, é sempre ascender, como que por degraus, da beleza de um único corpo a de dois, da beleza de dois à de todos os corpos, dos corpos belos às belas ocupações e destas, à beleza dos conhecimentos até que a partir destes alcance esse tal conhecimento, que não é senão o do Belo em si e fique a conhecer, ao chegar ao termo, a realidade do Belo”.

¹⁷ Na interpretação de Werner Jaeger, Eros é própria filosofia platônica. Cf. JAEGER, Werner. op. cit., p. 747. Para Léon Robin, éros aparece como um substituto para a dialética: “L'Amour nous est apparu ainsi comme un succédané de la Dialectique et comme une philosophie; car il est un moyen pour l'Âme d'opérer ce passage du Sensible à l'Intelligible, qui est la raison d'être de la Dialectique et de toute vraie philosophie”. Cf. ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933. p. 167.

¹⁸ Segundo Jaeger, “Na sua teoria do éros [Platão] lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionísio. Ele julga que, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças

A *bíos* filosófica, com efeito, representa a consumação absoluta deste *élan* inato atuante em todos os homens, na qual o filósofo reconhece que possui uma carência fundamental a qual jamais conseguirá saciar inteiramente, assumindo para si um estatuto cognitivo essencialmente intermediário entre o saber e a ignorância, posto que somente aqueles que se encontram intermediários entre ambos os extremos filosofam (*Ban.*, 204a-b).

5 Corpo e alma

Na via erótica de Diotima, o corpo também não é constituído como algo intrinsecamente mal, mas como um instrumento que, quando corretamente governado, representa um importante auxiliar do homem em sua busca pelas formas inteligíveis. A primeira etapa a ser percorrida por aquele que deseja alcançar a ciência do Belo-em-si, por exemplo, está no amor aos corpos belos¹⁹. Aqui, o homem que não se torna amante de um belo corpo não é capaz de transpor o primeiro degrau dessa ascense, pois a experiência erótica corpórea é aquilo que lhe possibilita a apreensão da identidade presente na beleza dos corpos, fazendo-o reconhecer que essa beleza é aparentada (*adelphón*) a todas as demais belezas que se manifestam nas aparências corpóreas. Consequentemente, esse homem também não é capaz de alcançar o topo da *scala amoris* e contemplar o Belo-em-si.

Torna-se claro, portanto, que o exercício dialético operante na via erótica de Diotima não se realiza por meio de um mero exercício de “pensamento puro”, mas primeiramente recorre à experiência corpórea, na

irracional do Homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a ideia do Belo. A união do éros e da paidéia, eis a ideia central do Banquete”. Cf. JAEGER, Werner. op. cit., p. 724.

¹⁹ “Pois bem, é necessário que aquele que empreende o reto caminho para este fim comece desde jovem a procurá-lo na beleza dos corpos. E, se o seu guia o orientar corretamente, há-de amar primeiro um único corpo e, desde logo, gerar belos discursos. Em seguida, porém, compenetrar-se-á que a beleza deste ou daquele corpo é irmã da que reside em outro e como, necessariamente, o alvo da sua busca é o belo que se manifesta na aparência física, absurdo seria não reconhecer que a beleza de todos os corpos é uma e a mesma coisa! Consciente desta verdade, passa então a votar-se ao amor de todos os corpos belos” (*Ban.*, 210a-b).

qual o amor à beleza dos corpos auxilia a alma em sua ascendência às formas inteligíveis. Contudo, é fundamental que esse estágio da ascese seja superado, uma vez que ele representa apenas o seu primeiro degrau. Em seguida, o homem corretamente orientado deve continuar ascendendo para que não se torne, “em sua escravidão, mesquinho e aviltante” (*Ban.*, 210d), mas com os olhos postos no vasto oceano do belo, seja capaz de “[...] dar à luz uma imensidade de discursos belos e magníficos, de pensamentos nascidos no seu inesgotável amor ao saber, até que, já pleno de força e grandeza, descubra enfim a existência de um conhecimento único, que vem a ser o deste mesmo Belo” (*Ban.*, 210d) para o qual tendem todos os esforços eróticos.

6 Considerações finais

Tendo em vista os aspectos observados, podemos verificar que a filosofia platônica não desenvolve uma moral de orientação asceta que promova uma supervalorização da atividade racional em detrimento da esfera desiderativa e instintiva da vida humana²⁰, estabelecendo uma oposição absoluta entre o domínio da razão e o domínio das paixões, como se desejo e racionalidade pertencessem a esferas incomunicáveis, mas substitui o desejo como um fator fundamental na composição anímica do homem, sem o qual nem a filosofia, nem o discurso, nem a atividade racional poderiam existir. A filosofia platônica é, pois, erótica por excelência –

²⁰ Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche efetua uma crítica à filosofia socrática e ao que considera ser o sintoma de uma inversão dos valores próprios da cultura helênica, baseados em uma afirmação da vida e dos instintos humanos. Segundo o filósofo alemão, o tipo característico desta decadência seria Sócrates, ao propor como remédio à crise uma supervalorização da racionalidade em detrimento do caráter aparente e contingencial da própria vida, construindo o homem teórico em contraponto ao homem lúdico, afirmador de sua existência. Assim, de acordo com a interpretação nietzschiana, Sócrates não foi apenas o mais decadente dos gregos, mas também aquele que conduziu o povo ateniense para a solidificação da decadência, enquanto negação dos instintos: “Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade... Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”. Cf. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. O Problema de Sócrates, § 11.

cuja figura paradigmática é Sócrates, que integra em si erotismo e filosofia, realizando uma união entre desejo e racionalidade.

Longe de propagar uma doutrina de desprezo ao corpo e às coisas sensíveis, tomando-os como obstáculos ao conhecimento e instaurando um antagonismo irremediável entre corpo e alma, o caminho erótico de Diotima identifica o amor aos corpos belos como uma etapa fundamental para a ascensão às formas, além de identificar o próprio desejo como uma pulsão metafísica capaz de elevar os *erastas* à contemplação das formas inteligíveis; uma pulsão que deve ser alimentada e estimulada através da multiplicidade de belezas sensíveis que, enquanto participantes da forma, são portadoras do Belo-em-si, direcionando a alma humana para uma realidade além de si mesmas.

A filosofia platônica, com efeito, constitui-se como uma busca pela verdade iniciada através de um raciocínio sobre as nossas percepções sensíveis, que gradualmente eleva-se às formas inteligíveis, cuja contemplação nos garante o mais excelente modo de vida, da qual são paradigmas – sem que esqueçamos, no entanto, que “nada substitui a singularidade ou a diversidade dos seres visíveis” (MARQUES, 2006, p. 15).

4. Referências

JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KOSMAN, Aryeh. Platonic Love. In: _____. *Virtues of thought: essays on Plato and Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letas, 1998.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- _____. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.
- PLATO. *Platonis Opera*. Texto estabelecido por John Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. t. II.
- REALE, Giovanni. *Eros - dèmone mediatore: Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 2000.
- ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1933.
- SANTOS, J. G. Trindade. A ontologia do belo na concepção platônica do amor: Fedro, Banquete, Sofista. *Revista Reflexões*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 1-12, jul/dez. 2016.

Obras ou fé: uma polêmica da ética cristã

Antonio Juliano Ferreira Lopes

Kierkegaard e as *Obras*

Na primeira parte das suas *Obras do amor*, o filósofo dinamarquês S. Kierkegaard elabora um discurso que consideramos relevante e imprescindível para o debate teológico/ortodoxo cristão e para a correta compreensão da dogmática e da doutrina cristã na sua qualidade de mensagem subjetiva e existencial: trata-se do discurso intitulado “o amor é o pleno cumprimento da lei”. Nele, vislumbramos possivelmente a maior tentativa do escritor nórdico de oferecer uma interpretação acerca da polêmica e clássica dicotomia entre a objetividade da lei (formal e escrita) e a subjetividade da prática de vida (as obras, fé), dicotomia entre ortodoxia e existência, dogmática e prática cristã. Para a efetivação de uma ética cristã, buscou-se o entendimento do que levaria à bem-aventurança eterna anunciada por Cristo: apenas as boas obras emancipariam o homem religioso cristão ou a fé seria suficiente para alcançar a recompensa do reino de Deus? Ou talvez ambas, obras e fé, seriam imprescindíveis? Afinal, haveria uma ruptura essencial entre a prática das obras e o exercício da fé ou seria mais adequado falar em uma complementação entre ambas? Kierkegaard parece conceber um emparelhamento e uma harmonia essencial entre o conteúdo dogmático do texto bíblico judaico (Antigo Testamento)

e a proposta salvífica e pragmática de Cristo (Novo Testamento) e vislumbra que o elo vinculador fundamental não seria outro senão o exercício efetivo do amor (mediante a prática das obras do amor). O autor se inspira na breve passagem paulina presente nas *Cartas aos Romanos* (Rm 13,10): “O amor é o pleno cumprimento da lei”. Gostaríamos de nos deter um pouco sobre a interpretação kierkegaardiana dessa relevante passagem bíblica, pois acreditamos que tal interpretação busca uma compreensão o tanto mais integral e fidedigna possível acerca da efetivação da *ética cristã* ou como Kierkegaard gosta de nomear, o *essencialmente cristico*.

A partir da interpretação kierkegaardiana, dogmática (a lei) e a existência cristã (o elemento ético-religioso: cumprimento do *tu debes amar*) não devem ou podem excluir um ao outro sob nenhum aspecto, mas antes se reafirmarem e se complementarem perfeitamente. E o vínculo sem o qual tal conjunção não seria possível só pode ser um só: o amor, que na tradição cristã se confunde com o próprio Deus. O amor deverá estar presente na equação ética a qual equaliza a observância estrita da lei com o seu devido e efetivo cumprimento, sendo seu sinal definidor e conciliador, pois certamente o texto formal da lei e o seu exercício efetivo na vida humana não são homogêneos, mas tampouco irreconciliáveis e é essa difícil tensão entre a observância da lei formal e a paixão no cumprimento do mandamento *cristico* o qual deverá servir de guia para muitos dos problemas ortodoxos e doutrinários de vital relevância para a compreensão do *ser cristão*. Muito se discutiu sobre se Cristo em toda a sua autoridade divino-paradoxal teria vindo para abolir a lei ou levá-la definitivamente ao seu apogeu. Em certo sentido, Cristo faz uma coisa e outra, na medida em que ele arruína e aperfeiçoa a lei, a restringe, ao mesmo tempo em que confere a liberdade máxima para sua execução. Kierkegaard na seguinte passagem analisa a complexa relação entre a lei judaica e a ética cristã:

O que a lei não foi capaz de produzir, tampouco como tornar feliz um homem, disto o foi Cristo. Enquanto que a lei, por isso, com sua exigência foi a ruína de todos, porque eles não eram como ela o exigia, e com ela apenas ficaram conhecendo o pecado: assim Cristo se tornou a ruína da lei, porque ele era o

que ela exigia. A ruína dela, seu fim; pois quando a exigência vem a ser cumprida, ela só existe neste cumprimento, mas também ela não existe mais como exigência. [...] assim também Cristo não veio para abolir a lei, mas sim para levá-la à perfeição, de modo que a partir daí ela está presente no seu acabamento (KIERKEGAARD, 2013, p. 122).

Essa passagem elucida duas ideias importantes: em primeiro lugar, anula de vez a ideia de uma oposição radical entre os mandamentos categóricos da *Velha Aliança* e os preceitos da *Nova Aliança*, ao sugerir que o elemento novo (Cristo) veio para conferir ao velho (judaísmo) a sua forma final, o seu acabamento decisivo e perfectível. Com o advento da boa-nova trazida pelos Evangelhos, a velha lei apenas pode satisfazer e cumprir aquilo que ela mesma exige se conciliada com aquilo que traz uma nova significação sobre todas as coisas, e essa ressignificação perpassa pelo próprio Cristo (que se apresentou sob o signo da Verdade); em segundo lugar, ela nos adverte implicitamente contra o mal da hipocrisia, essa causa de ruína de muitos homens pretensamente religiosos, evidenciada frequentemente nos evangelhos mediante os inumeráveis conflitos de Cristo (que com a vivência do amor *crístico*, demonstrava o acabamento e o pleno cumprimento da lei e que ele era, afinal, maior do que a lei mesma) com a ordem religioso-política estabelecida, representada pelos fariseus e sacerdotes de seu tempo, os quais diziam encarnar a própria lei ao se autoproclamarem seus herdeiros absolutos, o que os levavam a se considerarem na posse de seu cumprimento efetivo. Com Cristo e o imperativo do amor, nenhuma lei meramente formal pode subsistir, pois esta culmina agora no exercício efetivo do “amor incondicional” e aquela apenas pode se concretizar no mundo externo mediante a interioridade da subjetividade, a qual não pode ser subsumida em quaisquer formas de formalismo e de objetividade.

Amor e lei

Com Cristo, a lei não confere margem para nenhuma má ou ociosa conduta em relação ao cumprimento da tarefa mesma, não fornece o mínimo subterfúgio e segurança para o homem que quer abstrair-se da realização das obras com a mera justificativa de que detém do conhecimento teórico-abstrato da lei, mas que deseja acima de tudo, estar isento de praticá-la, pois a única forma de cumpri-la seria o exercício do amor mesmo; sim, com Cristo e o “ama o próximo como a ti mesmo”, a hipocrisia é subjugada desde os seus fundamentos. A lei encontraria o seu apogeu definitivo e a sua razão de ser na vivência do *crístico*¹, o qual é a própria execução do imperativo religioso do amor, o cumprimento e acabamento efetivo da lei. É fácil perceber que na cristandade (entendida na época de Kierkegaard como cristianismo oficial de Estado, mas que em nossa época atual poderia designar o cristianismo da cultura de massas, ou cristianismo do homem pequeno-burguês, cristianismo do capital) prevalece e reina o amor-ilusão, amor de si, egoístico, fácil e cômodo amor, e por isso mesmo, inautêntico. E o que seria a cristandade se não uma lei pura, contendo uma mera enciclopédia da dogmática judaico-cristã isento do exercício da prática do amor que não conhece limites, lei que prescindiu do elemento *crístico*, desprovida da vivência ético-religiosa sem a qual aquela não poderá mais ser cumprida e, por isso mesmo, seria estéril e sem frutos, inacabada?

O amor então, a partir da perspectiva cristã, não transforma a lei, mas lhe fornece uma nova expressão, uma nova significação. No fundo, o amor é a outra face da lei, pois ele é mesmo esta em sua totalidade. Enquanto a lei volta o seu olhar para a palavra escrita, para o aspecto formal da doutrina, por si só indiferente à interioridade e paixão do *indivíduo*², o

¹ O conceito de *crístico* pode ser interpretado em Kierkegaard como a efetiva experiência cristã, a partir da ideia apresentada em sua *Prática do cristianismo* de 1850, como a imitação de Cristo, o que implica em reproduzir aspectos vitais para a existência do cristão, que significa propriamente seguir a Cristo, mediante sua imitação, a partir da vivência do martírio, angústia e tribulação, mas também através do exercício da fé e do amor.

² O indivíduo pode ser considerada uma das categorias éticas máximas de Kierkegaard, pois coloca forte ênfase no ser humano real que vive e existe e que possui alto valor intrínseco no interior da teleologia cristã, uma vez que não é possível, nesse contexto, ser salvo em massa.

amor é a lei mesma realizada e plena de si, ele abrange com o seu olhar a totalidade do ser humano existente em seu exterior e interior, objetividade e subjetividade, de modo que “quem ama o *outro* exercita a referida objetividade, *ele* vai pelo caminho incompreensível, *ele* cumpriu a lei” (BARTH, 2016, p. 479). Se a lei aponta e promete, o amor caminha e cumpre, ele estabelece a unidade mesma do ser cristão, sinônimo *de ser homem*, une corpo e alma, vincula o eterno no tempo e mantém o espírito pleno. Segundo Kierkegaard: “ocorre na relação do amor com a lei o mesmo que na relação do entendimento com a fé. O entendimento conta e reconta, calcula e calcula, mas jamais alcança a certeza que a fé possui; assim também a lei, ela determina e determina, mas nunca chega à soma global que é o amor” (KIERKEGAARD, 2013, p. 129).

Em sua *Fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger elucidou bem a problemática da relação entre o viver concreto de cada pessoa singular, o qual ele teria nomeado de *experiência fática da vida*, e nesse caso específico, experiência cristã da vida, com a natureza formal e a insuficiência ética dos dogmas, que apenas se concretizariam no interior dessa mesma experiência ético-religiosa. “O dogma, enquanto possui conteúdo doutrinário separado e ressaltado epistemológico-objetivamente, jamais pode guiar a religiosidade cristã, mas pelo contrário, a gênese do dogma só é compreensível a partir da realização da experiência cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 101). De fato, teoria e prática são essencialmente distinguíveis, mas nunca foram tão bem conciliáveis quanto o são a lei judaica e o amor *crístico*.³ Haveria assim, longe de uma guerra interminável ou uma desarmonia insuperável, pelo contrário, uma eterna e benigna harmonia entre lei e amor, entre a dogmática e o *crístico*, entre o que se exige e o que se cumpre. Assim:

[...] não há, portanto, nenhum conflito entre a lei e o amor, no que diz respeito ao conhecimento, porém, o amor dá enquanto a lei retira, ou para expressar a relação mais expressamente em sua ordem, a lei exige e o amor dá. Não há uma única determinação da lei, nem uma única, que o amor queira excluir,

³ “Nosso texto é a palavra *apostólica*, falamos do amor *cristão*, aqui, portanto, só pode tratar-se da *lei de Deus*” (KIERKEGAARD, 2013, p. 130, grifos do autor).

pelo contrário, é o amor quem lhe dá todo o cumprimento e a determinidade; no amor todas as determinações da lei são muito mais determinadas do que na lei. Não há conflito (KIERKEGAARD, 2013, p. 130).

Lutero e a confusão da cristandade

As obras são essenciais para a existência autenticamente cristã, mas ao mesmo tempo, o cristão precisa se atentar para o perigo da hipocrisia e da meritocracia. No que se refere a essa última, a realização das obras de amor cristãs deve ser feita em completa e consciente abnegação do indivíduo perante a si mesmo e à Deus, de modo que não há nenhum mérito essencial no cumprimento das obras, mas ainda assim, elas devem ser realizadas, pois elas emancipam o homem de si mesmo, reconciliam o homem com seu aspecto divino, eternizam o bem. Contra a hipocrisia, Kierkegaard recomenda então que “retiremos o maligno e o não verdadeiro das obras e conservemos somente as obras em honestidade, em humildade, em ação útil” (KIERKEGAARD, 2011, p. 33, tradução nossa). A polêmica é velha na história do cristianismo e sem dúvidas foi um fator de divisão, primeiramente evidenciado no evento da Reforma protestante e na consolidação ortodoxa do luteranismo, e posteriormente nas diversas correntes cristãs que se inspiraram nesse último. O fato é que Kierkegaard concede o devido mérito a Lutero na elucidação da questão, principalmente no enaltecimento da fé⁴, e o faz por ser um grande entusiasta da ideia luterana de que “a fé é algo inquietante”, mas ao mesmo tempo reconhece os problemas originados da ambiguidade da posição luterana de que “o homem apenas se salvaria pela sua fé”.

Embora bem intencionado, é inegável a confusão e a multiplicidade de interpretações oriundas desse posicionamento do reformador alemão, que teria dado fortes margens à interpretação conveniente que prega pela abolição das obras por parte do indivíduo religioso-cristão, enquanto este deveria se focar apenas no dom salvífico da fé. O resultado não poderia ser

⁴ Cf. Kierkegaard, 2011, p. 36.

outro: a cristandade, que busca se autoproclamar cristã sob o menor preço possível acolheu o dito de Lutero e entusiasticamente aboliu a preocupação pela realização das boas obras, obras de amor⁵. Que apoio poderoso não teria encontrado a cristandade, ávida a se livrar das obras, com base no dito luterano, cuja revolução religiosa, ironicamente, se manifestou inteiramente no cumprimento de obras, sendo estas temperadas com sofrimento e martírio.

A partir de uma observação mais atenta da perspectiva luterana, percebemos que as obras se conciliariam com a fé mediante a realização daquelas por força da graça divina e de uma completa abnegação, esta última absolutamente isenta de méritos pessoais, o que significa que a fé apenas pode ser produto da *graça*, e esta se expressa nas boas obras; em suma, fé e obras são uma e mesma operação. Mas a cristandade adultera o sentido fazendo-se valer da sagacidade humana que busca o alcançar o bem mais elevado sem esforço pessoal algum. Tal sagacidade tende para uma saída mais confortável, mas por isso mesmo, inadequada ao virtuosismo cristão. “Há em todo homem uma inclinação à, ou quando devem realizar obras, querer fazer méritos, ou quando devem fazer valer a fé e a graça, permanecer na possível isenção das obras” (KIERKEGAARD, 2011, p. 34, tradução nossa).

E o que diz o cristianismo a esse respeito? “Tu deverias esforçar-te o máximo possível para que tua vida se manifeste em obras; e se exige logo uma coisa a mais, que te humilhes e reconheças: ainda assim, por graça sou salvo” (KIERKEGAARD, 2011, p. 34, tradução nossa). Logo, a maneira correta de interpretar Lutero, que jamais tentou abolir a realização ou o valor das *obras*, é conferindo o lugar devido às obras, mas tal lugar apenas pode ser encontrado na fé, de forma que fé e obras são inseparáveis e indispensáveis na fenomenologia da vida religiosa cristã. De acordo com Kierkegaard, Lutero buscou, expressando por sua vida e de forma arriscada, destituir o valor do mérito pessoal na realização das obras cristãs,

⁵ Cf. Kierkegaard, 2011, p. 34.

pois é a fé na graça que por fim poderia salvar o homem. Como sempre, a cristandade buscou a interpretação que parecia a olhos humanos mais conveniente, ao buscar privar completamente o homem da execução das obras. “Lutero queria retirar ‘o mérito’ das obras e conferir-lhes algo distinto justamente no sentido de testemunhar a verdade; a mundanidade, que compreendeu Lutero a fundo, eliminou completamente o mérito – e também as obras” (KIERKEGAARD, 2011, p. 35, tradução nossa).

A cristandade, no sentido mais genérico de um cristianismo às avessas, destitui a validade e imprescindibilidade das obras da ética cristã, e ao assim proceder, compromete a autenticidade e a legitimidade da fé, faz retroceder o legado do cristianismo, enquanto considera que faz um favor a este. Kierkegaard também nos ajuda a compreender esse fenômeno, o falseamento da existência cristã, mediante uma análise criteriosa da relação entre o indivíduo e as Sagradas Escrituras, as quais conteriam o fiel testemunho da verdadeira ética judaico-cristã. Para o pensador nórdico, o homem fielmente cristão deveria ler a Bíblia como alguém que se contempla a si mesmo no espelho, e não como quem contempla meramente o espelho. A palavra de Deus seria o parâmetro para o homem se contemplar e mirar a si mesmo no vasto oceano da existência, em outros termos, ela consola, mas não sem antes acusar, e não acusa sem primeiro apontar a tarefa, em suma, a Bíblia se constitui não como um manual objetivo que necessita ser decorado, esmiuçado e averiguado em cada um seus detalhes pelo crente, ela antes deve se configurar para o cristão como a porta-voz de Deus na interioridade, palavra viva que se reserva a ele na sua qualidade de indivíduo. “Quando lês a Palavra de Deus, para ver-te no espelho, deves (para que realmente chegue a ver-te no espelho) recordar-te a ti mesmo sem cessar: é a mim à quem se fala, é sobre mim que se fala” (KIERKEGAARD, 2011, p. 54, tradução nossa)⁶.

Se a Palavra de Deus é para ti somente uma doutrina, algo impessoal, objetivo, então não há nenhum espelho – uma doutrina objetiva não pode chamar-se

⁶ Cf. Kierkegaard, 2011, p. 50.

um espelho; contemplar-se num espelho de uma doutrina objetiva é tão impossível como fazê-lo em um muro. E se queres relacionar de maneira impessoal (objetiva) com a Palavra de Deus, não pode dizer que isto seja contemplar-se a si mesmo no espelho, pois para ver-se em um espelho se exige uma personalidade, um eu. [...] Não, durante a leitura da Palavra de Deus, deves dizer continuamente: é a mim, é sobre mim que se fala (KIERKEGAARD, 2011, p. 62, tradução nossa).

Sim, faz-se necessário para aquele que almeja se tornar cristão, a coragem de se mirar no espelho e nessa contemplação, que em hipótese alguma deve ser estética ou desinteressada, o homem é compelido a avaliar suas reais condições, o quanto dele é exigido e o que lhe falta para obter o êxito. Sem essa responsabilidade e zelo para consigo mesmo, a *Palavra de Deus* está destinada a perecer como um texto meramente objetivo, histórico e impessoal que nada diz, por outro lado, quando observado daquela perspectiva subjetiva, até a mínima compreensão está apta a produzir o maior dos efeitos na vida humana individual. Logo, assim como o cristianismo é muito mais que um conjunto de dogmas e textos escritos em uma doutrina objetiva, assim é mais que justificável que o “texto sagrado” que o fundamenta deva ser de natureza semelhante, não uma instância objetiva e impessoal, mas sempre direcionada para a interioridade e subjetividade de cada homem, pois lhe fala sempre em segunda pessoa, “é a ti” diz o sacro texto, a quem tudo isso diz respeito. E apenas se relacionando de tal forma intimista, pessoal e responsável, mediante esse “é sobre e para mim que o texto fala”, o homem faz jus e se apropria legitimamente do texto bíblico, se atenta às obras nele requisitadas, justifica a fé e pode fielmente “contemplar a si mesmo no espelho”⁷. Dessa forma, o aspecto intimista, existencial e concreto do cristianismo, tão enfatizado por Kierkegaard e também por Lutero, embora este tenha sido mal interpretado por seus seguidores, pode ser resguardado e o mais relevante, ser praticado mediante as boas obras e a consciência da fé e da graça.

⁷ Cf, Kierkegaard, 2011, p. 62.

Referências

- BARTH, Karl. *A carta aos romanos*: (segunda versão) 1922. Editado por Cornelis van der Kooi e Katja Tolstaja. Traduzido por Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. 1312 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em formas de discursos*. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls; revisão da tradução de Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Ejercitación del cristianismo*. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Editorial Trotta, 2009a.
- _____. *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*. Introducción de Francesc Torralba. Traducción de José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2017.
- _____. *Para um examen de si mesmo recomendado a este tempo*. Traducción del original danés, introducción y notas de Andrés Roberto Albertsen en colaboración con María José Binetti, Carlos Raúl Cordero, Óscar Alberto Cuervo y Ana María Fioravanti. Madrid: Mínima Trotta, Editorial Trotta, S. A., 2011.

Notas introdutórias sobre o estado de natureza em Thomas Hobbes

*Francisca Juliana Barros Sousa Lima*¹

Introdução

“todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”

(*Lev.*, Parte I, cap. XIV).

O cerne da filosofia política hobbesiana se concentra na autopreservação dos indivíduos e as formas de obter tal bem-estar. O Estado Civil surge como um meio para escapar dos conflitos provenientes do estado de natureza que, em linhas gerais, se configura na ausência de um poder soberano. É sobre esse “esforço pela paz”, a partir da compreensão do que é o estado de natureza e porque devemos evitá-lo, que trataremos a seguir.

Thomas Hobbes (1588-1679) é um dos principais filósofos políticos na era moderna. Dentre as suas obras destacamos: *Os elementos da lei natural e política* (1640); *Do cidadão* (1641); *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil* (1651). Entre as conclusões encontradas na filosofia política hobbesiana é que a paz no Estado Civil necessita de um poder soberano absoluto e é preciso evitar o máximo possível o retorno ao estado de natureza.

¹ Aluna do Programa de Doutorado Acadêmico em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. E-mail: fcjuliana.barros@gmail.com

Para entender de que forma a filosofia política hobbesiana foi estruturada devemos ter em mente que esse tomou a geometria como padrão para todo conhecimento demonstrativo. Isso se deveu à leitura que o filósofo de Malmesbury fez dos *Elementos* de Euclides, por volta dos seus 40 anos de idade.

Ele completou seus quarenta anos antes de se debruçar sobre a geometria – o que aconteceu por acidente. Estando na biblioteca de um fidalgo, viu abertos os *Elementos* de Euclides, no teorema 47 do Livro I. Leu a proposição. Por D..., disse ele (que de vez em quando praguejava, para dar ênfase ao que dizia, *isto é impossível!*) Então lê a demonstração do teorema, que o remete a uma proposição anterior, que ele também lê. Esta remete a outra anterior, que ele também lê. *Et sic deinceps*, de tal modo que afinal ele se sentiu convencido, pela demonstração, daquela verdade. Isto o fez apaixonar-se pela geometria. (AUBREY *apud* RIBEIRO [Apresentação *Do cidadão*], 2002, p.XXI)

O texto euclidiano lhe trouxe uma forma de raciocínio que o mesmo aplicou em sua filosofia política. A sua filosofia pode ser relacionada a um raciocínio demonstrativo “porque o Estado é criado pelo homem, suas causas são plenamente cognoscíveis pelo homem e há [assim] espaço para uma ciência genuinamente demonstrativa do Estado” (JESSEPH, 2011, p. 118).

Além dessa inspiração euclidiana, Hobbes também se voltou para o método científico proposto por Galileu Galilei (1564-1642) no que diz respeito à síntese e à análise. Assim sendo, a ciência, para Hobbes, “requer o conhecimento de causas, e o método analítico é aquele pelo qual as causas são descobertas”, por sua vez “a síntese é o método a ser empregado ao se passar dos princípios causais para as suas consequências, e a síntese demonstrativa é a forma preferida de uma explicação científica” (JESSEPH, 2011, p. 130).

É por meio dessas influências que Hobbes estrutura o seu método resolutivo-compositivo². De acordo com Finn (2010, p. 43) “a resolução

² De acordo com Jesseph (2011, p.128) o método adotado por Hobbes tem uma forte semelhança com o método de “resolução e composição” adotado pelos filósofos italianos da “Escola de Pádua” no século XVI. Um dos principais filósofos da “Escola de Pádua” é Jacopo Zabarella (1532-1589). Em sua concepção de método a verdade é proveniente da redução de algo complexo em partes mais simples, e posteriormente se refaz todos os passos com o intuito de

não somente revela as causas constitutivas como também as propriedades que são mais ‘universais’ do que as coisas ‘singulares’ que estão sendo resolvidas”, ou seja, decompostas em propriedades comuns. Assim, o procedimento metodológico mais adequado para entender a natureza das coisas, de acordo com Hobbes, volta-se para o método compositivo (sintético) e o método resolutivo (analítico). Assim “o método para filosofar consiste, portanto, em investigar da maneira mais breve possível os efeitos pelas causas conhecidas ou as causas pelos efeitos conhecidos” (*Do corpo*, I, Cap. VI, art. 1).

O método resolutivo-compositivo, em outras palavras, se utiliza de dois procedimentos diferentes, como vimos anteriormente. O primeiro analítico/ resolutivo, e o segundo sintético/compositivo. O seu aspecto resolutivo envolve um caminho que parte dos efeitos para a compreensão das causas, enquanto o seu aspecto compositivo envolve o movimento constitutivo da própria coisa. Podemos inferir que "Hobbes está alertando que diante da 'variedade de questões', tanto o 'método sintético' como o 'método analítico' podem ser solicitados alternadamente" (MATTOS, 2009, p. 214).

Na apresentação da obra *Do cidadão*, o pesquisador Renato Janine Ribeiro (2002, p. XXIII) fez menção ao método hobbesiano que torna a política uma ciência por meio da geometrização daquela. Hobbes procurou submeter a política “a uma demonstração dedutiva, na qual o elemento simples a que chega é o contrato” (RIBEIRO, 2002, p. XXIII).

A partir das considerações supracitadas nos será possível entender de que forma Hobbes estruturou sua ciência política e os meios para se evitar o estado de natureza. Salientaremos o papel desse artefato conceitual, estado de natureza, no que diz respeito à fundamentação do corpo político. Para tanto recorreremos as citações das próprias obras políticas de Hobbes, além de pesquisadores como Nádia Souki (2008) que denomina

recompor o objeto. Vale lembrar que Galileu Galilei foi influenciado pela “Escola de Pádua” e muitos comentadores, como Macpherson, acreditam que a concepção analítica e sintética encontrada no método científico de Hobbes tem forte ligação com essa matriz galilaica.

o pensador de Malmesbury de *paradoxal* por pensar a guerra com o intuito de promover a paz.

1. Estado de natureza e o estado de guerra em Thomas Hobbes

Começemos por analisar a emblemática imagem que estampa a capa de *Leviatã*. A referida obra como o título sugere está relacionada a um monstro bíblico. Tendo em vista esse aspecto, relacionado ao monstro bíblico, a pergunta que nos fazemos é: o que Hobbes quis representar por meio dessa figura? O Leviatã é um dos monstros bíblicos encontrados no Livro Jó (cap. 40), no antigo testamento, que é o guardião tanto da guerra como da paz. Como a obra *Leviatã* analisa questões políticas, esse monstro se refere ao poder absoluto do soberano que evoca a ordem e o fortalecimento do Estado Civil. Além de se referir à constituição do Estado e ao poder soberano, o *Leviatã* problematiza a questão da guerra civil e à ameaça que a mesma representa quanto a um possível retorno ao estado de natureza. E é sobre o estado de natureza que discorreremos a seguir.

É importante asseverarmos, antes de dar prosseguimento ao nosso problema, que o *Leviatã* foi escrito no calor da guerra civil inglesa. A guerra civil foi um momento único que instigou o filósofo de Malmesbury a reflexão sobre a forma como o Estado Civil foi constituído, a forma de conservá-lo e os limites do poder soberano. O desenvolvimento dessa questão é tão importante na filosofia hobbesiana que Souki (2008, p.18) a apresenta como a “a pedra angular de seu pensamento político”. E é sobre essa pedra angular que Hobbes estrutura sua ciência política.

Uma das preocupações de Hobbes, ao constituir sua ciência política, foi partir dos afetos humanos. Segue-se que “os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba” (*Leviatã*, cap. XIII). Sua ciência política se relaciona com o refreamento do desejo dos homens por mais poder.

Na filosofia hobbesiana é comum a associação entre o estado de natureza e o estado de guerra. Sobre a origem desse termo, estado de natureza, encontramos essa noção na historiografia clássica³ e na filosofia política clássica⁴. Nas obras *Leviatã* e *Do cidadão* Hobbes destacou que o estado de natureza é marcado pela inexistência de contratos, e consequentemente de um poder político.

Para fundamentar sua ciência política, Hobbes se utiliza do método resolutivo-compositivo, como apresentado na introdução deste trabalho, que consiste em “reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples, os homens, e então recompor esses elementos em um todo lógico” (SOUKI, 2008, p.18).

É importante destacarmos que o estado de natureza não é um momento preciso na história, mas um exercício conceitual feito pelo filósofo inglês. O filósofo buscou compreender o comportamento humano diante do esfacelamento da esfera política. Como Hobbes viveu o calor da guerra civil esse artefato conceitual foi pensado tendo em vista as observações psicológicas da referida cena política.

demonstro em primeiro lugar que a condição dos homens fora da sociedade civil (condição esta que podemos adequadamente chamar de estado de natureza) nada mais é que uma simples guerra de todos contra todos, na qual todos os homens tem igual direito a todas as coisas; e, a seguir, que todos os homens, tão cedo chegam a compreender essa odiosa condição, desejam (até porque a

³ A relação de Hobbes com a historiografia clássica se deu por meio de seus estudos humanistas. Hobbes traduziu três obras clássicas para o inglês, a saber: *História da Guerra do Peloponeso*; *Odisseia* e *Ilíada*. Vale salientar que desde 1608 em diante Hobbes foi ligado a família Cavendish agindo como tutor dos condes de Devonshire. Inclui a tradução da “História da guerra do Peloponeso” de Tucídides (1624), para língua inglesa, foi dedicada ao segundo conde de Devonshire. Na obra de Tucídides encontramos os horrores decorrentes da guerra além do desencadeamento da peste em Atenas. Ou seja, nessa obra Tucídides descreve a dissolução do corpo político e a fragilidade das leis. Entre as poucas ressalvas que Hobbes faz em relação a historiografia grega e romana “se baseia em especial no elogio que estes povos faziam à democracia e na crítica que dirigiam à monarquia, às vezes por eles chamada de tirania (RIBEIRO, 2002, p. 354 [nota 1 da Epístola Dedicatória])

⁴ Encontramos indícios dessa problemática já nas *Leis* de Platão que tem por intuito compreender o papel do legislador: “O ateniense: E deverá cada homem considerar a si mesmo como seu próprio inimigo? Ou o que dizermos quando chegamos a este ponto? / Clínia: Ó estrangeiro de Atenas – pois não desejaria chama-lo de habitante da Ática, visto que me parece que merecer mais ser nomeado segundo a deusa – vejo que tornaste o argumento mais claro fazendo-o retornar novamente ao seu ponto de partida, pelo que descobrirás mais facilmente a justiça de nossa afirmação em pauta, a saber, que coletivamente todos são pública e privadamente inimigo de todos, e individualmente também cada um é seu próprio inimigo” (*Leis*, 626d).

natureza a tanto os compele) liberta-se de tal miséria. (*Do cidadão* [Prefácio do autor ao leitor], 2002, p.16)

O estado de natureza ou estado de guerra não é definido pela luta tão somente, mas também por uma disposição a lutar. Ao escrevermos sobre o estado de natureza uma de suas expressões mais marcadas se revela no seguinte enunciado: “a guerra de todos contra todos”. Nas três principais obras da filosofia política de Hobbes essa ideia se faz presente (*Os elementos da lei natural e política*; *Do cidadão*; *Leviatã*).

Em *Os elementos da lei natural e política* essa noção é inferida: “enquanto não houver segurança entre os homens para a manutenção da lei de natureza, de um em relação ao outro, eles continuarão no estado de guerra” (*Elem.* Parte I, Cap. XIX, 1). Já em *Do cidadão* é representada pelas divergências relativas ao bem e ao mal que causariam essa guerra decorrentes da ausência de valores morais em comum: “não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (*Do cidadão*, Parte I, Cap. I, 12). Por sua vez, no *Leviatã*, os desacordos que ocasionam essa guerra se encontram no plano das ideias, apontando necessariamente para a existência de uma lei soberana que constituiria os parâmetros do que seria o bem e o mal, pois no estado de natureza não há uma moralidade. Hobbes adverte que “enquanto os homens se encontrarem na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal” (*Lev.* Parte I, Cap. XV, 80). Segue-se que essa moralidade só pode ser definida por meio de uma razão comum representada pela figura do soberano absoluto.

Uma outra pergunta que podemos fazer diante do que foi colocado é: quando nos referimos a dinâmica afetiva quais seriam as razões para que os homens entrassem em guerra no estado de natureza? No *Elementos da lei* (Parte I, cap. 14, 5) o que impulsiona, na esfera afetiva, a guerra seriam a vaidade, a comparação e o apetite. Em *Do cidadão* (Parte I, cap. I) Hobbes se refere a vanglória, a discórdia que nasce da comparação das vontades e

o apetite para as mesmas coisas. Por fim no *Leviatã* (Parte I, Cap. XIII, 61) os afetos destacados são: “primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”.

Contudo, a razão primeira, fundadora dessas razões se encontra na igualdade entre os homens no estado de natureza (*Lev.* Parte I, Cap. XIII, 60). De acordo com Souki (2008, p.39) essa “igualdade indiferenciada, que nivela todos os homens em massa ou multidão, já pulsa um desejo de se destacar, de se individualizar”. Assim todas as causas, citadas no parágrafo anterior, que são decisivas para a efetivação de um estado de guerra são de alguma forma expressões de um desejo de paz. É importante destacarmos que não há uma causa única que origina essa “guerra de todos contra todos”, mas existe sim uma dinâmica afetiva associada a um conjunto de circunstâncias que propicia esse estado de guerra.

É importante destacarmos que esse estado de guerra não pode ser reduzido a pura violência (SOUKI, 2008, p.50). O conceito de estado de guerra hobbesiano é vinculado a um risco constante de barbárie. Esse desejo de autopreservação é que motiva os homens a saírem do estado de natureza e constituírem um estado político. Assim a razão pede a renúncia a esse direito (*direito de natureza / Lev.*, Parte I, cap. XIV, 64) com o intuito de garantir a minha preservação: “sua concepção de medo inclui uma certa racionalidade, um cálculo dirigido a autopreservação; se assim não fosse não haveria saída possível do estado de natureza” (SOUKI, 2008, p.59).

2. Considerações gerais sobre a saída do Estado de Natureza em Thomas Hobbes

A partir do exposto anteriormente podemos fazer a seguinte pergunta: em que sentido o indivíduo no estado de natureza estaria disposto a reconhecer o poder soberano? Encontramos resposta para essa pergunta nas leis de natureza que nada mais são que preceitos gerais da razão que proíbem o homem de fazer tudo aquilo que possa ser contrário à conservação de sua própria existência (*Lev.*, Parte I, cap. XIV, 64). Na medida em

que o homem no estado de natureza vivencia essa ansiedade e insegurança quanto a relação com outros homens, a lei natural nos indica a renúncia a tais direitos e a aceitação da constituição de um poder soberano que ofereça condições para que esse homem continue se autopreservando. Tanto no *Leviatã*, como nos *Elementos da lei*, a lei natural é identificada com a reta razão.

O Estado Civil, portanto, é um corpo político artificial que age por meio de um representante ou um grupo. Vale salientar que o soberano não está sujeito às leis, ou seja, “um soberano hobbesiano não pode ser restringido por leis ou restrições constitucionais arraigadas, pois tais restrições legais podem ser removidas pelo próprio soberano” (GOLDSMITH, 2011, p.338). Em Hobbes, a constituição do estado civil não significa dizer que o estado de natureza não irá retornar. O filósofo nos chamou a atenção quanto ao risco constante de retorno ao estado de natureza, ou seja, o esfacelamento das relações políticas.

Por isso que além do soberano está relacionado ao ato fundador do Estado, a sua tarefa não se encerra com a segurança e a preservação da vida de seus súditos. A sua tarefa também abrange aspectos educacionais relacionados ao próprio povo contra o perigo de rebeliões. “Ele não pode omitir a necessidade da existência de uma esfera reguladora, em caráter de monopólio, a fim de regular os critérios discriminatórios, alinhando-os com a política do soberano” (COELHO, 2018, p.71). A educação deve estar de acordo com a autoridade do soberano com o objetivo de promover a paz do Estado.

Considerações Finais

Como vimos, para Hobbes o estado de natureza não é um momento datado da nossa história, mas uma ameaça permanente encontrada no Estado Civil (retorno à barbárie). Uma outra conclusão que podemos tirar é que Hobbes quando apresenta o estado de natureza não apresenta uma descrição integral da natureza humana, mas o *modus operandi* da mesma

diante da ausência de um poder político forte. A paz só era possível onde existisse “um soberano que usasse de poder coercitivo para assegurar que as pessoas cumprissem seus pactos” (SOMMERVILLE, 2011, p. 316). Em outras palavras, as guerras civis ensinaram a Hobbes que os direitos dos soberanos são indivisíveis.

Os Estados Civis, para Hobbes, são manifestadamente produzidos pelo próprio homem, portanto não são naturais como assim tentou Aristóteles em sua *Política*⁵. Nesse sentido podemos pensar também o papel da educação nesse processo, ou seja, uma educação voltada para a paz. A educação tem um papel primordial, pois à medida em que o afeto de medo vai sendo atenuado, no Estado Civil, é possível pensar em relações colaborativas. “O que Hobbes mais fervorosamente desejou para os homens foi uma paz segura e duradoura” (SOUKI, 2008, p.74).

Referências

- ARISTÓTELES. *Política* (edição portuguesa bilíngue). Tradução de A. Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.
- COELHO, Francisco Sérgio Marçal. *Thomas Hobbes: a opinião tutelada como antídoto ao poder das trevas*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, 2018.
- FINN, Stephen J.. *Compreender Hobbes*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- GERT, Bernard. A psicologia de Hobbes. In. SORREL, Tom (org.). *Hobbes*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011, p. 193-213.
- GOLDSMITH, M. M.. Hobbes acerca da lei. In. SORREL, Tom (org.). *Hobbes*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011, p. 331-365.

⁵ A política, para Aristóteles, trata do bem relativo a *pólis*. Em linhas gerais, o objetivo da *epistème politiké* é o bem humano que só se efetiva na construção política propiciada pela *pólis*, ou seja, a *pólis* oferece condições para a *eudaimonia*. Vale salientar que a preocupação de Aristóteles, quando se refere a uma ciência política não é um conhecimento teórico do que seja esse bem, mas a forma de torná-lo possível. Assim sendo, “o homem é, por natureza, um ser vivo político” (*Pol.* 1253a, 8-9).

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo – parte I: cálculo ou lógica*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JESSEPH, Douglas. Hobbes e o método da ciência natural. In. SORREL, Tom (org.). *Hobbes*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011, p. 115-138.

MATTOS, Delmo. O lugar da filosofia civil e a classificação das ciências segundo Hobbes. *Revista Princípios*. Natal, v.16, n.25, p.203-229, jan./jun. 2009.

PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. São Paulo: EDIPRO, 2010.

RYAN, Alan. A filosofia política de Hobbes. In. SORREL, Tom (org.). *Hobbes*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011, p. 253-297.

SOMMERVILLE, Johann. Ciência elevada e política local. In. SORREL, Tom (org.). *Hobbes*. São Paulo: Ideias e Letras, 2011, p. 299-330.

SOUKI, Nádía. *Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.

Considerações sobre a finalidade imanente em Spinoza*

Carlos Wagner Benevides Gomes ¹

Em sua obra maior, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, o filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) desenvolveu uma ontologia antifinalista fundamentada no necessário ao defender não haver em Deus ou Natureza nada de contingente, bem como, de possíveis e fins. Diante da necessidade de explicações para além das tradicionais críticas antifinalistas no sistema spinozano, esse capítulo tem como objetivo explicitar a possibilidade de pensarmos a relação entre finalidade e imanência pela perspectiva da ação do homem (modo finito da substância única-Deus). Assim, discutiremos de que forma se sucederia no indivíduo uma finalidade imanente (uma finalidade interna dentro dos limites de sua natureza). Para isso, tomaremos como apoio bibliográfico principal o escrito *Ética* e os tratados políticos (*Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*) de Spinoza, onde investigaremos nosso problema a partir da relação entre os conceitos de Esforço (*conatus*) ou potência do indivíduo para perseverar na existência e de Fim, que é o Apetite ou Desejo humano na busca do que é útil a sua natureza, como a liberdade e a felicidade. A partir desse problema, veremos que a finalidade imanente da ação humana assume um papel importante na construção da ética e da política spinozana.

*

* Esse capítulo é fruto do desenvolvimento de uma pesquisa na linha de ética e filosofia política para a tese de doutorado.

¹ Doutorando em Filosofia - UFC; E-mail: wagnercarlos92@gmail.com

1. O problema do finalismo e sua crítica em Spinoza

Na modernidade, o mecanicismo, por exemplo, de Bacon e Descartes eliminou da ciência os princípios aristotélicos como a causa final². Com isso, eles foram os primeiros pensadores a propagarem para a idade moderna, a rigorosidade de um método científico que removesse os fins, origem de todo erro e deturpação do verdadeiro conhecimento. Nossas ações e fins poderiam ser explicados a partir de nossos planos e objetivos desde que estes não constituíssem uma causalidade à parte na natureza (o que Spinoza falará com a expressão império num império, no prefácio à Parte III de sua *Ética*), ou seja, um domínio privilegiado do homem em relação à natureza. Bacon foi, antes de Descartes e Spinoza, por exemplo, o primeiro moderno a realizar uma crítica ao finalismo na filosofia e na ciência:

[...] o intelecto humano, que se não pode deter, busca algo. Então, acontece que buscando o que está mais além acaba por retroceder ao que está mais próximo, ou seja, às causas finais, que claramente derivam da natureza do homem e não do universo. Aí está mais uma fonte que por mil maneiras concorre para a corrupção da filosofia. Há tanto imperícia e leviandade dessa espécie de filósofos, na busca das causas do que é universal, quanto desinteresse pelas causas dos fatos secundários e subalternos. (BACON, 1979, pp. 24-5).

Criticando o dogmatismo na filosofia e a herança escolástica influenciada pelo aristotelismo, o autor de *Novum Organum* com seu empirismo buscou refutar as bases do pensamento dos antigos, sobretudo de Aristóteles com sua obra de lógica, o *Órganon*. Somado a isso, a necessidade de um novo método na ciência, algo decisivo no século XVII, com o advento da revolução científica galileana e cartesiana. Descartes, por sua

² No entanto, entendendo que o termo “causa final”, do latim, *causa finalis*, foi elaborado e utilizado pelos escolásticos e não por Aristóteles. O pensador estagirita falou apenas, em seu Livro I da *Metafísica*, do fim (*to telos*), da quarta causa como fim e não a junção “causa final”. Assim, outra grande diferença na forma como foi tratada as causas por Aristóteles e pelos escolásticos foi que, para aquele, elas foram designadas como substantivos e, para estes, elas foram designadas como adjetivos.

vez, também surgiu nesse período dos seiscentos como um dos precursores à crítica do finalismo, mas com algumas diferenças como apontaremos. Nos *Princípios de Filosofia*, o pensador francês nos fornece mais explicitamente sobre sua rejeição às causas finais. Além dos *Princípios*, também encontramos uma crítica de Descartes ao finalismo nas *Meditações*, IV, ao mostrar que nosso entendimento é finito e limitado para conhecer os fins divinos:

[...] todo esse gênero de causas que se costumam tirar do fim não é uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus. (DESCARTES, 2010, pp. 171-2).

Os *Princípios* simbolizou naquele período seiscentista uma ruptura com o método de ensino tradicionalmente escolástico, pois com esta obra, a partir de um “manual escolar” bem diverso dos manuais aristotélicos dos escolásticos, fez introduzir a filosofia nas escolas. A rejeição ao finalismo surgirá na primeira parte (*Dos princípios do conhecimento humano*) dos *Princípios*, mas do ponto de vista metodológico no que se refere à busca pelas causas finais. No artigo 22 da Parte I dos *Princípios*, Descartes (2006) diz explicitamente que não devemos examinar o fim com que Deus criou as coisas, mas somente o meio pelo qual as produziu.

Por fim, contrariamente ao “antifinalismo parcial” de seus predecessores, Spinoza retomou de forma mais radical essa crítica à causa final³ ao denunciar a antropomorfização de Deus ou a Natureza, do qual se atribui um finalismo e uma vontade divina (o “asilo da ignorância”), precisamente no Apêndice à Parte I (*De Deus*) da *Ética*. Segundo a ontologia spinozana, apresentada na Parte I de sua *Ética*, contrariamente à

³ Considerando as críticas às causas finais realizadas por Bacon e Descartes, percebemos certas insuficiências. Primeiro, porque mesmo Bacon evitando as causas finais enquanto corruptoras das verdades científicas, conservou a própria noção escolástico-aristotélica de causa final no que se refere às ações humanas. E, segundo, porque mesmo Descartes criticando a causa final, como um pensador cristão, concebeu um Deus transcendente e, consequentemente, criador de todas as coisas e dotado de finalismo.

tradição, por exemplo, judaico-cristã, Deus aparece como um ente absolutamente infinito cuja causa é imanente e não transitiva. Ou seja, uma *substância* única, ou a Natureza sem personalidade, paixões, vontade e finalidade. Os homens, por exemplo, nesse sistema ontológico, configuram-se como *modos* (corpo e mente) dessa substância divina a partir da produção de dois *atributos* (essência de Deus), a extensão e o pensamento. Segundo o pensador holandês, tudo é predeterminado (*praedeterminata*) por Deus, não pela sua liberdade da vontade ou absoluto beneplácito, mas por sua potência infinita (a autoprodução da realidade necessária). “De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; [...]” (SPINOZA, 2015, p. 111). Não há, portanto, na natureza, fim prefixado e todas as causas finais são preconceitos humanos, pois o que há são causas eficientes. Tal doutrina da finalidade, segundo Spinoza, que tem como mestres os metafísicos e os teólogos, inverte a ordem da natureza e suas leis, pois o que é causa passa a ser compreendido como efeito. Todavia, o que Spinoza denuncia é uma finalidade transcendente, ou seja, aquela que se atribui a Deus ao pressupor a carência Dele ou desejo para agir ou fazer algo. O pensador holandês não negou de forma alguma a ação humana conforme fins⁴.

Por conseguinte, pelo contexto em que está a discussão, temos um problema: sabendo que, no sistema ontológico spinoziano, a realidade imanente (Deus ou Natureza) não está subordinada às causas finais, seria a ação ética e política do homem (modo finito de Deus) uma finalidade imanente e necessária para a conservação e a utilidade de sua natureza individual e coletiva? Ou seja, como podemos pensar o papel da finalidade da ação humana numa realidade imanente antifinalista? Quais seriam as implicações e as determinações desta ontologia antifinalista sobre as ações

⁴ A finalidade é algo que faz parte da natureza humana, pois os homens têm vontades, desejos e apetites e com isso inferem e projetam sobre as coisas externas seus próprios fins.

éticas e políticas humanas? Tais questões problematizarão e nortearão nosso próximo ponto.

2. Para uma finalidade imanente segundo a ética e a política spinozana

O problema dessa pesquisa é mostrar que, segundo a ética e a filosofia política de Spinoza, a questão do esforço (*conatus*) do ser de perseverar na existência⁵, ou seja, o que visa à conservação, a busca do útil, a liberdade e a felicidade, reflete uma finalidade imanente do modo finito homem de uma única substância (Deus). Tal conceito, embora pareça paradoxal e polêmico aos estudos spinozanos, já fora esboçado por alguns pesquisadores. Ao discutir o problema político da multidão⁶ em Spinoza, diz Negri (2016, p. 196, grifo do autor), “[...] se trata de uma teleologia que nada tem a ver com a teologia. A finalidade, aqui, vem de baixo [imane]nte], é intrínseca à práxis, ao movimento ético do *fazer multidão*.” Por sua vez, o estudioso spinozano Paula (2017) também mostra a lógica de uma finalidade imanente em Spinoza ao ressaltar que:

Ainda que não haja finalismo, é importante frisar, nesse ponto, que precisamente a lógica inscrita no fato mesmo da existência das coisas e de suas relações necessárias permitirá que o pensamento encontre *sentido* na existência e na vida, um sentido que está inscrito ele mesmo numa ordem que é imanente, intrínseca, ao real, à existência, às coisas e suas relações. (PAULA, 2017, nota 11, p. 49, grifo do autor).

Por consequência, essa finalidade imanente, mesmo sendo um processo imaginativo, é uma realidade dos homens motivados pelos seus apetites ou desejos enquanto capacidade de realizar alguma coisa conforme as leis de suas naturezas numa ontologia do necessário. A ontologia do necessário é a interpretação spinozana segundo a qual não existe na

⁵ Como definiu na Parte III de sua *Ética*, na proposição 6.

⁶ Este termo multidão (*multitudo*) é de fundamental importância para a elaboração da política spinozana como aparecerá na sua obra mais madura, o *Tratado Político*. Segundo Spinoza, em política, o Estado não é nada mais que a união de várias potências de indivíduos, ou seja, a potência da multidão.

natureza nada de contingente, pois tudo é determinado pela necessidade natural a existir e a operar de maneira certa e determinada. Com isso, tal finalidade também poderia ter como função a construção de valores éticos e políticos. Essa finalidade pressupõe que não há inscrito, na natureza, qualquer fim exterior a ser seguido, a não ser aquele que é imaginado pelo modo de pensar humano. Compreender isto não resultaria, necessariamente, em uma contradição ou separação entre a realidade imanente (Deus ou a Natureza) e a ação humana, pois esta, ordem comum e contingente da Natureza, não está acima da ordem necessária da Natureza como um império dentro de outro império. Assim, pretendemos demonstrar que Spinoza não nega, em seus textos, a realidade da finalidade da ação humana em uma ontologia antifinalista; também analisaremos em que medida a finalidade humana pode ter uma função enquanto construção da ética e da política.

A evidência de pressupostos teleológicos pode ser encontrada na teoria do *conatus*, pois se o ser humano, por exemplo, se esforça em prol de sua conservação e de seu útil, temos uma espécie de finalismo intrínseco que não tem por objetivo senão a realização de seu esforço (a conservação) e nada mais que isso. A interpretação segundo a qual o *conatus* seria uma “finalidade interna” foi proposta, originalmente, por Delbos (2002, p. 123, grifo nosso):

[...] o esforço de cada ser para perseverar em seu ser não pode conduzir senão exterior e momentaneamente à inércia; concebido como a realização de uma essência, ainda que rejeite toda a finalidade externa [de Deus ou Natureza], ela não deixa de introduzir uma espécie de equivalente da *finalidade interna*.

Por sua vez, entendendo esta finalidade interna como uma ruptura à tradição metafísica, como bem precisa a especialista spinozana Chauí (2016, pp. 391-2, grifo nosso),

[...] enquanto a tradição metafísica considerara a causa final uma causa externa que, à distância, move o agente, Espinosa concebe uma *finalidade*

interna que é operação da própria causa eficiente determinada por uma outra, isto é, por uma afecção.

Sobre o fim, como definiu o próprio filósofo holandês: “Por fim [*finem*], por causa da qual fazemos algo, entendo o apetite.” (SPINOZA, 2015, p. 381). Ora, se Spinoza no Apêndice à Parte I (*De Deus*) da *Ética* tratou da crítica ao finalismo de Deus como uma ilusão humana por confundirmos aquilo que é causa e o que é efeito na natureza, na Parte IV o pensador tratou o finalismo humano a partir da noção de *Apetite* ou *Desejo*. Segundo Spinoza, o *apetite* (*appetitus*) relaciona-se tanto ao esforço (*conatus*) da mente e do corpo como ao *Desejo* (*cupiditas*) que enquanto afeto, ou seja, é o *apetite* quando dele se tem consciência. Ademais, o *desejo* é a própria essência humana. Portanto, segundo o pensador holandês, não haveria diferença, em certo sentido, entre *apetite* e *desejo*. Com isso, o fim é causa eficiente e não causa final, como foi criticado de forma geral e ontológica, no Apêndice da Parte I; e se ele é *apetite*, ele é também *desejo*, assim, ele também é *conatus*, porque o *apetite* é o *conatus* da mente e do corpo (escólio da proposição 9 da Parte III da *Ética*). No plano da ética, poderíamos falar de um esforço ou finalidade comum (um útil comum) na medida em que Spinoza nos diz sobre a virtude ou a potência que é comum a todos ao visar o conhecimento de Deus ou das causas da natureza e que consiste na liberdade, na felicidade ou no sumo bem: “O sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele.” (SPINOZA, 2015, p. 429). Por sua vez, no plano da epistemologia, o filósofo holandês nos diz que

[...] o fim último [*finis ultimus*] do homem que é conduzido pela razão, isto é, o sumo *Desejo* pelo qual se empenha em moderar todos os outros, é aquele que o conduz a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência. (SPINOZA, 2015, p. 495).

Por fim, no plano da política, Spinoza mostrou, sobretudo nas suas obras políticas *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, que um dos principais fins do homem é a sua conservação, sua liberdade e sua

felicidade não sozinho, mas coletivamente constituindo um estado democrático. Para o pensador holandês, no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, é no estado democrático que menos receamos certos absurdos na sociedade, tais como os que geram violência e tirania, pois é impossível que, uma vez reunida uma maior parte dos homens, concordem com um absurdo. A democracia será o regime político mais favorável para os cidadãos, pois é o que melhor garante as realizações do direito natural (*conatus*) do indivíduo. Nesse sentido, a democracia é o mais natural dos regimes políticos.

Em seguida, o filósofo amsterdamês afirma o que seria a finalidade da democracia, que “não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz.” (SPINOZA, 2003, p. 241). No último capítulo desse mesmo tratado, Spinoza apresentou o que seria, conforme nossa interpretação, a finalidade imanente no problema da liberdade civil, fim este mais expresso e com maior proporção na democracia. Citemos, pois, de forma alongada e não menos precisa:

Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda a evidência que seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (SPINOZA, 2003, p. 302).

Por sua vez, no *Tratado Político*, obra mais madura de Spinoza, mas incompleta, o autor holandês tem como objetivo maior no seu quinto capítulo, apresentar a finalidade imanente da política (o fim que a sociedade

tem em vista) pertinente ao que seria a melhor maneira de governar um estado ou o que seria a melhor situação desse estado:

[...] a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do estado civil [*fine status civilis*], que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. (SPINOZA, 2009, pp. 43-4).

3. Considerações finais:

Ao longo dessa pesquisa, buscamos explicitar, tomando como principais referências *Ética* e os tratados políticos de Spinoza, uma perspectiva imanente da finalidade que pode ser desenvolvida numa ontologia onde o homem se esforça (*conatus*) e age ético e politicamente, conforme um fim (*finis*), que é o seu próprio Apetite ou Desejo na busca do que lhe é útil para uma vida livre e feliz. Com isso, analisamos, na *Ética*, a fundamentação ontológica e imanente da filosofia de Spinoza com os conceitos de Deus (a substância), seus Atributos e seus modos finitos (o homem), bem como, abordamos a crítica de Spinoza ao finalismo como uma denúncia ao antropomorfismo de Deus ou Natureza, e não a impossibilidade da finalidade nos homens, mesmo estes operando por um conhecimento imaginativo. Demonstramos, na *Ética* e nas obras políticas de Spinoza, os pressupostos imanentes da finalidade da ação humana, a partir da definição de Fim (*finis*) e sua relação com os conceitos de esforço (*conatus*), apetite (*appetitus*) e desejo (*cupiditas*) na busca do que é útil para a conservação da existência humana. Por fim, buscamos mostrar como é possível pensar, mesmo diante de uma realidade imanente e necessária (Deus), que não segue causas finais, a construção de uma finalidade ética e política da ação humana cuja potência é buscar a liberdade e a felicidade do indivíduo e do coletivo.

Referências bibliográficas:

CHAUI, M. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa*. v. 2 (*Liberdade*). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

BACON, F. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

DELBOS, V. *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DESCARTES, R. *Meditações*. In : *Obras Escolhidas*. Tradução: J. Guinsburg , Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *Princípios de Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos Filosóficos).

NEGRI, A. *Espinosa subversivo e outros textos*. Tradução de Herivelto P. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

PAULA, M. F. *Alegria e Felicidade: A experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017.

SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilingue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Por que os homens combatem pela servidão? Um diálogo possível entre Étienne de La Boétie e Benedictus de Spinoza a partir de um problema

*Henrique Lima da Silva*¹

Introdução

Pensar uma relação entre dois autores requer um corte significativo ao tema ao qual pretende-se abordar. Esse recorte, por sua vez, pode ser estabelecido a partir da escolha de um critério seja de natureza analógica, comparativa e aproximativa. Quanto à relação que pretendo estabelece aqui trata-se da formulação do problema da servidão humana de autores de períodos distintos que, no entanto, mantêm pontos de ligações possíveis sem deixar suas peculiaridades. Étienne de La Boétie (1530/1563) e Benedictus de Spinoza (1632/1677) são os autores que pretendemos expor no presente texto². La Boétie em seu texto fulcral *Discurso da Servidão Voluntária* ou *O contra Um*³ se depara com o fenômeno da servidão voluntária e nos afirma: o problema é paradoxal. A inevitável questão é posta: como os homens podem servir voluntariamente? Passado um pouco mais de um século o filósofo holandês Benedictus de Spinoza buscou também entender o fenômeno da servidão humana. Tanto no campo ético

¹ Centro de Cultura e Arte / Filosofia, Universidade Federal do Ceará – ICA UFC, henriquecaute@gmail.com

² Esse texto se trata de uma versão reduzida do original apresentado no quarto Seminário UFC.

³ Tomamos em nossos estudos a versão do *Discurso* de Pierre Lénoard original em francês e sua tradução para o português pela editora brasileira de autoria de Laymert Garcia.

quanto no campo político. Em sua obra *Etica ordine geometrico demonstrata*, mais precisamente na quarta parte da mesma. A servidão humana é definida como uma maneira de ser, uma contradição do *conatus*⁴ no qual o homem é tomado por forças exteriores e contrária à sua natureza, denominadas por Spinoza de poder da *fortuna*, graças a incapacidade do homem regular e moderar a força dos afetos. No prefácio de sua obra política *Tratado Teológico Político* Spinoza estabelece o problema da servidão como uma forma de poder dos regimes monárquicos que bem lembra La Boétie: “ O segredo dos regimes monárquicos é fazer com que os homens combatam pela servidão como se fosse pela salvação”

O homem é entendido no sistema spinozano como um modo finito da substância absolutamente infinita, e sob a condição de servidão é uma parte apartada da totalidade, alheio às causas que o determina a padecer e agir. Não ciente dessas causas, mas consciente de seus apetites, o homem pensa que é livre por gozar da ilusão do livre arbítrio em escolher entre os possíveis, porém, nem em sonho pensa nas causas que o determinam a apeterer isto ou aquilo. Como Spinoza explica: “[...] somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorante de nossa sorte e de nosso destino” (Esc. P. 59 EIII). Por conseguinte, a intenção do presente texto é entender o quão próximo é a formulação do problema da servidão humana nesses dois autores sem, no entanto, deixar de destacar suas devidas diferenças. Feito esse pequeno exórdio nos detemos inicialmente a expor o problema da servidão segundo La Boétie.

La Boétie e o seu *Discurso da servidão voluntária*

La Boétie se depara com o fenômeno da servidão voluntária. Quão o seu próprio nome evidencia, o problema é paradoxal. Fato este que nos convida a questionar: com os homens podem servirem voluntariamente?

⁴ Conservaremos o termo tal como é utilizado no original latim *conatus* sem recorrer a tradução para o português, perseverar.

Fenômeno repugnante que, como bem ressalta La Boétie, a língua nega-se a nomear e a natureza a conceber. Tendo em vista que a natureza fez o homem e intrinsecamente sua liberdade, como pôde ele desnaturalizar-se e cair na servidão voluntária? Este mesmo, nascido para liberdade cair subitamente na servidão. É então, sobre essa afirmativa que o *Discurso* conduz o leitor, de uma forma literária e política, a entender como se constitui o mecanismo de tal aberração inominável. A proposta de La Boétie é bem mais ampla do que pensamos, trata-se de um problema sintomático no qual as sociedades vivem após o que La Boétie chama de mal encontro. Um mal encontro súbito e infortúnio que fez com que o homem se submetesse a servidão, se desnaturalizando negando a sua natureza que é ser livre.

O *Discurso* de Boétie, notoriamente de cunho renascentista, utiliza-se da experiência dos antigos para avaliar o presente. Em seu texto, La Boétie não busca debater com as teses de autores da tradição filosófica, nem mesmo cita-os, salvo algum momento onde temos uma citação da *República* de Platão. O autor retoma os exemplos deixado dos poetas e historiadores clássico gregos/romanos: de Homero, Xenofonte até o pai da medicina Hipócrates. Podemos ainda afirmar, mesmo sem ainda uma investigação mais profunda, que o método ou mesmo a escrita de La Boétie se assemelha ao método do florentino Maquiavel em sua obra *O Príncipe*, onde Maquiavel demonstra as artimanhas do poder de um Príncipe, tese bastante difundida entre os estudiosos. No entanto, tal afirmação requer um maior exercício, que no momento não pretendemos fazer aqui. Feito essa pequena digressão voltemos ao texto, a ouvir o que o jovem La Boétie tem a nos dizer.

La Boétie inicia evocando a fala de Ulisses de Homero: “ Em ter vários senhores, nem um bem sei, que um seja o senhor, que um só seja o rei”. Perdoado Ulisses, pois estava mais preocupado com o tempo do que com a verdade. E que se encontrava na circunstância de acalmar uma possível revolta do exército, mesmo que para isso a submissão de todos fosse necessária. No entanto, La Boétie acentua: se Ulisses tivesse retido as

palavras na única afirmação “ ter vários senhores nem um bem sei” estaria feliz, uma vez que, está em submissão nunca será bom, pois“ o poderio de um só é duro e insensato tão logo tome o título de senhor”, no entanto, mesmo com esse mal Ulisses ao calor das circunstâncias acrescenta “ Que um só seja rei”. Estas são as considerações iniciais que abrem o *Discurso*.

A submissão de todos em nome de um é insensata. O tirano⁵ é duro para com os seus submissos, no entanto, por que os homens se submetem a tal poder? Por que tantos se rendem a um só nome? A um só senhor, que não é um Hercules e nem mesmo um Sansão, que se trata do mais covarde dentre a nação. Não há um bom rei que tem seu povo em submissão, pois está sujeitado a um nunca é um bem. Ora, tendo em vista que este a qualquer momento pode lhe fazer um mal. O *Discurso* é uma verdadeira defesa da liberdade e recusa da servidão. Prosseguindo o percurso eis que o motivo da lamentação de La Boétie surge, antes fosse dito como só um espanto sem as demais consequências lastimáveis:

Por hora gostaria de entender, como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudica-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhe mal algum senão quando preferem tolera-lo a contradize-lo.⁶

A questão já posta, o grau de complexidade tende a aumentar, como já bem salientamos o seu paradoxo, motivo de espanto e temor: como pode o poderio de um só sujeitar homens, cidades e nações. Poderio este que não advém do tirano, mas daqueles que o suportam. Este mesmo que só é capaz de fazer o mal quando o toleramos ao invés de combatê-lo. Tal condição não é de se espantar mesmo com sua magnitude de efeito

⁵ Apesar do termo tirano (tyrannus) ser nos tempos hodiernos de cunho bastante negativo. No entanto, com os benefícios de Pisístrato que governou Atenas de forma tirânica logrou elogios por figuras notórias. Platão na *República*, mais precisamente no livro IX, tem outras acepções do tirano podemos ainda avaliar sua experiência com Dioniso. No entanto, Lá Boétie é bem mais radical com relação à figura do tirano, tendo em vista que, para o nosso autor, nunca é bom está sob o poder de um.

⁶ LA BOÉTIE. Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. 1982, p. 12.

que é a expansão do poder de um só que submete vários. Ademais, não é um estado peculiar, esse em que os homens se submetem, mas na verdade é tão comum que devemos lamentar tal infortúnio. A submissão não é pela força, mas por um encantamento ou feitiço que os homens caem. Não devemos temer o tirano, pois trata-se de um só, e o seu poder é o que nós o damos. No entanto, já que o tirano não tem o poder senão o que nós mesmos o atribuímos, ele mesmo que dentre os homens é o homenzinho então por que não nos rebelamos contra seu poderio?

Na sequência do parágrafo⁷, La Boétie indaga-se: será a covardia? Concluiremos, então, aqueles que servem são covardes? Visto que a quantidade dos submetidos que somam os milhares, por que então não se rebelam? Não se trata de covardia. É razoável que dois possam temer um ou mesmo dez, mas mil ou um milhão de cidades que não possam se defender de um, isso não é covardia. Recobramos a indagação se não é covardia, então “que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia”? Dentre as qualidades negativa a covardia seria a mais baixo delas. Sinônimo de fraqueza e desonra, no entanto, o que La Boétie pretende mostrar é que a servidão é algo que consegue ser mais baixo talvez do que a própria covardia. Evocada aqui por La Boétie não por acaso.

La Boétie enumera algumas causas da servidão dentre elas temos o costume que juntamente com a perda da memória, graças ao mal encontro, fez com que os homens esquecessem o seu primeiro ser, que era o ser da liberdade. E com isso, deixou se sujeitar. Esse esquecimento fez com que tornar-se impossível que o homem acordasse, servindo tão bem que nada lhe parecia estranho a servidão. Ao ponto de parecer que não perdeu sua liberdade e sim que ganhou sua servidão. Os modos de sujeitar podem ser tanto pela força, tal como nas armas da guerra, assim como no exemplo de Atenas sujeitada aos Trinta tiranos. Ou como também pela ilusão, no caso o povo de Siracusa que na iminência da guerra, refletindo apenas no perigo presente, levou ao poder o tirano Dionísio Primeiro. Com

⁷ Refiro-me aqui aos parágrafos iniciais que abrem o *Discurso*.

o fim da guerra esse se tornará rei e tirano, como se tivesse vencido não os seus inimigos em guerra, mas o povo que lhe colocaram no poder. Ainda sobre o costume, mesmo que no início demonstra-se resistência, servindo obrigados e pela força, no entanto, os que vêm depois servem sem maior resistência do que os seus antecessores. O que era feito por imposição agora se faz de bom grado. O costume, pelo seu grande poder sobre nós, diz La Boétie: “Ensina-nos a servir”. Se por um lado a natureza fez o homem para ser franco, ou seja, ser livre. De um outro, naturalmente o homem conserva a feição que pela a educação lhe foi dada. Em natureza, muitas coisas são facilmente concebidas e por meio da educação e o costume cria-se um mundo de significações: da ciência a cultura. No entanto, observa La Boétie, só o homem é ingênuo a esse processo. Ele desconhece, seja pelo esquecimento, que os costumes, a memória, e a educação foram produzidas por sua necessidade e por meio delas seu mundo de signos foi designado. Dessa forma, não há razão de cristalizá-las.

Spinoza e a questão da servidão humana.

O homem no sistema de Spinoza é um modo finito da substância absolutamente infinita que é Deus. Expressão finita dos atributos infinitos em seu gênero, atributo pensamento e atributo extensão. Nesse sentido, o homem é constituído pelo modo corpo e pelo modo mente que expressam de maneira certa e determina a essência do ente absolutamente infinito que é Deus, ou seja, a natureza. Este é o estatuto do homem em sua dupla abordagem: mente e corpo. Não que seja uma clivagem substancial como ora pretendia-se o cartesianismo. Mente e corpo são duas expressões da mesma substância que expressam de maneira finita e conforme o seu atributo a essência de Deus sem que uma não recubra a outra de maneira absoluta. Em outras palavras, a mente não determina o corpo e nem o corpo determina a mente, pois mesmo sendo concebidos por natureza iguais eles mantêm suas diferenças enquanto expressão de um atributo

que lhes restitui. Além dessa dupla abordagem psicofísica, o homem também é *conatus*. Por *conatus* entende-se o princípio de afirmação de cada ser. Spinoza não o torna exclusivo ao homem, mas a toda coisa singular. Em suma, no sistema de Spinoza o homem existe segundo esse princípio de afirmação, no entanto, em seu estado primário, como ignorante das causas, o homem não é cômico das causas que determinam a apeterer isto ou aquilo. Esse estado de ignorância das causas juntamente com o desejo de buscar sempre aquilo que lhe é útil será responsável por constituir um dos problemas fundamentais do spinozismo, a qual seja, a do finalismo. Onde na EI Spinoza irá dedicar um apêndice para tal questão.

A superstição

O referido Apêndice aparece seguido da proposição 36 como conclusão da parte I da *Ética*, tendo como papel demonstrar a causa do preconceito fundamental - o finalismo. Esse preconceito, por sua vez, é responsável por criar profundas raízes na mente humana e desencadear em um dos preconceitos mais complexos, qual seja, o da superstição. Estabelecendo sua origem (a do finalismo) e como os homens estão naturalmente predispostos a abraçá-lo, Spinoza pretende mostrar sua falsidade, como a partir dele se origina os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordenação e confusão, beleza e feiura, e outros do mesmo gênero. E como, sobretudo, esse preconceito irá formar de todos o mais complexo dito por Spinoza como o antigo sistema de servidão, qual seja, a superstição. Para deduzir tal preconceito, Spinoza partirá da *condição humana*⁸. Qual seja, aquela que os homens estão habitualmente dispostos, ignorantes das causas e de si mesmos. Para definir essa condição Spinoza parte da seguinte afirmação:

⁸ Esse estado é compreendido como o mais habitual. Onde a ordem comum da natureza é predominante, nesse sentido ele se assemelha com o estado de servidão, onde as ações são determinadas conforme os caprichos da fortuna que arrasta o homem para direções contrárias.

[...] que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. (Apen).

Num primeiro momento, Spinoza apresenta o finalismo no mundo, ou seja, já exteriorizado nas coisas, mais precisamente em Deus, no entanto, ainda não nos fala da causa desse finalismo, o porquê os homens pressupõem em geral que todas as coisas agem conforme um fim previsto e até mesmo Deus. Só no segundo momento da explicação Spinoza diz o porquê desse finalismo. Para definir o finalismo, Spinoza parte da seguinte afirmação: “[...] que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso consciente.” (Apên). Como podemos ver há duas características sedimentando essa condição as quais vale muito a pena averiguarmos seus desdobramentos. A primeira, a de que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas (a ignorância nativa) não há muito problema em seu entendimento. A segunda: do apetite de buscar o que é útil e sendo consciente disso, requer uma maior atenção. Para explicar essa característica, agora nos deteremos um pouco sobre o conceito de *conatus* na medida em que sua exposição possa nos explicar o porquê os homens têm apetite de buscar o que lhes é útil. O conceito de *conatus* é exposto da proposição 6 a 9 da EIII, onde se designa que cada coisa singular se esforça tanto quanto pode em perseverar em seu ser. No entanto, como todas as coisas singulares expressam Deus de uma maneira definida e determinada, nessa medida são também expressão da potência infinita de Deus. Com isso, temos a primeira consequência: não sendo da coisa singular o seu *conatus* tão pouco pode ser destruída por si mesma (Dem. p. 6 EIII). Esse *conatus* trata-se da essência atual de cada ser. Seguindo a sequência das proposições dedicada ao conceito de *conatus* encontramos no escólio da proposição 9 a definição de desejo (*cupiditas*). O desejo é a consciência

que temos do apetite. Ele é a própria essência do homem enquanto é determinado a fazer algo por uma afecção (Definição 1 dos afetos EIII). Spinoza define desejo como causa final.

Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa. É por isso que a habitação, enquanto considerada como uma causa final, nada mais é do que este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, mas que é considerada como primeira, porque, em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites. (Pref. EIV).

Com isso, chegamos a um ponto importante sobre a questão do desejo. Como queremos demonstrar, não existe na natureza uma causa final, ela é na verdade o asilo da ignorância. Um mecanismo que usamos para suprir nossa ignorância perante a ordem causal que rege o mundo, pois quando acontece algo que foge do nosso conhecimento recorreremos à causa final para explicar o que até então não se tinha explicação. Nesse sentido, como vimos na referida citação, o desejo é uma causa eficiente e não final, porque os homens ignoram as causas de seus apetites. No entanto, como podemos determinar o desejo enquanto causa eficiente? Não julgamos uma coisa boa porque a apeteçemos, mas apeteçemos porque ela é uma coisa boa (esc. P. 9 EIII). O julgamento de alguma coisa não determina o desejo, ela é antes determinada pelo desejo. Assim, qual a razão de invertermos no processo e ignorarmos o desejo enquanto causalidade eficiente. E tornar o desejado em si externamente e anterior ao ato de desejar. Esquecendo a singularidade de cada desejo, onde cada qual inventa, conforme o seu desejo, seu objeto.

A ignorância nativa juntamente com a busca daquilo que apeteçemos nos permite formular o quadro: apeteçemos, entretanto, desconsideramos as causas que determinam o nosso apetecer. Temos a

consciência da tendência para realizar uma ação e daquilo a qual tendemos, mas não sabemos a causa que nos faz tender (HOMERO, 2011, p. 123). Essa região do não sabido marcada pela ignorância e desejo delimita a condição fundamental do homem, a do inconsciente, que será o ponto preciso que erguerá a superstição. É a partir desse princípio que Spinoza a define o livre arbítrio no Apêndice: “[...] por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram”. (Apên. EI). Nesse contexto, superstição e servidão se assemelham por resguardarem características comuns. A superstição é marcada, sobretudo, pelo inconsciente das causas e a criação de modelos imperativos que desconsideram a ação adequada dos indivíduos. Que nos termos spinozanos é quando os indivíduos são a causa de suas próprias ações, ou seja, são autônomos e não heterônomo. A servidão é definida pelo negativo, a impotência. Essa impotência faz com que os homens fiquem sob o julgo do poder da fortuna. Não é à toa que no prefácio da EIV onde Spinoza define a servidão humana temos a retoma da questão do finalismo agora não mais de Deus, mas enquanto desejo singular dos homens em realizar tal ação. Como podemos ver, a superstição é dada conforme o preconceito fundador finalista. A superstição será responsável por criar todo um mundo de signos e imperativos como a voz de Deus e seus mandamentos gerando, assim, um sistema de servidão sob o mundo de imperativos externos aos indivíduos.

Conclusão

No que diz respeito a La Boétie e Spinoza há um ponto bastante significativo na formulação do problema da servidão em ambos os autores. E há sobretudo, na leitura dos pensadores, tanto uma paixão pela liberdade com também a compreensão do problema da servidão como fulcral, entendida não de forma isolada, mas como sistêmica que permeia toda as

relações éticas e políticas. O conceito de servidão para os dois autores, apesar de terem pontos em comum, no entanto, pode-se apontar uma divergência fundamental quanto ao seu fundamento. Enquanto La Boétie parte de um princípio originário de perda da natureza (a da liberdade). Ou seja, os homens nasceram livres e por um mal encontro perderam a noção de liberdade originária e passaram a viver na servidão. Por outro lado, Spinoza parte do princípio positivo do *conatus* enquanto princípio afirmativo de todo ser, de modo que toda sujeição é um confronto de *conatus* sob uma relação infinita na natureza que sempre encontrará uma potência maior. De modo que a servidão será sempre algo externo, mais precisamente uma impotência. Ou seja, não por si, mas por causas externas que o levaram a graus de servidão. Como podemos perceber tanto La Boétie quanto Spinoza tomam a questão da servidão humana como a sujeição ao poder alheio ao indivíduo, mesmo que La Boétie trabalha especificamente da servidão voluntária.

Referências

- SANTIAGO, Homero. **O problema da superstição no espinosismo**. In: Ética e Subjetividade. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilingue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.
- _____. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Kant:
antinomia da razão sobre a liberdade

*Fagner Menezes Castro*¹

Introdução

Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica da Razão Pura* (1781), busca solucionar, entre outras coisas, o problema da liberdade. Nesse caminho, depara-se com o incondicionado e o condicionado, sendo o condicionado o que é regido e preso às leis da natureza e o incondicionado aquilo que não é submetido a nenhuma legislação natural. Este trabalho possui o objetivo de analisar o condicionado e o incondicionado nas antinomias da razão, parte onde são expostas as teses, provas e antíteses sobre a possibilidade de se pensar criticamente a liberdade.

Iniciamos pela terceira antinomia da razão, composta de tese (B472), antítese (B473) e observações sobre ambas. Nelas observamos os argumentos de Kant para se pensar a liberdade de modo crítico, pois, com a reviravolta crítica de Kant, a ontologia perde o status de uma ciência segura possível, o que torna a sua via de investigação débil e impulsiona outro caminho de investigação acerca dos problemas metafísicos clássicos onde a liberdade enquadra-se.

¹ Mestrando em Filosofia – UFC; E-mail: fmcastro_@hotmail.com

Terceira antinomia da razão: Tese, Prova e Antítese.

Na **tese (B472)**, a afirmação de Kant é pela possibilidade da liberdade enquanto meio de derivar uma causalidade dos fenômenos na experiência, pois, sem a liberdade, não compreenderíamos como alguns seres poderiam iniciar de modo independente um encadeamento mecânico, sem estarem sob o julgo absoluto das forças mecânicas da natureza.

Na **prova (B474)**, vamos considerar a mecânica da natureza como absoluta (sem possibilidade de intervenção) e ilimitada. Logo, tudo que acontece pressupõe uma causa infalível, subalterna e passiva (não entra em movimento por si). Essa é a premissa básica de um encadeamento mecânico.

Com essa premissa, não faz sentido falar de uma não-causa como meio de possibilidade de relação dos fenômenos. Também não podemos falar em uma causa eterna e/ou imutável, porque os fenômenos são dados como coisas que aparecem em nossa sensibilidade como elementos frutos de um acontecimento, pois estão vinculados a nossa percepção na medida em que nos aparecem na intuição do tempo. Mas tal afirmação, que tudo tem uma causa, não deve ser considerada de forma absoluta e ilimitada quanto ao seu *conteúdo*, porque uma causa não deve ter necessariamente o mesmo conteúdo sempre para gerar o mesmo efeito.

A partir disso, é possível pensar em uma primeira causa de um novo encadeamento mecânico que seja independente ou espontâneo.

Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há, portanto, integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, **a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada a priori** (KANT, 2010, B414) (grifo nosso).

Desse modo, a própria causalidade da natureza é dependente e, com isso, inexistente por si, porque colocá-la em movimento requer uma causa suficiente *a priori*.

Por esse viés, não é plausível pensar em uma causalidade que seja absoluta e restrita exclusivamente às leis da natureza, porque não é defensável que os objetos que só recebem influência de comandos externos possam espontaneamente iniciar algum movimento em si, mas podem ser instrumentos de algum movimento que se realiza pelo seu exterior ou por um ser que possua a capacidade de ser independente das condições da causalidade empírica.

Assim, devemos refletir e pressupor a possibilidade de uma espontaneidade absoluta das condições da lei empírica, embora essa independência aconteça dentro de uma causalidade mecânica. Por isso, não podemos defender nem mesmo a mínima possibilidade de uma causalidade absoluta, que é fechada em si mesma ou impenetrável.

Na Antítese - Prova (473-475), a busca pela origem de uma causalidade comum não nos faz chegar a nada que nos aponte a liberdade – na verdade, só nos faz perceber o que já foi aludido sobre o encadeamento –, pois chegamos a uma unidade da experiência universal e conforme a Lei, segundo Kant.

Porém, estamos em busca de algo que não está submisso às leis da natureza, mas, pelo contrário, é pressuposto na ausência de tais leis naturais. Por isso, podemos apenas pressupor como possibilidade. Nem ao menos podemos desenvolver um método de busca, comprovação e demonstração desta liberdade, pois não podemos utilizar nada de empírico como base. “A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da coação, mas é também uma libertação do fio condutor de todas as regras.” (KANT, 2010, B455).

Mesmo utilizando a razão especulativa, esta buscaria seu caminho mais comum, que é o relacionamento de causas até uma suposta origem, em que não teríamos nada de concreto sobre a liberdade. Se seguissemos assim, não teríamos nem um dado sequer para uma análise crítica, e nossa liberdade estaria segura em uma fina e simplória especulação do intelecto, que, como já dissemos, não poderá encontrar nada de diferente em relação às situações condicionadas, ou seja, sendo a liberdade uma ausência das

regras que conhecemos na mecânica, não é possível encontrá-la por algum tipo de regra. Mas, se aceitássemos uma busca por essa via de encadeamento dos fenômenos, poderíamos encontrar, no máximo, outra coisa, mas nunca a liberdade, pois a causalidade nada nos pode afirmar sobre aquilo que não está conforme a sua regência. Por isso, afirmar algum tipo de demonstração da liberdade é, em verdade, um tiro no escuro que não saberíamos onde acertaria e muito menos o que iria acertar.

Observação sobre a tese (B476)

O conceito de liberdade é algo ainda incerto de validar apoditicamente, pois ainda está vinculado muito a uma experiência da nossa psicologia e não temos acesso suficiente para alcançar maior segurança, embora isso não desmereça o valor do que foi encontrado.

As dificuldades encontradas anteriormente, por outros filósofos, estão relacionadas à razão especulativa, pois a liberdade é estritamente transcendental e o grande desafio é aceitar uma causalidade incondicionada, embora consideremos provada a liberdade transcendental, pois, sem esta, fica incompreensível a origem do mundo, enquanto todos os estados se podem considerar uma sucessão de acordo com simples leis da natureza de modo absoluto e sem qualquer tipo de possibilidade *a priori*.

O avanço defendido aqui não é quanto a uma causa original e absoluta em relação ao tempo, mas em relação a uma causalidade. Assim, ficam entendidas e comprovadas a capacidade e a possibilidade de dar início a uma causalidade existente, no entanto composta por uma nova série. Dito isso, fica esclarecido que essa nova série não pode ser considerada como uma simples ação natural, pois ela chega a uma definitiva conclusão. A nova série inicia de modo absoluto, embora esteja em respeito com a sucessão dos fenômenos.

Observação sobre a antítese (B477)

No conflito entre o poder absoluto da natureza no mundo e a afirmação da Liberdade, questionamos algumas dessas afirmações. Uma busca matemática ou dinâmica² pela primeira causa pode parecer algo confuso e sem muita certeza sobre as coisas, pois não há dúvida da existência de substância no mundo, mas sobre o seu início. Por conseguinte, sempre houve mudanças, alteração de estados, entretanto o que não parece seguro é realizar uma investigação em busca de um começo primeiro, seja ele matemático ou dinâmico.

O que torna a questão confusa, também, é a inaceitável afirmação de uma derivação infinita sem destacar um termo primeiro que sirva de referência para todos os outros subsequentes. Porém, se se achar necessário recusar essa implicação, muitas outras coisas que constituem a natureza serão desconsideradas por consequência, o que acarretará uma perda de forças fundamentais sintéticas que impossibilitará, de modo automático, a identificação da possibilidade de uma mudança qualquer. Sendo a mudança negada na experiência, é impossível compreender *a priori* uma sucessão entre o Ser e o não-Ser.

Afirmar uma liberdade transcendental significa termos uma faculdade que pode iniciar mudanças no mundo, no entanto isso não facilita uma aceitação inquestionável, pois é uma faculdade que não pode estar no mundo, mas fora dele. Uma tentativa tradicional de colocar essa faculdade como anexa às substâncias mais complicaria seu significado e entendimento do que esclareceria, pois perderíamos as determinações que ocorrem por leis universais, que são os encadeamentos dos fenômenos que chamamos de natureza e, por conseguinte, perderíamos a verdade empírica que nos possibilita distinguir a experiência do sonho.

Portanto, caímos em um pensamento que não pode ser executado se fizermos uma relação com substâncias ontológicas. A liberdade não pode

²“Designo esta ligação por ligação dinâmica, pela razão de não ser arbitrária, pois diz respeito à ligação da existência de elementos diversos I (pode-se dividir, por sua vez, em ligação física dos fenômenos entre si e em ligação metafísica, na faculdade de conhecer a priori. (Esta nota aparece apenas em B.)” (KANT, nota, B202)

estar desvinculada de leis, pois isso destruiria o que entendemos por natureza. Não existiria, pois, estabilidade e uniformidade na dinâmica dos fenômenos, haveria apenas caos e incompreensão.

Causalidade da Natureza X Causalidade Incondicionada (B561)

É possível, em Kant, falar de dois tipos de causalidade: a primeira é encontrada nas experiências do mundo sensível e, portanto, ligada à natureza; a segunda é uma causa incondicionada, portanto, conectada à liberdade. A causalidade da experiência ou dos fenômenos está condicionada à intuição do tempo.

Se afirmarmos que tudo que acontece é determinado simplesmente pela natureza, todo o nosso *pensar e agir* estaria, também, condicionado à lei da natureza e, conseqüentemente, não seria razoável a possibilidade de pensar uma liberdade para seres racionais, porque tudo estaria determinado por leis rígidas e necessárias. Assim, se não for possível defender uma liberdade transcendental, conseqüentemente é indefensável uma liberdade prática para os seres racionais. A liberdade prática pressupõe a possibilidade de manipulação dos fenômenos regidos pelo Dever e a condição necessária é iniciar completamente por si mesma, ou seja, despreendida de qualquer influência do mundo empírico. Tal liberdade tornar-se-ia causa que influenciaria os fenômenos condicionados ao tempo e à legislação empírica.

Assim, na medida em que falamos de uma causalidade intelectual, não podemos determiná-la como condicionada ao empírico, logo não podemos conhecê-la de modo imediato, pois sua origem não se faz efetivada no mundo sensível. Mesmo assim, devemos conceber que há um objeto transcendental que seja o fundamento de uma ação possível dos fenômenos, mesmo que não possamos conhecer sua essência.

O sujeito, trazendo consigo seu carácter inteligível, é, por consequência, livre do influxo da sensibilidade e do condicionamento dos fenômenos, pois pressupõe-se que sua condição ativa não sofra nenhuma mudança e

nem influência do tempo, ou seja, sucessividade e simultaneidade. Nesse sentido, não é possível afirmar que haja algum tipo de vínculo ou condicionamento das causas sensíveis da natureza ou que a natureza influencia este modo de operacionalizar, pois o intelectível é independente de qualquer intuição sensível e qualquer causalidade fenomênica.

O carácter inteligível pode ser encarregado de gerar efeitos no mundo dos fenômenos, pois opera de modo voluntário. Os efeitos do mundo fenomênico operam de modo involuntário, pois são determinados por condições que os antecedem no tempo e no espaço, logo só podem ser concebidos dentro de uma série de causas naturais. Desse modo, não seria absurdo pensar que poderíamos obter, em um exemplo pragmático de atuação emergente, a atuação da liberdade como condição intelectiva e a natureza como causa sensível vinculada ao mesmo ato sem nenhum conflito.

Não seria absurdo pressupor, nesse ponto, que na natureza existam causas inteligíveis que fundamentam ações possíveis, não baseadas nas condições empíricas. As ações possíveis estão de acordo com todas as leis básicas dos fenômenos, preestabelecidas no entendimento puro. Por esse motivo, não acarreta nem um tipo de contradição pensar e estabelecer relações entre o inteligível e o natural. Assim, podemos afirmar que na natureza está posta como possível a realidade do *Phaenomenon*, que é o sujeito causador da ação baseado no aspecto inteligível que lhe convém. Nessa perspectiva, a faculdade inteligível da ação está colocada na natureza como um componente que pode ser pensando e adequado à vontade dos seres racionais sem contradição com a natureza. Se assim for, esta é uma condição necessária para que possamos elevar a reflexão do objeto empírico para o transcendental dentro de um sujeito, ademais elevaria o pensamento a uma natureza inteligível e a uma natureza empírica.

Dentro de uma distinção entre natural e inteligível, podemos distinguir o homem tanto como objeto e consequentemente como fenômeno, estando submetido às condições da natureza ou às leis empíricas, quanto

como um ser inteligível passível de liberdade. Quando levamos em consideração outras faculdades, que são reveladas pela consciência interna, e por isso não estão submetidas às condições sensíveis, podemos classificá-lo como um objeto sensível e um objeto inteligível, ou sujeito sensível, ou sujeito intelectível, pois a causa da sua ação não pode ser vinculada simplesmente à afecção sensível. Essas faculdades inteligíveis são classificadas de entendimento e razão. A razão “[...] examina os seus objetos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).” (KANT, 2001, B575)

Considerações finais

Na busca de identificar o modo operante da natureza, Kant afirma a impossibilidade de conceber a liberdade de forma crítica, sem considerar um *a priori*. Este será responsável pela mínima possibilidade de haver algo que comece por si mesmo. Sendo o *a priori* excluído, toda a garantia de fundamentar a liberdade pelo pensamento crítico é desfeita, pois se torna apenas um movimento encadeado da natureza.

Assim a liberdade é garantida por esse *a priori* que os humanos possuem de iniciar uma causa por si mesmo sem influência externa. Tal possibilidade encontra-se por detrás de todo o agir humano.

Referências

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5.ed Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Valerio Rohden e Udo Baldur Moos-burger. 3 ed. (1987). São Paulo: Abril Cultural, 1999. Coleção os Pensadores.

DENIS, Thouard. **Kant**. tradução: Tessa Moura Lacerda.- São Paulo: Estação Liberdade, 2004

PASCAL, Georges. ***O pensamento de Kant***. 6.ed Petrópolis, Editorial Vozes, 1999.

SOUSA, Noé Martins de. **A moral como fio condutor da articulação do sistema kantiano**. Fortaleza: EdUECE, 2012

LEITE, Flamarion Tavares; **10 lições sobre Kant**. 6.ed.- Rio de Janeiro: Pétropolis, Editorial Vozes, 2012

Allison, E. Henry. **El idealismo trascendental de Kant**: una interpretación y defensa; traducción de Dulce María Granja Castro – Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.

BEADE, Ileana Paola. Acerca del carácter cosmológico-práctico de la “Tercera antinomia de la razón pura” **Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**: Madri, Vol. 27, p. 189-216, 2010.

BENEVIDES, Pablo Severiano. A dissolução das ilusões transcendentais na “Crítica da Razão Pura”, *In*: AMORA, Kleber; BRILHANTE Átila; COSTESKI, Evanildo (organizadores) **Extratos Filosóficos**: 10 anos do curso de Pós graduação em filosofia da UFC; Edições UFC Fortaleza, 2009 .

A crítica de Hegel ao empirismo científico e ao fundamento natural dos direitos humanos*

*Jean Michel de Lima Silva*¹

Cumpre-nos observar preliminarmente, que Hegel já na introdução² de sua exposição do texto “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*”, aponta para a problemática do afastamento das ciências modernas do saber filosófico³. De modo que, a própria ciência do direito natural, assim como, a física e a mecânica, “foram mantidas totalmente independentes da Ideia; as ciências mencionadas como exemplos têm sido, finalmente, forçadas a confessar seu distanciamento da filosofia.” (HEGEL, 2007, p. 35). Com isso, a ciência do direito natural tem agora como sua “pedra de toque”, como seu princípio de verdade e fundamento, o que se costuma chamar de experiência (*Erfahrung*), de noções empíricas etc.

Descobre-se assim, a maneira imediata de tratar o direito natural, a saber, o momento constitutivo do “empirismo científico”, ou simplesmente

* O texto aqui exposto faz parte de uma pesquisa mais abrangente, a saber, enquanto tese de doutorado sobre direitos fundamentais e direitos humanos em Hegel.

¹ Universidade Federal do Ceará; michelzin_18@hotmail.com

² Esta divisão não se encontra no texto original de Hegel em alemão, mas foi obtida da versão francesa de Bernard Bourgeois. E foi adotada entendendo-se que ela melhor esclarece o conteúdo filosófico tratado, já que o texto de juventude não traz uma exposição através de parágrafos sequenciais e notas explicativas. Nesse sentido, será utilizado os subtítulos de Bourgeois, a seguir: Introdução, O empirismo científico e o direito natural, O formalismo científico e o direito natural, A ciência especulativa e o direito natural, A ciência especulativa e as ciências positivas do direito. Conferir em: (HEGEL, 1990).

³ Hegel já no escrito de juventude de 1802/1803, não consente verdadeiramente a exclusão da ciência do direito natural do saber filosófico. Sendo assim, a justificativa que apresenta a ciência do direito natural como algo fora da ciência filosófica e se fixa em demonstrar seu caráter propriamente empírico, não teria sua razão de ser. Hegel compreende que, “há muito tempo, em verdade, que a ciência do direito natural, da mesma maneira que outras ciências, tais como a mecânica e a física, foi reconhecida como uma ciência essencialmente filosófica, e, uma vez que a filosofia deve necessariamente ter partes, como uma parte essencial desta.” (HEGEL, 2007, p.35).

como Hegel costuma chamar, a “maneira empírica”. Esta que tem como procedimento⁴ fixar-se em uma determinação sensível, e a partir desta determinidade particular constituir uma forma de universalidade fundante e essencial para as outras determinidades. Estas que aparecem para aquela em uma relação exterior de dominação (*Herrschaft*). De modo que, ao determinar um princípio empírico isolado como a necessidade e fim da totalidade da relação, acaba-se estabelecendo também a contingência como o mais essencial, isto é, que toda a determinidade empírica reivindique para si o aspecto da necessidade. Com o intuito de esclarecer este proceder do empirismo científico, Hegel faz referência a alguns exemplos⁵ ilustrativos a seguir:

Assim, por exemplo, para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é determinada e manchada; ou [ainda], da pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do criminoso quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação – tendo precedido o crime – que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo. (HEGEL, 2007, p. 41-42).

Cumpre-nos destacar que, ao colocar a relação matrimonial, esta que aparece como primeiro momento constitutivo da família⁶, na simples determinidade particular da procriação dos filhos, por exemplo, e querer reduzir

⁴ No que diz respeito ao procedimento empírico, temos os comentários esclarecedores de Marcos Lutz Müller a seguir: “O seu procedimento consiste em escolher e separar uma determinidade contida no todo concreto da intuição, que é, assim, dissolvido por essa singularização isoladora, em erguer essa determinidade separada à forma da universalidade e, assim transformada num universal formal, convertê-la em princípio de subsunção e explicação de todas as outras determinidades, criando uma oposição entre estas e aquela.” (MÜLLER, 2003, p. 42).

⁵ No terceiro capítulo: O fundamento, contido na primeira seção da *Ciência da lógica*: 2. a doutrina da essência, Hegel traz outro exemplo, desta vez, de um funcionário e a problemática do fundamento legítimo de seu cargo. Será suas habilidades individuais; ou, seu parentesco natural e os seus conhecidos; ou ainda, no fato de ter a possibilidade de mostrar-se em algumas circunstâncias específicas. Cada uma dessas determinidades pode ser posta como o fundamento do cargo. Mas aquela que for posta como fundamento, de maneira contingente e unilateral, não compreenderá a verdadeira totalidade pela qual o funcionário tem esse ou aquele cargo. Para um maior detalhamento ver: (HEGEL, 2017, p. 117).

⁶ No que diz respeito aos momentos constitutivos da família temos os comentários de Hegel na FD, § 160: “A família se realiza nestes três aspectos: a) na figura de seu conceito imediato, enquanto casamento; b) no ser-afé exterior, a propriedade e o bem da família, e do cuidado desses; c) na educação dos filhos e na dissolução da família.” (HEGEL, 2010, p.174, § 160).

a complexidade das relações a um único aspecto empírico, como no caso, a preservação da espécie, é demonstrar apenas a unilateralidade da maneira empírica. De modo que, não se alcança daí uma relação necessária que possa fundar a totalidade do casamento. Já que para expor sua contingência basta que não haja procriação⁷, isto é, se um dos cônjuges porventura apresentar-se impossibilitado de procriação, seja por qual motivo for; seja pelo arbítrio subjetivo, ou por uma determinação natural de ser estéril, ou ainda pelo simples cessar da procriação ao longo dos anos etc., esta necessidade fundante natural do matrimônio é colocada em xeque. Além disso, o aspecto da comunidade dos bens isoladamente enquanto fundamento necessário, também não constituiria a totalidade da relação orgânica exposta no casamento, já que ao se fundar em uma única determinação como o patrimônio, deixa-se de lado as outras relações, a saber, a variação de perdas e ganhos na sociedade civil, a contingência do querer egoísta de seus membros etc. Da mesma forma, a maneira empírica ao tratar a monogamia das relações afetivas no casamento, expõe sua necessidade alicerçada na simples quantidade de homens e mulheres existentes (HEGEL, 2010, p.180, §168). Este fundamento logo manifesta sua contingência pela variação quantitativa, possibilitando assim, conforme o número exterior a formação tanto da monogamia, como da poligamia etc. Desprezando assim, as outras determinidades constitutivas, tais como: a relação de reconhecimento recíproco entre os indivíduos, o amor ético, a moralidade coletiva, a unidade espiritual etc. De semelhante modo, a maneira empírica também ao tratar o conceito de pena atribui seu fundamento ao aspecto da correção moral do criminoso. Explicitando assim, justamente seu não fundamento. Na medida em que, para sua contestação bastaria que a pena não alcançasse seu fim, a saber, que o indivíduo depois de cumprida sua pena voltasse a cometer outros crimes. Por outro modo, coloca-se igualmente a essência da relação constitutiva da pena alicerçada na

⁷ Inadequado seria esquecer, que já em sua obra *A metafísica dos costumes*, Immanuel Kant problematiza a simples relação fundante do casamento na procriação. Considere-se, agora, o § 24 *Do direito de sociedade doméstica - Título I - Direito matrimonial*: "É possível que a finalidade da geração e educação dos filhos seja uma finalidade da natureza, para o que esta implantou as inclinações de um sexo pelo outro. Entretanto, não é requisito aos seres humanos que casam fazer disso sua finalidade de modo a compatibilizar sua união com direitos, pois, de outra maneira, o casamento seria dissolvido com o cessar da procriação." (KANT, 2008, p.122, § 24).

correção do prejuízo provocado. Mas novamente aqui surge sua contingência, tomemos por exemplo, um caso de latrocínio. Por um lado, a propriedade que foi lesada por outrem pode facilmente ser restituída, contudo, por outro lado, como restituir a vida em meio a um latrocínio? Mesmo aqui, na correção do prejuízo provocado, a penalidade pode ser compreendida na forma da unilateralidade, como por exemplo, no ato de um indivíduo movido pelo sentimento de vingança querer simplesmente retribuir a ofensa recebida, deixando de abordar as outras determinações que se relacionam com a punição advinda do direito, tais como: a justiça universal, restituição da convivência ética entre os conflitantes entre outras. Por fim, “são igualmente mecanicistas aquelas teorias do direito penal que consideram como fim do castigo a neutralização, a intimidação ou outras semelhantes razões exteriores.” (HEGEL, 1995a, p.240, §121 Adendo). Deixando-se de lado, o elemento espiritual e livre que há na penalidade enquanto reconhece o criminoso como um ser de direitos, e garante assim, a efetividade da dignidade da pessoa humana, um julgamento justo etc.

Na tentativa de se alcançar um fundamento legítimo para o direito, já que a simples escolha de uma determinidade empírica como a essência necessária da relação mostrou-se unilateral e contingente, exige-se agora uma unidade que reúna em si a totalidade do múltiplo presente na empiria. Nesse sentido, Hegel expõe a necessidade desta unidade absoluta:

Mas, enquanto esta ciência empírica encontra na multiplicidade variada de tais princípios, leis, fins, deveres, direitos, dos quais nenhum é absoluto, a imagem e a necessidade da unidade absoluta de todas as determinidades sem conexão, e de uma necessidade originária simples, devem, ao mesmo tempo, necessariamente apresentar-se a ela, e nós consideramos como ela vai satisfazer a esta exigência saída da razão, ou como a Ideia racional absoluta vai ser exposta em seus momentos sob a dominação da oposição – insuperável para este saber empírico – do múltiplo e do um [...]. (HEGEL, 2007, p.43).

A necessidade desta unidade absoluta se mostrará, já nos desdobramentos do empirismo científico, através da suposta imagem da

completude de um Estado de natureza. “Esse estado natural é, em seu conceito, exatamente como o encontramos empiricamente na existência.” (HEGEL, 2008, p. 41). De modo que, a condição humana natural se dá na forma da nudez (HEGEL, 2007, p. 46), da inocência (HEGEL, 2010, p.191, §187), das exigências simples e imediatas das satisfações das carências (HEGEL, 2010, p.196, § 194), e principalmente, pelo seu distanciamento do Espírito e da cultura em geral.

Vale salientar que este mesmo Estado natural, aparece também nos primeiros documentos⁸ sobre os direitos humanos como seu princípio primeiro e fundamento. Contudo, abordo aqui três possíveis objeções⁹ hegelianas a respeito da concepção que atribui como fundamento dos direitos humanos um Estado natural, a saber, primeiramente, uma objeção histórica contra o método hipotético¹⁰ e seu caráter de possibilidade e contingência, em seguida, apresento a objeção da compreensão do fundamento na unidade absoluta como unilateralidade do direito natural, isto é, enquanto afastamento das instituições¹¹ éticas: da Sociedade civil, do Estado etc. E por fim, demonstro a objeção do Estado de natureza exposto como um

8 Conferir, por exemplo, a Declaração de direitos do homem e do cidadão - 1789, entre outros documentos, em *Direitos humanos* (MONDAINI, 2008).

⁹Convém ressaltar os comentários de Norberto Bobbio sobre o caráter tanto de refutação como de realização do jusnaturalismo moderno realizada por Hegel. Nesse sentido, “a filosofia jurídica de Hegel é, com relação à tradição do direito natural, ao mesmo tempo *dissolução* e *realização*. Falando de ‘dissolução’, quero dizer que as categorias fundamentais elaboradas pelos jusnaturalistas para construir uma teoria geral do direito e do Estado são refutadas por Hegel mediante uma crítica frequentemente radical, que tende a mostrar suas inconsistência e inadequação. Falando de ‘realização’, quero dizer que Hegel tende em última instância ao mesmo objetivo final, atingindo-o, ou acreditando atingi-lo, precisamente porque forja instrumentos novos para substituir os velhos, agora tornados imprestáveis.” (BOBBIO, 1989, p. 23).

¹⁰Este método de raciocínios hipotéticos é utilizado por Jean-Jacques Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754/55), na tentativa de se alcançar um suposto Estado de natureza, este que já não existe, quíça jamais tenha existido e que possivelmente em tempo algum existirá (ROUSSEAU, 1978, p.228). Ainda em relação ao método hipotético temos os esclarecimentos seguintes: “Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.” (ROUSSEAU, 1978, p. 236).

¹¹Uma separação e abandono completo das instituições para Hegel seria inconcebível na história, somente poderia ser concebido na forma da imaginação hipotética, uma vez que, até mesmo em Estados de selvageria, encontraríamos este ou aquele aspecto relacionado as instituições sociais. Como nos adverte Hegel a seguir: “Podem-se apontar certamente estados de selvageria, mas os vemos associados às paixões da brutalidade e da violência - e mesmo ligados, ainda que pouco desenvolvidos, às chamadas instituições sociais, limitadas, no tocante à liberdade.” (HEGEL, 2008, p. 41).

Estado de direito, na medida em que, Hegel o aborda mais precisamente no âmbito da injustiça e da violência¹².

De acordo com essa perspectiva, temos de antemão, que a elaboração de uma unidade originária simples enquanto figura de um Estado natural, não alcançaria a realidade histórica. Na medida em que, através do método hipotético se construiria conjecturas abstratas desse Estado natural e de uma suposta imagem da condição humana imediata fundadas tão simplesmente na imaginação. “Tal suposição não alcança certamente a validade de fato histórico, e se porventura se quisesse tomá-la a sério, seria difícil demonstrar a existência de um tal estado, quer nos tempos atuais, quer em qualquer lugar no passado.” (HEGEL, 2008, p.41). Com efeito, tal determinação hipotética se expressaria na forma da ficção, da possibilidade e da abstração. De modo que, o empirismo científico ao tentar fundamentar o direito em uma suposta unidade originária natural, expressaria novamente um fundamento contingente, isto é, “isso que, de uma parte, é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, de outra parte, ao mesmo tempo reconhecido como algo de não-real, de simplesmente imaginado e como coisa-de-pensamento.” (HEGEL, 2007, p.45-46). Vê-se aí, por essa “contradição rude” (HEGEL, 2007, p.46) entre a unidade absoluta e a simples possibilidade contingente, que até mesmo a concepção do Estado de natureza se perde na multiplicidade de determinações, isto é, cada um podendo representar de maneira diferente o Estado de natureza.¹³ Este que pode ser compreendido tanto na forma de um Estado de guerra e conflito de “todos contra todos” constituído pelo princípio da desconfiança e temor¹⁴,

¹²Vale salientar que, Hegel apresenta em inúmeras passagens de seu sistema filosófico o Estado de natureza compreendido como um Estado de violência. Tenha-se por exemplo: a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (Volume III – A filosofia do espírito) no § 502, ou ainda em sua Introdução da *Filosofia da História* no tópico: *A configuração existencial dessa realização* (HEGEL, 2008, p.41). De semelhante modo, temos também exposto na *Propedêutica filosófica* na qual Hegel declara: “O Estado de natureza é o estado da rudeza, da violência e da injustiça. Os homens devem passar de um tal estado para a sociedade estatal, porque só nela tem realidade efectiva a relação jurídica.” (HEGEL, 1989, p.299, § 25).

¹³Conferir o argumento sobre as diferentes interpretações do Estado de natureza em: (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p.14).

¹⁴Já no prefácio de sua obra: *Do cidadão* Thomas Hobbes nos remete para o princípio da desconfiança e temor. Trata-se da necessidade que o homem possui de prevenir-se contra os perigos de sua conservação neste Estado de natureza. Assim, esperando de todos os lados ameaças, violências, barbáries e guerras. Hobbes esclarece as determinações do Estado natural no primeiro capítulo da obra: *Do cidadão* tendo como título a *Liberdade*. Por conseguinte, temos: “Se

como também, ser elaborado enquanto um Estado favorável a paz e tendo como princípio a piedade⁵.

Nesse sentido, na busca pela unidade absoluta e a necessidade originária, o empirismo científico instaura um distanciamento entre a imagem do Estado de natureza e os costumes, a Sociedade civil, o Estado, a história, a cultura em geral e o Espírito livre (HEGEL, 2007, p. 46). Imaginando que com essa divisão e isolamento, chegar-se-ia ao fundamento absolutamente necessário. Contudo, Hegel refuta essa separação feita pelo empirismo científico, expondo a falta hipotética de “todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário, [a respeito] disto que, assim, no caos do estado de natureza ou na abstração do homem, deveria permanecer e do que deveria ser deixado de lado.” (HEGEL, 2007, p.46). De todo modo, não há critério de fundamento algum para o direito. Aqui novamente se explicita a unilateralidade empírica, ao não relacionar entre si todas as determinidades existentes, deixando-as separadas e em oposições absolutas umas com as outras, como por exemplo, entre natureza e Espírito, necessidade e contingência etc. Este fundamento unilateral com sua separação e divisão será refutado por Hegel através da totalidade absoluta da “vida ética orgânica”, isto é, “o momento da unidade absoluta, aquele da unidade, na medida em que ela compreende nela a oposição da

agora, a essa propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões, mas mormente de uma vã estima de si mesmos, somardes o direito de todos a tudo, graças ao qual um por direito invade, outro por direito resiste e, portanto, emergem infinitos zelos e suspeitas de toda a parte; considere-se que tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar, ainda que venha em pequeno número e pouca provisão; não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, era uma mera guerra, e esta não pode ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos.” (HOBBES, 2016, p. 40).

⁵Rousseau discorda da concepção hobbesiana do Estado de natureza como um Estado de guerra, e estabelece em contrapartida o princípio da piedade. Este sentimento natural que proporciona, tanto ao homem como também ao animal, uma aversão ao padecer de qualquer ser vivo. Assim, a piedade pondera o princípio da conservação e do amor próprio. Consequentemente, Rousseau vê o Estado de natureza como o mais “propício a paz” e diverge absolutamente da exposição de Hobbes. Para esta constatação basta a seguinte passagem do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso. Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, consequentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inopertunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias”. (ROUSSEAU, 1978, p. 252).

unidade e da multiplicidade e que ela é totalidade absoluta.” (HEGEL, 2007, p.49-50).

Por fim, além da objeção histórica e unilateral, temos também a objeção da compreensão hipotética do Estado de natureza enquanto efetivação da liberdade e do direito. Visto que, se imaginou um direito natural e uma forma de liberdade imediata absoluta na qual o homem se encontraria. Contudo, se esta suposição fosse mesmo levada a sério, somente apresentaria a condição humana na forma do impulso natural, quer dizer, do instinto natural enquanto algo pronto, acabado e não livre. Eis aqui, as determinações das ações humanas sendo guiadas por sentimentos grosseiros, paixões e pelo “instinto natural irrefreado” (HEGEL, 2008, p.41). Por conseguinte, esta conjectura abordaria apenas um Estado de injustiça e violência, na medida em que expõe o caráter de desigualdade contido na própria natureza no que se refere: as forças corporais, a velocidade, a robustez de cada indivíduo, e estas diferenças são as que prevalecem nas relações entre si. Nesse sentido, a ausência do direito é exposta, ou no mais, se revela o direito do mais forte, a dominação, a subjugação, a violência, a rudeza etc. “Por isso, o direito da natureza é o ser-á da força, e o valer da violência, e um estado-de-natureza é um ser-á da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que é preciso sair dele.” (HEGEL, 1995b, p.289, §502).

Por tudo o que foi exposto até aqui, fica evidente o engano cometido no âmbito da filosofia do direito¹⁶, por aqueles que abordam a concepção do direito natural não em sua determinação mais precisa. Mas, se limitam a conceber o termo como uma determinação natural imediata. Hegel, contudo, vê aí uma ambiguidade na expressão, e estabelece sua concepção enquanto “natureza da Coisa” (HEGEL, 1995b, p.289, §502), quer dizer, como conceito em sua autodeterminação livre. “É absolutamente correto

¹⁶“Na época de Hegel, ‘filosofia do direito’ é um termo bastante recente para designar a disciplina que, desde sempre, fora chamada pelo nome de ‘direito natural’ – e certamente não era só um termo recente, mas, ao mesmo tempo, um indicio de deslocamentos sistemáticos; pois, por volta da virada do século XVIII para o XIX, a grande tradição do direito natural entra numa nova e definitiva crise.” (JAESCHKE, 2004, p. 27-28).

que o homem é livre por natureza, no exato sentido de que ele o seja consoante o seu conceito, isto é, somente conforme sua determinação ou apenas em si.” (HEGEL, 2008, p.40). Assim, Hegel propõe a interpretação do direito natural enquanto direito filosófico (HEGEL, 2010, p.50, §3), ou ainda como ressalta Walter Jaeschke (2004, p.35-36), Hegel buscará uma substituição do termo direito natural por “doutrina filosófica do direito” ou “doutrina do Espírito Objetivo”, esta interpretação encontra-se nas *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (Preleções sobre direito natural e ciência do estado)* de Hegel.

Referências

- BAVARESCO, A.; CHRISTINO, S. B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano (apresentação). In: HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p.07-34.
- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. [S.l.]: Ed. Brasiliense, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 2. a doutrina da essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.
- _____. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1990.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a. 1 v. A Ciência da Lógica.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995b. 3 v. A Filosofia do Espírito.
- _____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 7.

_____. *Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 2.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses *et al.* São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

_____. *Propedêutica filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução e apresentação de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: EDIPRO, 2016.

JAESCHKE, Walter. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

MONDAINI, Marco. *Direitos humanos*. São Paulo: Contexto, 2008.

MÜLLER, Marcos Lutz. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. In: DOTTI, Jorge E. *et al. Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. p.41-66.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

A visão do invisível em Deleuze

Lucas Dilacerda ¹

Vidência

Como ver o invisível? Como tornar visível o invisível? Essas são perguntas que atravessam a filosofia de Gilles Deleuze (1925-1995), que buscou compreender quais são as condições de possibilidade da criação de algo novo². No livro *A imagem-tempo* (1985), no capítulo *Os componentes da imagem*, Deleuze pensa o novo como “algo invisível e, no entanto, algo que só pode ser visto (uma espécie de vidência [...] o invisível que a vista só vê por vidência” (DELEUZE, 2018a, p. 376). A vidência [*voyance*] é a visão de algo novo, é o pensamento, a sensação, a imaginação e o entendimento de algo novo, invisível. No texto *Maior de 68 não ocorreu* (1984), escrito com Félix Guattari (1930-1992), Deleuze conceitua essa visão do invisível como “um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse de súbito o que ela continha de intolerável e visse também a possibilidade de outra coisa” (DELEUZE; GUATTARI, 2016, p. 245-246). Assim, a vidência é a visão do intolerável e a visão de um novo possível.

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: lucasdilacerda3@gmail.com

² [Empirismo Transcendental] Para Deleuze, a criação é pensar algo novo, sentir algo novo, imaginar algo novo, dizer algo novo. Portanto, criar algo novo é pensar o impensável (o não-pensado do pensamento), sentir o insensível (o não-sentido da sensibilidade), imaginar o inimaginável (o não-imaginado da imaginação), dizer o indizível (o não-dito da linguagem). Cf. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz & Terra, 2018b.

Possível

No texto *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)* (1998), o filósofo François Zourabichvili (1965-2006) apresenta dois regimes de possibilidade: 1) o possível *atual*; e 2) o possível *virtual*. O possível *atual* “é o que pode acontecer, efetiva ou logicamente” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335), é o *atual* campo de possíveis, ou seja, “o horizonte de tudo o que pode ser imaginado, concebido, projetado, esperado em uma dada época” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 337). O possível *atual* é o contrário do novo, ele é o já sabido, já conhecido, já pensado, já sentido, já imaginado, já dito, já visto. Portanto, o objeto da vidência não é o possível *atual*, mas sim o possível *virtual*, ou seja, um *novo* campo de possíveis. O possível *virtual* é o novo, o não-sabido, não-conhecido, não-pensado, não-sentido, não-imaginado, não-dito, não-visto. Assim, existem dois regimes de possibilidade: “o possível ou como uma alternativa ou como uma potencialidade” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335). O possível como *alternativa* é o possível *atual*, o *atual* campo de possíveis, a “fila dos possíveis, idealmente estocados” (PELBART, 2009, p. 33). O possível como *potencialidade* é o possível *virtual*, que pode ser objeto da vidência e, assim, atualizar-se em um *novo* campo de possíveis.

Involuntarismo

No texto *O esgotado*³ (1992), Deleuze apresenta duas ações com o possível: 1) a *realização*; e 2) a *criação*. “Quando se realiza um possível, é

³ [Esgotamento] Para Deleuze, o *esgotado* não é alguém *cansado*. “O esgotado é muito mais que o cansado. Não é um simples cansaço [...]” (DELEUZE, 2010, p. 67). Deleuze diferencia o afeto de *esgotamento* do afeto de *cansaço*. O *cansaço* é um afeto biopolítico e de controle, ele “faz parte da dialética do trabalho e da produção: descansa-se para se retomar a atividade. O cansaço advém quando realizamos os possíveis que nos habitavam, escolhendo, obedecendo a certos objetivos mais do que a outros, realizando certos projetos, seguindo preferências claras” (PELBART, 2017, p. 39). O *cansaço* impossibilita momentaneamente a realização do possível. “O cansado apenas esgotou a realização, enquanto o esgotado esgota todo o possível. O cansado não pode mais realizar, mas o esgotado não pode mais possibilitar” (DELEUZE, 2010, p. 67). O *esgotamento* é um afeto que impossibilita todo o possível. “[...] o esgotado pode esgotar o possível, pois renunciou a toda necessidade, preferência, finalidade ou significação. Apenas o esgotado é bastante desinteressado” (DELEUZE, 2010, p. 71). O *cansaço* não esgota o possível, ele apenas esgota momentaneamente a realização do possível para, após o descanso, poder voltar a realizá-lo novamente. “O esgotamento não é um mero cansaço, nem uma renúncia do corpo e da mente, porém, mais radicalmente, é fruto de uma descrença, é operação de desgarramento, consiste num deslocamento – em relação às alternativas que nos rodeiam, às possibilidades que nos são apresentadas, aos possíveis”

em função de certos objetivos, projetos e preferências: calço sapatos para sair e chinelos para ficar em casa" (DELEUZE, 2010, p. 68). *Realizar* um possível é *realizar* uma escolha de um possível *atual* (*alternativa*), "a realização do possível procede sempre por exclusão, pois ela supõe preferências e objetivos" (DELEUZE, 2010, p. 68). *Criar* um possível é *atualizar* um possível *virtual* (*potencialidade*). Portanto, "Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 337). A vidência não *realiza* um possível *atual*, ela *vê* e *atualiza* um possível *virtual* e, com isso, a vidência *cria* um novo possível. Além disso, há também uma diferença das causas da criação: 1) o *voluntarismo*; e 2) o *involuntarismo*. O *voluntarismo* é a ideia de que a causa da criação é *voluntária*, ou seja, que a criação *depende* de uma boa vontade. O *involuntarismo* é a ideia de que a causa da criação é *involuntária*, ou seja, que a criação *independe* da boa vontade. "Deleuze desenvolveu a filosofia menos voluntarista possível: ele reivindicava a 'má vontade' [...] Ele insistia sempre no caráter profundamente involuntário de todo verdadeiro pensamento, de todo devir" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 333). Para Deleuze, a criação é uma ação *involuntária*, não se tem escolha, é forçado a criar por forças que vem de fora. A vidência é uma ação *involuntária*, mas isso não quer dizer que ela não seja *ativa*, "a vidência não é passividade, complacência com o dado, em contraposição a um consciente ativismo, a um voluntarismo da ação" (PELBART, 1995, p. 80). A vidência

(PELBART, 2017, p. 46). Para Deleuze, o *esgotamento* é um afeto de descrença no possível *atual*, entretanto, o *esgotamento* não leva a um *nihilismo* mas sim à *criação* de um novo possível. "Como se o esgotamento do possível (dado de antemão) fosse a condição para alcançar outra modalidade de possível (o ainda não) – em outros termos, não a realização eventual de um possível previamente dado, mas a criação *necessária* de um possível sob um fundo de impossibilidade" (PELBART, 2017, p. 45). Portanto, o *esgotamento* é um afeto de descrença no possível *atual*, para, a partir dessa descrença, criar e crer em novos possíveis. "É esgotando o possível que criamos" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 354). "[...] há no esgotamento o componente de desvinculação, de desligamento, que já encontramos no desastre em Blanchot, e que é condição de possibilidade de uma nova vidência" (PELBART, 2009, p. 35). Sobre o *cansaço* como um afeto biopolítico e de controle, Cf. HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015. [Efetuação] Zourabichvili diferencia a *realização* da *efetuação*. A diferença está no objeto de cada ação. A *realização* tem como objeto o possível *atual* (*alternativa*) e a *efetuação* tem como objeto o possível *virtual* (*potencialidade*). "O possível enquanto novidade, à diferença das alternativas atuais ou dos projetos de futuro, é objeto de efetuação, não de realização" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 346). A *efetuação* é a atualização de um possível *virtual*. "Atualizar o virtual, ou efetuar o possível" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 345). "[...] efetuar um possível ainda não dado, isto é, atualizar um virtual" (PELBART, 2017, p. 45). Por isso, *efetuar* um possível é *atualizar* um virtual, ou seja, é *criar* um novo possível. "A efetuação concerte a um ato de criação, inesperável, desde então, de uma atualização" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 346).

é uma atividade *involuntária* das faculdades e é esse exercício que possibilita a criação de um *novo* possível⁴. “[...] a palavra possível deixou de designar a série de alternativas reais e imaginárias (ou... ou...) [...] Ela concerne, agora, à emergência dinâmica de *novo*” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 337). A condição de possibilidade para a *criação* de algo *novo* é a atividade *involuntária* das faculdades, por isso que “A abertura de um novo campo de possível está ligada a estas novas condições de percepção” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 340).

Acontecimento

A *criação* de algo *novo* é o que Deleuze conceitua de *acontecimento*. “O possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento

⁴ [Sublime] No livro *Proust e os signos* (1964), no capítulo *A imagem do pensamento*, Deleuze afirma que “Voluntário e involuntário não designam faculdades diferentes, mas um exercício diferente das mesmas faculdades. [...] cada vez que uma faculdade toma sua forma involuntária ela descobre e atinge seu próprio limite, eleva-se a um exercício transcendente, compreende a própria necessidade como sua potência insubstituível; [...] todas essas faculdades surgem em sua forma involuntária e transcendente, quando então cada uma descobre aquilo que só ela tem o poder de interpretar, cada uma explica um tipo de signo que especificamente lhe violenta. O exercício involuntário é o limite transcendente ou a vocação de cada faculdade” (DELEUZE, 2003, p. 92). No texto *Re-presentation da cinefilosofia deleuziana: em direção a uma política do cinema?* (2013), o filósofo Eric Alliez (1957-) afirma que “a vidência pode depender de um exercício superior (ou ‘transcendental’) da faculdade de ver [...] É nesse sentido que a vidência substitui a visão” (ALLIEZ, 2013, p. 213). A visão do visível acontece por meio do exercício *voluntário* (empírico) das faculdades, enquanto a visão do *invisível* acontece por meio do exercício *involuntário* (superior e transcendente) das faculdades, ou seja, “[...] dotando o olho de uma função de ‘vidência’ (uma visão interior) que nos lança em uma ‘situação ótica pura’, indo além do uso empírico habitual das faculdades” (ALLIEZ, 2013, p. 213). No livro *A filosofia crítica de Kant* (1963), no capítulo *Relação das faculdades na crítica do juízo*, Deleuze pensa o exercício *involuntário* das faculdades no afeto do sublime (*matemático e dinâmico*), em que as faculdades são forçadas a atingir seu próprio limite. “No Sublime, a imaginação entrega-se a uma atividade de todo em todo diferente [...] Tudo se passa então como se a imaginação fosse confrontada com o seu próprio limite, forçada a atingir o seu máximo, sofrendo uma violência que a leva ao extremo do seu poder” (DELEUZE, 2018c, p. 57). No livro *Crítica e clínica* (1993), no texto *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana*, Deleuze pensa que, no afeto do sublime, as faculdades desfazem os acordos das críticas anteriores (da razão pura e da razão prática). “[...] na *Crítica da razão pura* dominava o entendimento [...] Na *Crítica da razão prática* o fundamental era a razão” (DELEUZE, 1997, p. 43). No livro *A ilha deserta* (1953-1974), no texto *A idéia de gênese na estética de Kant* (1963), Deleuze pensa esse desacordo das faculdades como um acordo discordante entre a *imaginação* e a *razão*. “Há acordo, mas acordo discordante, harmonia na dor. E é somente a dor que torna possível um prazer” (DELEUZE, 2004, p. 72). Na entrevista *O Alfabético* (1988-1989), na letra *K de Kant* (1988), Deleuze expressa sua admiração por Kant, pela descoberta do sublime, e do exercício *involuntário* das faculdades. “[...] no final de sua vida, ele foi um dos raros a ter escrito já muito velho um livro onde reviu tudo. A crítica da faculdade do juízo. Ele chega à idéia de que é preciso que as faculdades se relacionem desordenadamente, que se oponham e se reconciliem, mas que haja uma batalha das faculdades e não mais as medidas que justifiquem um tribunal. Ele lançou sua teoria sobre o sublime em que as faculdades entram em discordância, em acordos discordantes. Aí, eu gosto muito disso, destes acordos discordantes, [...] É uma criação de conceitos fantásticos. E toda a concepção do sublime com os acordos discordantes das faculdades me tocam profundamente. É claro que ele é um grande filósofo. Um grande filósofo” (DELEUZE, 1994, p. 45). Sobre a relação do sublime com a vidência, Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. A imagem, do arco sensorio-motor à clarividência. In: FURTADO, Beatriz. *Imagem contemporânea - Vol. 1*. São Paulo: Hedra, 2009.

político por excelência – a revolução – não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível*” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 335). O *acontecimento* instaura um *novo* campo de possíveis. Por isso, Deleuze não cansou de suplicar durante toda a sua obra: “Um pouco de possível, senão eu sufoco...” (DELEUZE, 2016, p. 246). O *novo* campo de possíveis instaurado pelo *acontecimento* é a *atualização* de uma *virtualidade*. “O possível não preexiste, ele é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, ele produz uma nova subjetividade (novos entrelaces com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio [*milieu*], a cultura, o trabalho...)” (DELEUZE, 2016, p. 246). O *acontecimento* cria uma nova *possibilidade de vida*, uma nova maneira de *viver* e uma nova maneira de *ver*, “o acontecimento consiste numa reviravolta de ponto de vista” (PELBART, 2017, p. 397).

Vidente

No livro *Conversações* (1990), no capítulo *Sobre Leibniz*, Deleuze diz que “O acontecimento mais ordinário faz de nós um vidente, ao passo que a mídia nos transforma em simples olheiros passivos, no pior dos casos em *voyeurs*” (DELEUZE, 2017, p. 203-204). Assim, Deleuze diferencia dois modos de visão: 1) a visão *passiva*; e 2) a visão *ativa*. A mídia, a informação, a sociedade de controle e os poderes estabelecidos nos transformam em olheiros passivos, *voyeurs*, com uma visão passiva diante do real. O acontecimento nos transforma em olheiros ativos, *videntes*, com uma visão ativa diante do real. O conceito de vidente [*voyant*] do Deleuze não corresponde à noção de profeta do senso comum. “O vidente ou o visionário, segundo Deleuze, não é aquele que antevê o futuro; ao contrário, ele não vê nada ou não prevê nada, para si, nenhum futuro” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 340). O vidente é um modo de existência que é afetado por uma *vidência*, ou seja, visões em *devoir*. Em *Cursos sobre Spinoza* (1978-1981), na aula *Eternidade, instantaneidade, duração*, de 20 de janeiro de 1981, Deleuze diz que “há alguma coisa de mau em *devoir*

cego; há alguma coisa de bom em devir vidente” (DELEUZE, 2019, p. 172). O mau do *devir-cego* é a diminuição da nossa potência de agir do corpo e de pensar da mente (tristeza), e o bom do *devir-vidente* é o aumento de nossa potência de agir do corpo e de pensar da mente (alegria). Neste sentido, a vidência é um afeto, uma duração, uma passagem, um devir que produz uma afecção (modificação) no nosso corpo e, simultaneamente e paralelamente, produz uma ideia dessa afecção na mente.⁵ O vidente é afetado por uma vidência que faz dele um olheiro ativo.

O vidente vê alguma coisa numa situação determinada, algo que a excede, que o transborda, e nada em a ver com imaginação ou fantasia. A vidência tem por objeto a própria realidade numa dimensão que extrapola seu contorno empírico, para nela apreender suas virtualidades, inteiramente reais porém ainda não desdobradas. [...] Ele enxerga a intensidade, a potência, a virtualidade. Não é o futuro, nem o sonho, nem o ideal, nem o projeto perfeito, porém as forças em vias de redesenharem o real (PELPART, 2009, p. 36).

O real é o plano de imanência, a própria multiplicidade. “Toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais” (DELEUZE,

⁵ [Afeto] No livro *Espinosa: filosofia prática* (1970), no capítulo II *Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral*, Deleuze diz que a ética de Spinoza é uma desvalorização dos valores do *Bem* e do *Mal* em proveito do *bom* e do *mau*. “Não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*” (DELEUZE, 2002, p. 28), pois o Bem e o Mal é uma *oposição de valores transcendentés* e o bom e o mau é uma *diferença qualitativa imanente*. Deleuze atribui à diferença qualitativa imanente do bom e do mau dois sentidos: um *objetivo* e o outro *subjetivo*. O primeiro sentido (objetivo) refere-se ao objeto dos encontros “que convém à nossa natureza e o que não convém” (DELEUZE, 2002, p. 29), ou seja, à diferença qualitativa imanente dos encontros: o *bom* encontro e o *mau* encontro. O *bom* encontro é quando nos encontramos com um *alimento*, que aumenta a nossa potência de agir do corpo e de pensar da mente. “O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento” (DELEUZE, 2002, p. 29). O mau encontro é quando nos encontramos com um *veneno*, que diminui a nossa potência de agir do corpo e de pensar da mente. “O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue” (DELEUZE, 2002, p. 28). O homem possui o *conatus* como a sua essência singular, sua potência de agir do corpo e de pensar da mente, que varia no encontro do homem com outros corpos, produzindo o afeto que modifica o *conatus*, *aumentando* ou *diminuindo* a sua potência de agir e de pensar. Quando temos um *bom* encontro, o afeto se chamará *alegria*; e quando temos um *mau* encontro, o afeto se chamará *tristeza*. “Será concebido como bom todo objeto cuja relação se compõe com o meu (*conveniência*); será concebido como mau todo objeto cuja relação decompõe o meu, com o risco de compor-se com outros (*inconveniência*)” (DELEUZE, 2002, p. 40). O que é um afeto no *corpo* é paralelamente um afeto na *mente*. Quando somos causa *adequada* do encontro, o afeto será uma *ação*; e quando somos causa *inadequada* do encontro, o afeto será uma *paixão*. A paixão é distinguida em duas espécies: a *triste* e a *alegre*. A paixão triste é quando nos encontramos com um corpo que *decompõe/desconvenm* com o nosso, e a paixão alegre é quando nos encontramos com um corpo que *compõe/convém* com o nosso. O segundo sentido (subjetivo) refere-se à subjetividade, “qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem” (DELEUZE, 2002, p. 29), ou seja, à diferença qualitativa imanente dos modos de existência: O *bom* homem (ou livre, ou razoável, ou forte) e o *mau* homem (ou escravo, ou fraco, ou insensato).

1996, p. 49). Os elementos atuais são os possíveis atuais, e os elementos virtuais são os possíveis virtuais. O virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual. O virtual é real, constitui o real. O vidente vê a parte virtual do real. O virtual não é transcendente, mas sim imanente. O virtual é um novo possível. “O vidente vê o possível e, com isso ascende a uma nova possibilidade de vida que pede para se realizar” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 341). O vidente vê a possibilidade de viver de outra maneira, ele vê novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho etc. “O vidente pode ser o artista, o pensador, a singularidade qualquer, o anônimo, o pobre, o autista, o louco – em todo caso, aquele que, à sua maneira, chama por um modo de existência *por vir*” (PELBART, 2017, p. 414).

Artista visionário

No livro *O que é a filosofia?* (1991), no capítulo *Percepto, Afecto e Conceito*, Deleuze e Guattari pensam o artista como um vidente. “O artista, entre eles o romancista, excede os estados perceptivos e as passagens afetivas do vivido. É um vidente, alguém que se torna” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 222). Os estados perceptivos são *percepções* e as passagens afetivas do vivido são as *afecções*. As percepções e as afecções são visões e sensações dos possíveis atuais, ou seja, as percepções e afecções são visões e sensações do já sabido, já conhecido, já pensado, já sentido, já imaginado, já dito, já visto. Os artistas visionários, os videntes, se despregam das afecções e percepções e “acedem a uma visão que compõe, através deles, perceptos desta vida, deste momento, fazendo estourar as percepções vividas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010a, p. 222). Os artistas visionários, os videntes, estouram as percepções vividas para ver e perceber o não-vivido, o novo, o invisível. No livro *Crítica e clínica* (1993), no capítulo *A honra e a glória: T.E. Lawrence*, Deleuze diz que “Os escritores de maior beleza tem condições de percepção singulares que lhes permitem extrair ou talhar perceptos estéticos como verdadeiras visões” (DELEUZE, 1997, p. 132). Os artistas visionários possuem uma visão da realidade

muito singular, por romperem com as percepções dos possíveis atuais, eles conseguem ver os perceptos dos possíveis virtuais⁶. No texto *Re-presentação da cinefilosofia deleuziana: em direção a uma política do cinema?* (2013), o filósofo Eric Alliez (1957-) pensa a visão do artista visionário como uma potência de contágio que contamina a obra e o espectador. Para Alliez, aqueles “cuja função é precisamente ver e nos fazer ver o que, naturalmente, nós não aperceberíamos. São os artistas” (ALLIEZ, 2013, p. 213).

Filósofo visionário

Na entrevista *O abecedário* (1988-1989), Deleuze pensa o filósofo como um vidente. Para ele, a criação “[...] é uma questão de visão, de vidências, aqui considera-se que a filosofia, a escrita, é uma questão... De maneira modesta, ver algo, que os outros não vêem” (DELEUZE, 1994, p. 9). Os artistas e os filósofos são “um 'vidente', ou seja, um tipo de indivíduo capaz de compreender 'algo imperceptível em o que é visível'” (BOUANICHE, 2007, p. 304-5 - tradução nossa). Por isso, o filósofo David Lapoujade cogita afirmar que toda “[...] a filosofia de Deleuze gravita em

⁶ **[Percepto]** Para Deleuze e Guattari, “o artista é mostrador de afectos, inventor de afectos, criador de afectos, em relação com os perceptos ou as visões que nos dá” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 227). O artista cria um bloco de sensações, composto por afetos e perceptos. Os afetos não são afecções, e os perceptos não são percepções. “[...] o percepto ou novas maneiras de ver e ouvir, o afecto ou novas maneiras de sentir” (DELEUZE, 2017, p. 208) são afecções e percepções em devir. “A sensação composta, feita de perceptos e de afectos, desterritorializa o sistema da opinião que reunia as percepções e afecções dominantes num meio natural, histórico e social” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 252). A sensação composta de afetos e perceptos, provocada pelo encontro com a obra de arte, criada pelo artista visionário, desterritorializa as nossas afecções (maneiras possíveis de sentir o mundo) e desterritorializa as nossas percepções (maneiras possíveis de ver e perceber o mundo). A sensação desterritorializante faz as nossas afecções e percepções entrarem em devir, produzindo, assim, afetos e perceptos. O afeto é a afecção em devir, é uma nova maneira de sentir o mundo. O percepto é a percepção em devir, é uma nova maneira de ver e perceber o mundo. “Se o percepto se distingue de uma simples percepção é porque ele envolve um *encontro*, uma relação com o fora” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 340). O vidente, o artista, se encontra com o fora, a parte virtual do real. O artista visionário arranca os perceptos do real e, com isso, produz uma desterritorialização da percepção, um devir da maneira de ver e perceber o mundo. Por isso, “da passagem da percepção ao ‘percepto’, e da afeição viva ao ‘afecto’, que define a arte, como tal, na estética ‘visionária’ de Deleuze” (ALLIEZ, 2013, p. 213). **[Sensibilidade cósmica]** O artista visionário, o vidente, “tem visões, entendemos aí, percepções em devir ou perceptos, que colocam em xeque as condições usuais da percepção” (ZOURABICHVILI, 2000, p. 340). A visão do vidente é o percepto, a percepção em devir, ela torna “sensíveis as forças insensíveis que povoam o mundo, e que nos afetam, nos fazem devir” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, 235). A visão do vidente “faz do percepto uma ‘sensibilidade cósmica’” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, 234).

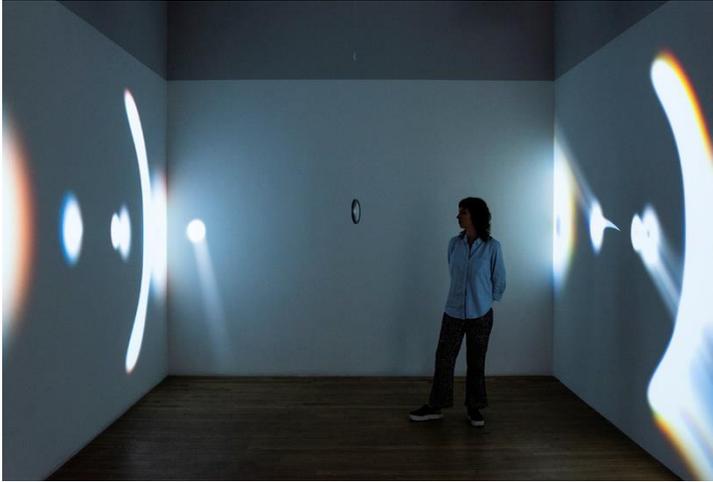
torno de uma visão, ele que não para de invocar um ato de 'vidência'" (LAPOUJADE, 2015, p. 291). O filósofo cria conceitos e "Quando se pega um conceito filosófico, este conceito faz com que se veja as coisas. Os filósofos têm este lado de videntes" (DELEUZE, 1994, p. 53). O conceito produz novas maneiras de sentir e de perceber o mundo porque, segundo Deleuze "o conceito, creio eu, comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afecto" (DELEUZE, 2017, p. 175). Por isso, Deleuze pensa os artistas e os filósofos como videntes por verem os possíveis virtuais do real, que são invisíveis para os outros, mas que se tornam visíveis para o vidente.

Filósofos e literatos estão no mesmo ponto. Há coisas que se consegue ver e das quais não se pode mais voltar. Que coisas são estas? Varia muito de um autor a outro. Em geral, são perceptos no limite do suportável ou conceitos no limite do pensável. É isso. Entre a criação de um grande personagem e a criação de um conceito, eu vejo muitas ligações. É como se fosse a mesma empreitada (DELEUZE, 1994, p. 47).

Óptica

Deleuze pensa o ofício de polir lentes de Spinoza como o ofício do vidente, o artista, o filósofo e o cientista. As lentes são as obras de artes, blocos de sensações, compostos de afetos e de perceptos, novas maneiras de sentir e de perceber o mundo. As lentes são os conceitos, novas maneiras de pensar e de conceber o mundo. "Trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para além das falsas aparências, das paixões e das mortes" (DELEUZE, 2002, p. 20)

Os artistas, os sábios, os filósofos parecem muito atarefados em polir lentes. Tudo isso não passa de um grande preparativo em vista de um acontecimento que jamais se produz. Um dia a lente será perfeita; e nesse dia todos nós perceberemos claramente a estupefata, a extraordinária beleza deste mundo... (Henry Miller).



Semióptics for Spinoza (2012), de Rafael Lozano-Hemmer.

Referências

ALLIEZ, Éric. Re-presentation da cinefilosofia deleuziana: em direção a uma política do cinema?. In: PARENTE, André (org.). **Cinema/Deleuze**. São Paulo: Papyrus, 2013.

BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze: une introduction*. Poche: Pocket, 2007.

DEELUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2019.

_____. *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Proust e os signos*. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

_____. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz & Terra, 2018b.

_____. *A filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018c.

_____. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

_____. *Cinema 2 - A imagem-tempo*. São Paulo: Editora 34, 2018a.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Paris, 1994.

_____. O atual e o virtual. In: ALLIEZ, Éric. **Deleuze: filosofia virtual**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *Sobre o teatro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1, 2015a.

PELBART, Peter Pál. Imagens do (nosso) tempo. In: FURTADO, Beatriz. **Imagem contemporânea - Vol. 2**. São Paulo: Editora Hedra, 2009.

_____. O deserto vermelho. **Cadernos de subjetividade**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 76-82, 1995.

_____. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SAUVAGNARGUES, Anne. A imagem, do arco sensorio-motor à clarividência. In: FURTADO, Beatriz. **Imagem contemporânea - Vol. 1**. São Paulo: Hedra, 2009.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

A problemática da liberdade nos escritos do jovem Marx: crítica à filosofia moderna de Hegel e Feuerbach

*José Valdir Teixeira Braga Filho*¹

Introdução

A liberdade é uma das temáticas recorrentes no curso da filosofia política. No que diz respeito ao período moderno, época marcada por eventos que suscitaram grandes transformações políticas, o termo foi definido de modos distintos e criou um debate rico. Apesar do distanciamento histórico, alguns fenômenos sociais e políticos característicos do final da modernidade ainda estão presentes nos dias atuais. As condições de precarização cada vez maior que aflige a classe trabalhadora contemporânea exige um tratamento do conceito supracitado. Nesse caso, pode-se ter em vista a proposta de Marx sobre a liberdade, sobretudo, em suas primeiras obras.

Portanto, este trabalho se justifica pela relevância da crítica que Marx empreendeu sobre a filosofia e também, pela atualidade de seu pensamento. Pois, em seus primeiros escritos já se pode identificar sua contribuição sobre o tema da emancipação humana e da dissolução das desigualdades sociais. Este trabalho busca compreender o conceito de liberdade no pensamento de Marx pela via de um excuro que aborda alguns de seus primeiros escritos. Distinto dos demais pensadores modernos, argumenta-se que para Marx, liberdade significa a possibilidade do

¹ Universidade Federal do Ceará (UFC); valdir_bfilho@hotmail.com

indivíduo desenvolver-se e cultivar sua própria humanidade. Tal noção pode realizar-se apenas na dissolução da dominação característica da sociedade, a qual é dividida em classes no modo de produção capitalista.

Pretende-se compreender de que modo a noção marxiana de liberdade desenvolveu-se a partir da crítica da filosofia moderna, sobretudo Hegel e Feuerbach, para tanto, o fio condutor desta investigação consiste na sua obra desenvolvida em coautoria com Engels, *A Ideologia Alemã*. Esta exposição divide-se em três tópicos, no primeiro, indica-se a especificidade do pensamento de Marx em relação à filosofia política de seu tempo, de modo a preparar para o segundo tópico, que aborda a problemática da liberdade. O terceiro tópico encerra a exposição, o qual apresenta a proposta de Marx sobre a abolição da propriedade privada para realização da liberdade segundo seu pensar.

A crítica à filosofia de Feuerbach e Hegel na Ideologia Alemã

Uma das razões pelas quais Marx rompeu com a tradição moderna, decorre do estatuto da filosofia alemã do século XIX, profundamente influenciada pelo pensamento hegeliano. A filosofia de Hegel possuía caráter dogmático em função da subordinação à teologia, por outro lado, na *Filosofia do direito*, Hegel afirma que: “O que é racional é real e o que é real é racional. É a convicção de toda consciência livre de prevenção, e a filosofia toma este ponto de partida quando considera o universo espiritual bem como o universo natural” (HEGEL, 1997, p. 35). De acordo com Marx, a influência deste aspecto da filosofia hegeliana resultou em “ideias, pensamentos, conceitos, produziram, determinaram, dominaram a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais” (MARX, ENGELS, 2001, p. 106). Caso se admita que as ideias produzem a realidade concreta dos homens, então elas também produzem a história.

Segundo esta perspectiva, a história possui um fundamento idealista², considerada assim “demonstração da verdade”. Em vista disso, perpetuava-se a noção especulativa de que o homem e a história existem para que “a verdade chegue à autoconsciência” (MARX, ENGELS, 2003, p. 96). Daí pode-se questionar: um fundamento idealista da história é suficiente para abarcar o homem na sua realidade concreta? Para Marx, a resposta é negativa, por isso, desenvolveu uma abordagem adequada para a história, que deve possuir como fundamento os “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência” (MARX, ENGELS, 2001, p. 8). Isto é, uma investigação da história deve possuir base empírica, como a produção humana dos meios de subsistência e sua relação com a natureza.

Conforme as palavras de Marx “ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material” (MARX, ENGELS, 2001, p. 10-11). Por vida material, Marx refere-se às relações sociais e de produção, isto é, aspectos da vida cotidiana que devem ocupar uma posição central para a reflexão da história³. Assim, os meios de produção (industrial, feudal e assim por diante) determinaram e determinam o estabelecimento das relações entre os indivíduos no âmbito político, social e econômico. Para Marx não é o mundo material que surge da consciência, tal como pensavam os filósofos do idealismo alemão, pois, segundo ele a consciência provém diretamente do comportamento material, linguagem, leis e religião, que são condicionados pelo desenvolvimento das forças produtivas, porque são produtos humanos. Como se pode indicar na *Ideologia Alemã*:

²Trata-se aqui da noção especulativa da história em Hegel. Marx e Engels escreveram na obra *Sagrada Família* a este respeito: “A concepção hegeliana da História pressupõe um espírito abstrato ou absoluto, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma massa que, consciente ou inconsciente, lhe serve de suporte. Por isso ele faz com que, dentro da História empírica, exotérica, se antecipe uma História especulativa, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do espírito abstrato da humanidade que, por ser abstrato, fica além das possibilidades do homem real.” (MARX, ENGELS, 2003, p. 102)

³Segundo Pacífico, esta crítica à concepção hegeliana da história, é uma evidência do desenvolvimento do que anos mais tarde, constituiria o seu método histórico-dialético. Marx pensou a história partindo da produção material existente em oposição à dialética hegeliana que partia do mundo da consciência. O pesquisador explica ainda que esta mudança de abordagem possibilitou que Marx investigasse a condição do homem moderno com base na realidade empírica em vez de especulações e idealizações. (PACÍFICO, 2019, p. 221-226)

[...] são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformaram, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determinada a consciência. (MARX, ENGELS, 2001, p. 19-20)

Desta maneira, Marx indica a primazia dos modos de produção para a vida humana em vez das ideias e especulações. Segundo o filósofo, a vida humana ocorre no mundo material criado pelos indivíduos e na natureza. Nesta perspectiva, ao recusar um conceito idealista de história, Marx também recusou o conceito feuerbachiano de natureza⁴. Segundo explica Chagas (2019), a história na concepção de Marx consiste na natureza real do homem, pois, “A natureza tem sua existência para o homem precisamente na história, assim como o homem encontra para o homem, na natureza e na apropriação histórico-social dela, sua existência e essência”. Embora seguidor de Feuerbach na crítica da filosofia hegeliana, Marx apresenta nas *Teses sobre Feuerbach*, uma definição distinta de materialismo. Para ele, o materialismo deve ser compreendido como “atividade humana sensível, enquanto práxis, de maneira não subjetiva – a própria atividade humana é atividade objetiva – revolucionária, prático, crítica.” (MARX, ENGELS, 2001, p. 99). Segundo Marx o pensamento de Feuerbach:

[...] não vê o mundo sensível que o cerca não é um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo, mas sim o produto da história e do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alça sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava sua indústria e seu comércio e modificava seu regime social em função da modificação das necessidades. (MARX, ENGELS, 2001, p. 43)

⁴ A concepção de Feuerbach da natureza é naturalista, isto é, ele considera o homem em relação sensível com a natureza. (CHAGAS, 2019, p. 111)

Neste sentido, pode tratar-se de uma importante categoria do pensamento de Feuerbach em relação ao de Marx: *alienação*. Enquanto Feuerbach concebeu *alienação* numa esfera religiosa, Marx indica que ela se dá também na esfera social e econômica⁵. Nos *Manuscritos* de 1844, Marx descreveu esse processo. Segundo ele: “enquanto a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho, a riqueza e o aprimoramento da sociedade, ela empobrece o trabalhador até [a condição de] máquina” (MARX, 2010, p. 79). Este fenômeno é resultante da sociedade dividida em classes, isto é, proprietários (burgueses) e proletários (trabalhadores sem propriedade), bem como o conflito entre os interesses de cada classe. Tal divisão se dá em consonância com a divisão entre trabalho material e trabalho intelectual, assim como da propriedade privada (MARX, ENGELS, 2001, p. 55-56). Na teoria marxiana, esta forma de *alienação* atua sobre a vida humana de modo que os indivíduos se encontram dominados, empobrecidos e dependentes de outros em razão do poder político-econômico da classe dominante (SCHMITT, 2003, p. 30-31).

A liberdade no jovem Marx

Marx, por sua vez, indica na propriedade privada a base da dominação e também a responsabilidade pela alienação. Em contraposição aos pensadores modernos, Marx concebe a liberdade como coletiva em vez de individual, pois, ela consiste no processo de liberação da dominação do gênero humano do modo de produção capitalista⁶. Portanto, já não há qualquer relação dos indivíduos enquanto indivíduos, mas sim, entre aqueles que vivem nas condições de uma classe determinada. A liberdade

⁵Em Feuerbach, *alienação* possui relação com o *fetichismo*, nos seus termos, idolatria religiosa que consiste “na alienação e idolatria do homem por si mesmo, ou, ainda, no amor ou idolatria do ser humano por sua essência alienada e que aparece ao próprio homem como um ser estranho, independente e autônomo.” (ARIZA, 2013, p. 24)

⁶Neste sentido, pode-se comparar com a definição hobbesiana, a liberdade consistiria na possibilidade do indivíduo usar seu próprio poder, explica Hobbes: “...da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem os meios adequados para esse fim” (1974, p. 82) O que também implica a proteção da propriedade privada. (HOBBES, 1974, p. 110)

no pensamento de Marx, “está associada à possibilidade do reconhecimento da própria humanidade que nasce da relação do homem com a natureza, estabelecida a partir de necessidades, de fato, humanas.” (DE SOUZA, 2011, p. 160). A concepção de liberdade em Marx é diversa dos pensadores modernos e possui um sentido positivo e um negativo.

No sentido negativo, conforme explica Bicca (1987, p. 206), “a liberdade é emancipação, libertação de todos os constrangimentos externos, sociais, e, num sentido mais geral é liberância”, no sentido positivo, por sua vez, está relacionada com a sociedade sem classe, e por isso, figura mais elevada da liberdade em comparação com a “...emancipação meramente política e do Estado a ela correspondente; é a liberdade na verdadeira sociabilidade que é também sentido para a história: liberdade para a realização do ser humano” (ibidem). Algo que só será possível por meio de uma revolução, precisamente, por meio da produção de uma nova consciência.⁷

Neste ponto, pode-se indicar a base materialista para a liberdade em Marx. Segundo o filósofo, o trabalho possui valor essencial para a vida humana, pois é a produção dos meios que permite satisfazer essas necessidades de primeira ordem: comer, morar e vestir. Portanto, produção da própria vida material (MARX, ENGELS, 2001, p. 21). Depois que as necessidades deste tipo são atendidas, o homem produz novas necessidades.⁸ A proposta de Marx para alcançar a liberação é a abolição da propriedade privada:

⁷Deste modo, pode-se indicar com clareza qual o caráter específico da história no pensamento marxiano. O processo de surgimento do comunismo como uma estrutura social nova que surge em decorrência das contradições internas do capitalismo. (PACÍFICO, 2019, p. 227)

⁸Para Marx, o ser humano produz a sua vida por meio do trabalho, que por sua vez se dá no âmbito social, na medida em que por social, compreende-se como: “a ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições, forma e objetivos” (MARX, ENGELS, 2001, p. 23). Logo, não se trata do contrato ou da sociedade como entendeu a tradição anterior à Marx. Como se apresentou até então, ele percebeu a contradição que há no modo capitalista de produção. Neste modo, o trabalho se apresenta em uma dimensão afirmativa e negativa. Para Marx, a divisão do trabalho eleva a força produtiva do trabalho e a riqueza na medida em que empobrece o trabalhador. (MARX, 2010, p.29)

A supressão da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas é ela esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. (MARX, 2010, p. 109)⁹

A abolição da propriedade privada é necessária para a realização da emancipação humana, porque os trabalhadores: “[...] se quiserem afirmar-se enquanto pessoa, devem abolir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a de toda a sociedade até hoje, quer dizer, abolir o trabalho”¹⁰ (MARX, ENGELS, 2001, p. 96-97). Precisamente, o trabalho do modo de produção capitalista.¹¹ Nesta perspectiva, ele criticou o pensamento de Bauer, cuja noção de emancipação não liberava o gênero humano da propriedade, mas legitimava a liberdade da propriedade. (MARX, ENGELS, 2003, p. 132). Em suma, Marx argumentou sobre a abolição da propriedade privada como meio de liberar a classe trabalhadora da sua condição de exploração.

Conclusão: abolição da propriedade privada como meio para realização da liberdade

Para Marx, a propriedade privada aparece como dominação do trabalho, nela repousa a divisão entre trabalho material e intelectual, com base na indústria. Nesta última o trabalhador não é proprietário do resultado do seu trabalho, gerando a contradição entre propriedade e trabalho. Segundo explica, o trabalho também é a objetivação da vida genérica do ser humano, ser que cria o próprio *habitat*, de modo que, a perda da propriedade da produção equivale a perda da vida genérica. (MARX, 2010, p.

⁹Em Marx, encontra-se um contraste entre a emancipação política e a emancipação humana, em vista desta última ele desenvolveu sua crítica à modernidade. (LEOPOLD, 2007, p. 183)

¹⁰Na *Ideologia Alemã*, explica que “na grande indústria e na concorrência, todas as condições de existência, as de determinações e as limitações dos indivíduos se fundem nas duas formas mais simples: propriedade privada e trabalho” (MARX, ENGELS, 2001, p. 80)

¹¹Na *Sagrada Família*, Marx descreve o homem que pertence ao modo de produção capitalista como: “[...]independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta” (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

85)¹². Com base nesta divisão, a indústria se dá de modo que a propriedade e o trabalho não coincidem, entrando em contradição. (MARX, ENGELS, 2001, pp.78-79) O indivíduo que pertencem à classe proletária é aquele que não possui capital, nem renda da terra, vive apenas por meio do seu trabalho, (MARX, 2010, p. 30), contudo, este trabalho é *estranhado*, externo a ele. De acordo com Marx:

[...]não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito [...] O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. (MARX, 2010, pp. 82-83)¹³

A posse de sua força produtiva é a propriedade privada, deste modo, os homens “tornaram-se indivíduos abstratos, mas que, por isso mesmo e somente então, foram colocados em condições de entrar em contato com os outros enquanto indivíduos”¹⁴ (MARX, ENGELS, 2001, p. 82). Neste sentido, a propriedade privada deve ser abolida, para que o homem possa retornar a si mesmo como ser social, daí então ele apresenta o comunismo como modo de produção alternativo ao capitalista. Nos termos de Marx:

[...]trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo

¹²Para Feuerbach a matéria e a natureza consistem em objetos puros para o saber e o homem seria o espelho deles, para Marx, o homem está em relação com a natureza e a conhece verdadeiramente na medida em que a transforma e a recria, portanto, não passivo em relação a ela, mas ativo. (NOGARE, 1982, p. 91)

¹³Portanto, na medida em que o mundo das coisas incrementa a sua valorização, o trabalhador sofre uma desvalorização direta. Nesse processo em que o trabalhador se *desejetiva* enquanto afirma a produção é o modo *estranhado* do trabalho, que não apenas estranha o trabalhador em relação ao seu trabalho, mas também em relação ao outro. (MARX, 2010, pp. 80 - 87)

¹⁴Isto é, o homem deixa de possuir relação com os outros enquanto homens e se relacionam somente enquanto homens abstratos, dentro da relação *estranhada* da produção. A este respeito, é muito importante considerar a seguinte análise de Olegna de Souza, para a autora, Marx: “[...]mostra que os economistas políticos enaltecem o valor do trabalho para construção da riqueza social, entretanto, alheios à historicidade humana e ao caráter ontológico do trabalho, não consideram o processo de desumanização sofrido pelo trabalhador no modo de produção capitalista, no qual o trabalho torna-se mercadoria e é submetido ao valor de troca em detrimento de suas peculiaridades humanossociais. Ele mostra, portanto, que a interpretação do trabalho como mercadoria inverte o sentido de uma força viva: o trabalho humano.” (DE SOUZA, 2011, p. 159)

consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ela é a verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (MARX, 2010, p. 105)

Em decorrência de sua análise ao modo de produção capitalista de seu tempo, Marx propõe como solução deste quadro a revolução comunista. Ao suprimir assim, o *trabalho estranhado* e a propriedade privada para que a lógica da dominação seja também suprimida em conjunto com às classes mesmas (MARX, ENGELS, 2001, p. 85). A liberdade segundo Marx, consiste na dissipação dos grilhões políticos e sociais, em vista de uma liberdade que permita ao indivíduo a sua realização enquanto ser humano, tal proposta se coloca no horizonte de mudança do modo de produção capitalista. Modo de produção que subjuga a classe proletária e os indivíduos pertencentes a ela, possuindo relação *estranhada* com o trabalho e com os outros. Para Marx, “todos os homens devem ter condições de viver para poder fazer a história” (MARX, ENGELS, 2001, p. 22). Portanto, libertar os indivíduos de todo o processo de *alienação* ocasionado pelo modo de produção capitalista torna-se imprescindível, em vista da condição precária em que o trabalhador se encontra.

Referências

ARIZA, Péricles. **Feuerbach e Marx: Estranhamento, fetichismo emancipação humana.** 2019. 100 p. Tese (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

BICCA, Luiz. *Marxismo e liberdade.* São Paulo: Loyola, 1987.

CHAGAS, Eduardo Ferreira, OLIVEIRA, Renato Almeida de. *Consciência, natureza e crítica em Hegel, Feuerbach e Marx.* Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

DE SOUZA, Olegna. A liberdade em obras do jovem Marx: referências para reflexões sobre ética. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 155-163, jul./dez. 2011

FUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas. 1989.

HEGEL, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo. Abril Cultural. 1974.

LEOPOLD, David. *The Young Karl Marx*. Cambridge, Cambridge Press, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. 2003. Boitempo Editorial. São Paulo.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. Martins Fontes, São Paulo, 2001, 2ed.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. 2010.

NOGARE, Pedro dalle. *Humanismos e anti-humanismos – introdução à antropologia filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes. 1982.

PACÍFICO, Marsiel. Materialismo histórico-dialético: gênese e sentidos do método. Argumentos: **Revista de Filosofia**. Fortaleza, ano11, n. 21, p. 220-231, jan./jun. 2019

SCHMITT, Richard. *Alienation and Freedom*. Colorado: Westview Press. 2003.

A crítica de Albert Camus à pena de morte

*Renan Soares Esteves*¹

Introdução

A *Ética*, enquanto disciplina filosófica, trata de realizar uma reflexão e crítica da moral, a qual consiste em normas de conduta, princípios e valores que regem o comportamento de uma pessoa, de um grupo humano ou de uma sociedade. Esta área da Filosofia não se limita a discussões abstratas, mas também trata de assuntos do cotidiano, sendo aplicada a temas concretos. Segundo Nedel (2004), Marie-Helène Parizeau acentua que a expressão *Ética Aplicada* surgiu nos Estados Unidos nos anos 1960, tendo como circunstância a explosão de novos campos de interrogação ética no seio da sociedade. Na apresentação de seu livro *Ética Aplicada: pontos e contrapontos*, Nedel considera que:

“A mesma autora esclarece que a ética aplicada se caracteriza, em todos os seus setores, por multidisciplinaridade, preocupação em responder a problemas práticos e concretos, análises cada vez mais de tipo casuístico ou consequencialista e apresentação por meio de discursos e práticas - pesquisa, ensino, atividade de consulta.” (NEDEL, 2004, p. 12)

As considerações acima foram necessárias devido ao tema do presente trabalho, o qual aborda um problema concreto que suscita questionamentos éticos: a pena de morte. Será que a mesma sociedade que

¹ Universidade Federal do Ceará; E-mail: renan.soares.e@gmail.com

recrimina o assassinato está moralmente justificada em permitir que alguém seja condenado à morte? Tal penalidade tão extrema não seria em si mesma contraditória? Será moralmente correto consentir que outro ser humano seja executado?

Aplicada de várias formas ao longo da história da humanidade, a pena capital tem sido considerada por alguns como a única alternativa de penalidade diante de crimes hediondos ou de criminosos de alta periculosidade. Em alguns países, como a Indonésia, ela continua em vigor. De qualquer modo, o tema é atual, pois, por exemplo, a própria população brasileira, mesmo que de modo implícito, tem, se não discutido, recebido um discurso veiculado por alguns programas policiais televisionados, segundo o qual “Bandido bom é bandido morto” e “Direitos humanos só para humanos direitos”. Tal discurso midiático legitima no imaginário coletivo a ideia de que a pena de morte é uma alternativa plausível em meio à crescente criminalidade existente em nosso país.

Diante desse contexto, o objetivo do presente trabalho consiste em apresentar e examinar a argumentação do filósofo Albert Camus (1913-1960) contra a pena de morte, bem como realizar uma crítica desta forma de penalidade, tendo também como base, de modo adicional, o pensamento do iluminista Cesare Beccaria (1738-1794) acerca da presente questão. Ao final, serão somados argumentos sociológicos aos argumentos filosóficos, com o intuito de criticar a pena de morte e defender o direito à vida.

1. A noção de Absurdo em Albert Camus

Antes de adentrarmos na crítica que Albert Camus faz à pena de morte, faz-se necessário apresentar a noção de Absurdo, fundamental no pensamento deste filósofo, já que é a partir dela que se baseia a argumentação contrária à referida penalidade. Essa noção é exposta sobretudo em sua obra *O Mito de Sísifo*, sendo, segundo Camus, fundada pelo sentimento do absurdo, o qual é expressado através da seguinte imagem:

“(...) Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o ‘por quê’ e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro.” (CAMUS, 2004, p. 27)

A partir do momento em que o homem busca um sentido para a sua existência e não encontra uma resposta concreta, começa um movimento da consciência que pode o levar a retornar à vida maquina ou ao despertar definitivo. Para Camus, depois do despertar vem a consequência: suicídio² ou restabelecimento.

Para dar uma certa noção do absurdo, Camus esclarece que este nasce de uma comparação. Para o referido filósofo, o absurdo “(...) é essencialmente um divórcio. Não consiste em nenhum dos elementos comparados. Nasce de sua confrontação.” (CAMUS, 2004, p. 45). Considerando com mais detalhe, o filósofo argelino afirma que:

“No plano da inteligência, posso então dizer que o absurdo não está no homem (se semelhante metáfora pudesse ter algum sentido) nem no mundo, mas na sua presença comum. Até o momento, este é o único laço que os une. Se quiser me limitar às evidências, sei o que o homem quer, sei o que o mundo lhe oferece e agora posso dizer que sei também o que os une. Não preciso aprofundar mais.” (CAMUS, 2004, p. 45)

Assim, o absurdo, para Camus, está na confrontação do homem com o mundo, sendo fundado pelo sentimento do homem diante do silêncio do mundo para a pergunta antropológica acerca do sentido da vida. Quando o homem questiona o porquê da existência e recebe o silêncio do mundo como resposta, inicia-se o conflito que marca o absurdo.

² Na referida obra, Camus tem como tema principal a relação entre o absurdo e o suicídio. Como o próprio autor coloca “(...) O único dado, para mim, é o absurdo. A questão é saber como livrar-se dele e se o suicídio deve ser deduzido desse absurdo.”(CAMUS, 2004, p. 45). Para o referido filósofo, há um laço direto entre o sentimento do absurdo e a aspiração ao nada, mas permanece a questão de saber se tal atitude de por fim à própria vida seria uma consequência do absurdo. Essa temática não será abordada no presente trabalho, já que o enfoque está relacionado exclusivamente à pena de morte.

2. A absurdidade como entrave à pena de morte

Já em sua obra intitulada *O homem revoltado*, Camus trata diretamente da problemática acerca da pena capital. Ele inicia a introdução da referida obra fazendo uma distinção entre dois tipos de crime: um sem justificativa e outro justificado. Tal distinção mostra-se fundamental para a discussão seguinte acerca da pena de morte, uma vez que esta, quando existe, é legalizada pelo Estado que a permite, de modo que consiste num assassinato justificado. Atentando para seu tempo, Camus nos coloca as seguintes palavras:

“Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocavam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu alibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes.” (CAMUS, 2010, p. 13)

Diante do contexto do crime de lógica³, Camus delinea as temáticas que irá tratar ao longo do livro. O pensador considera que “No tempo da negação, podia ser útil examinar o problema do suicídio. No tempo das ideologias, é preciso decidir-se quanto ao assassinato.” (CAMUS, 2010, p. 14) Nesse sentido, o referido filósofo começa uma reflexão sobre a questão do assassinato que poderia ser resumida na seguinte pergunta: temos o direito de matar este outro que se acha diante de nós ou de consentir que seja morto? Para responder a tal questão, o filósofo argelino inicia o seu raciocínio direcionando-se para a noção de Absurdo, na qual, inicialmente,

³ Camus, na referida obra, trata de casos da História em que se buscou conferir uma justificação ao assassinato, como no caso da Revolução Francesa. Especificamente, o contexto em que o pensador está inserido é aquele consequente da Revolução Russa, em que a União Soviética realizou uma série de assassinatos dotados de uma justificação ideológica. A estes atos, Camus chama de crimes de lógica. Em *O homem revoltado*, Camus desenvolve, a partir de um novo humanismo, uma crítica à violência e ao totalitarismo de direita e de esquerda, tendo sido alvo de fortes ataques por parte de seus críticos.

encontra como consequência uma indiferença em relação ao assassinato, já que:

“O sentimento do absurdo, quando dele se pretende, em primeiro lugar, tirar uma regra de ação, torna o crime de morte pelo menos indiferente e, por conseguinte, possível. Se não se acredita em nada, se nada faz sentido e se não podemos afirmar nenhum valor, tudo é possível e nada tem importância. Não há pró nem contra, o assassino não está certo nem errado.” (CAMUS, 2010, p. 15)

Contudo, Camus destaca que a lógica não pode ser satisfeita se o assassinato nos é ora possível, ora impossível. A análise desta questão, perpassada pela noção de Absurdo, ao ter tornado indiferente o ato de matar, acaba por condená-lo. Nesse sentido, a conclusão última do raciocínio absurdo é a rejeição do suicídio e a permanência do confronto entre o questionamento humano e o silêncio do mundo. O suicídio significaria o fim desse confronto e, para Camus, a vida seria o único bem necessário, pois é justamente ela que permite esse confronto, já que, para dizer que a vida é absurda, a consciência tem necessidade de estar viva. Após reconhecer a vida como um bem desta natureza, Camus defende que a mesma é um bem de toda a humanidade. Desse modo, não se poderia dar coerência ao assassinato, se esta foi recusada ao suicídio.

Para o pensador argelino, se recusamos ao suicídio as suas razões, não é possível conferi-las ao assassinato, já que não se é nihilista pela metade. Nesse sentido, o raciocínio absurdo não pode ao mesmo tempo preservar a vida daquele que fala e aceitar o sacrifício dos outros. A partir do momento em que se reconhece a impossibilidade da negação absoluta, segundo Camus, a primeira coisa que não se pode negar é a vida de outrem. Baseado nessas considerações, o pensador conclui que:

“(...) a mesma noção que nos permitia crer que o assassinato era indiferente agora retira-lhe suas justificações; voltamos à condição ilegítima da qual tentamos sair. Na prática, esse raciocínio nos garante ao mesmo tempo que se pode e que não se pode matar. Ele nos abandona à contradição, sem nada que

possa impedir o assassinato ou legitimá-lo, ameaçadores e ameaçados, seduzidos por toda uma época inebriada de niilismo, e, no entanto, mergulhados na solidão, de armas na mão e com um nó na garganta.” (CAMUS, 2010, p. 18)

Em seguida, Camus afirma que essa contradição essencial acaba por apresentar uma série de outras. Ele reconhece que o absurdo é, em si, contradição, já que, por exemplo, o absurdo é contraditório em seu conteúdo, porque exclui os juízos de valor ao querer manter a vida, enquanto o próprio viver não passa de um juízo de valor. Desse ponto de vista, o filósofo declara que:

“(…) a posição absurda é, em ato, inimaginável. Ela é também inimaginável em sua expressão. Qualquer filosofia da não-significação vive em uma contradição pelo próprio fato de se exprimir. Com isso, ela confere um mínimo de coerência à incoerência, achando sentido naquilo que provavelmente não tem nexos. Falar repara. A única atitude coerente baseada na não-significação seria o silêncio, se o silêncio, por sua vez, não tivesse o seu significado.” (CAMUS, 2010, p. 19)

Podemos perceber que o posicionamento de Camus sobre a pena de morte é claro: a pena de morte (um assassinato legitimado) não é válida, já que se a noção de Absurdo não autoriza o suicídio, também não permite o assassinato. Isto fica evidenciado pelo fato dessa pena ser um assassinato justificado e o assassinato ter se mostrado sem justificativa, já que, diante da absurdidade do mundo, tal ato torna-se indiferente, não podendo ser nem impedido nem legitimado.

3. O pensamento de Cesare Beccaria acerca da pena de morte

Considerado como um expoente do Iluminismo italiano, Cesare Beccaria é um dos precursores do Direito penal moderno, tendo ficado famoso após a publicação de sua obra *Dos delitos e das penas*. Pode-se afirmar que o pensamento de Beccaria é revolucionário em comparação com aquilo que, em geral, era amplamente proposto pelo Direito penal da Antiguidade

e da Idade Média, o qual era marcado pelo direito à vingança, pela tortura e pela pena capital.

Como é exposto por Pereira (2011, p. 32), a legislação penal mais antiga de que se tem notícia pode ser concentrada no Código de Hamurabi da Mesopotâmia, nas leis da Bíblia do povo judeu e na Lei das Doze Tábuas dos romanos. Nessas legislações, as penalidades para os crimes representavam uma vingança proporcional à agressão. Tratava-se do *jus talionis* (Lei de Talião). Tal entendimento acerca da aplicação das penalidades pode ser exemplificado na seguinte passagem da Bíblia:

“Quem matar a alguém certamente morrerá. Mas quem matar um animal o restituirá: vida por vida. Quando também alguém desfigurar o seu próximo, como ele fez, assim lhe será feito: quebradura por quebradura, olho por olho, dente por dente; como ele tiver desfigurado a algum homem, assim se lhe fará. Quem, pois, matar um animal restitui-lo-á; mas quem matar um homem será morto. Uma mesma lei tereis: assim será o estrangeiro como o natural; pois eu sou o SENHOR, vosso Deus. E disse Moisés aos filhos de Israel que levassem o que tinha blasfemado para fora do arraial e o apedrejassem com pedras; e fizeram os filhos de Israel como o SENHOR ordenara a Moisés.” (BÍBLIA, LEVÍTICO 24, 17-23)

Em contraposição a essa legislação penal, Beccaria defende a moderação da pena, pretendendo, com isso, conferir ao Direito penal mais humanidade e a oportunidade de recuperação do criminoso e de sua reinserção na sociedade. Desse modo, em sua referida obra, Beccaria se posiciona contra a tortura, condena o direito de vingança e confere à pena e ao direito de punir uma utilidade social. Além disso, se mostra diretamente contrário à pena de morte.

Ao tratar da pena capital, Beccaria realiza o seguinte questionamento: “Qual pode ser o direito que os homens se atribuem para trucidar seus semelhantes?” (BECCARIA, 2011, p. 86). Para o referido autor, essa pena não pode ser um direito originado das leis, pois estas são uma expressão da vontade geral (que é a soma das particulares de cada um) e ninguém deixaria aos outros o arbítrio de matá-lo. Por outro lado, ainda se isso fosse

feito, não poderia estar de acordo com o princípio que afirma que o homem não tem o direito de matar-se. Após tais considerações, Beccaria conclui que:

“A pena de morte, portanto, não é um direito, porquanto já demonstrei que não pode sê-lo, mas é uma guerra da nação contra um cidadão, porque julga necessária ou útil a destruição desse cidadão. Se eu conseguir provar, porém, que a morte não é útil nem necessária, terei ganho a causa da humanidade.” (BECCARIA, 2011, p. 86)

Diante disso, o referido autor acredita que a morte de um cidadão somente é necessária por dois motivos: 1) quando este, mesmo privado da liberdade, tem um poder capaz de por em risco a segurança da nação; quando sua existência pode produzir uma revolução perigosa contra a forma de governo estabelecida; e 2) quando, sob o reino tranquilo das leis e sob uma forma de governo aprovada pela nação inteira, a morte desse cidadão for o único freio capaz de impedir os outros a cometer delitos.

Segundo Beccaria, a experiência de todos os séculos prova que a pena de morte “(...) nunca deteve os homens determinados a agredir a sociedade.” (BECCARIA, 2011, p. 87). Para esse autor, não é o rigor da pena que causa maior efeito no espírito humano, mas a duração da pena. Nesse sentido, Beccaria considera que a pena de morte causa uma impressão que, apesar de sua força, não resiste ao esquecimento; e afirma que, num governo livre e tranquilo, as impressões devem ser mais frequentes do que fortes.

Após essas considerações, Beccaria propõe que, para que uma pena seja justa, esta deve ter apenas o grau de rigor que é suficiente para dissuadir os homens dos delitos. Segundo o referido autor, ninguém poderia escolher a total e perpétua perda da própria liberdade, por mais vantajoso que possa ser um delito. Com isso, ele conclui que o rigor da pena da prisão perpétua, substituindo a pena de morte, tem tudo o que basta para dissuadir qualquer ânimo determinado a cometer um delito. Assim, Beccaria defende a prisão perpétua como uma pena mais eficaz, a qual, a partir de um único delito, dá vários e duradouros exemplos à nação.

Por outro lado, Beccaria, ao continuar sua reflexão acerca da pena de morte, chega à conclusão de que esta é inútil e absurda:

“A pena de morte não é útil por causa do exemplo de atrocidade que dá aos homens. Se as paixões ou a necessidade da guerra ensinaram a derramar o sangue humano, as leis moderadoras da conduta dos homens não deveriam intensificar o bárbaro exemplo, tanto mais funesto quanto mais a morte é aplicada com formalidade e requinte. Parece-me absurdo que as leis, que são a expressão da vontade pública, que detestam e punem o homicídio, elas próprias cometam um e, para afastar os cidadãos do assassinio, ordenem um assassinio público.” (BECCARIA, 2011, p. 91)

Tendo concluído que a pena capital não é nem necessária nem útil, Beccaria mostra-se claramente contrário à pena de morte, revelando-se como um defensor do direito à vida. Tal mudança de perspectiva é um dos traços característicos que o diferenciam da legislação penal vigente anteriormente.

4. Considerações finais

De modos distintos, Camus e Cesare Beccaria desenvolvem argumentações contra a pena de morte. Um recorre à noção de Absurdo, outro à inutilidade e caráter ineficaz dessa pena.

A argumentação de Camus, como ele mesmo reconhece, é contraditória, já que o Absurdo permite e não permite o assassinato. Contudo, esse filósofo, se não consegue ser convincente em sua crítica da pena capital, pelo menos destaca que a vida é um bem de toda a humanidade.

Por sua vez, Beccaria considera ter demonstrado que a pena de morte não pode ser um direito e, em semelhança com o pensamento de Camus, acredita que se as leis não permitem o suicídio, também não devem permitir o assassinato. Do mesmo modo, para o referido autor, não parece fazer sentido que as mesmas leis que condenam o assassinato acabem por autorizá-lo, chegando, assim, a uma contradição. Além disso, esse autor

reforça que a pena de morte é ineficaz para evitar o problema da criminalidade. De fato, podemos perceber isso ao observar que países que adotam tal pena não tem seus índices de violência diminuídos.

Com base em tais reflexões, é evidente que a pena de morte não é a melhor alternativa para prevenir a ocorrência de delitos. Temos como outro agravante, o fato de que, uma vez aplicada, esta penalidade não pode ser desfeita, sendo a condenação de um inocente um erro irreparável. Do mesmo modo, é importante ressaltar que o direito à vida é o mais básico, sendo condição de possibilidade para os demais direitos da pessoa humana. Sendo assim, a pena de morte se mostra tanto ineficiente como injusta. Por outro lado, a partir da perspectiva dos direitos humanos, a vida humana deve ser um dos primeiros direitos a estarem assegurados pela lei.

Referências

Bíblia Sagrada - Harpa Cristã. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2003.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo* / Albert Camus; tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. - Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O homem revoltado* / Albert Camus; tradução de Valerie Rumjanek. - 8ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 2010.

NEDEL, José. *ÉTICA APLICADA: Pontos e contrapontos*. Editora Unisinos, 2004.

PEREIRA, Marcos A. *Cesare Beccaria: precursor do direito penal moderno* / Marcos Pereira. -- São Paulo: Lafonte, 2011.

A burocracia como o não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt

Lara F Rocha ¹

A quantidade de guerras e revoluções do século XX, de um lado, e o encolhimento da esfera pública, de outro, podem conduzir os filósofos a equacionar o atual exercício da política com a tentativa, sempre limítrofe, de evitar um novo confronto de proporções internacionais. A emergência deste empreendimento teórico tornou cada vez mais corrente a perspectiva de que apenas especialistas estariam capacitados para o exercício das funções públicas, fazendo com que, para a maioria dos indivíduos, a ação política eficaz se torne praticamente impossível. Nesse horizonte de reflexão, dois vértices principais se fundam como a chave de leitura crucial para a compreensão da situação política contemporânea: a desertificação do mundo comum e a burocratização da esfera pública.

Tomando como base a teoria política de Hannah Arendt é possível afirmar que estes elementos não apenas estão implicados, mas são as faces da mesma moeda. Se o fio condutor que norteia o *corpus* teórico da autora gravita em torno da inadiabilidade de compreender sob quais condições a instauração do totalitarismo foi possível (Cf. AGUIAR, 2009), identificar os elementos que caracterizam a burocracia e que contribuem para a dissolução do espaço público é indispensável para “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2016, p. 6), *conditio per quam* o resgate da dignidade da política é inexequível.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: larافر87@gmail.com.

A desintegração do espaço público foi inicialmente viabilizada pelo advento da esfera social. No momento em que as premências vitais, que antes diziam respeito à esfera privada, invadiram o palco político, este domínio deixou de se voltar para a deliberação do que *inter-essa*, baseada na disposição para conviver e para agir em comum acordo, para gerenciar necessidades que, na verdade, são pré-políticas. Essa indiferenciação entre as esferas representa a primeira ameaça que a modernidade legou para a cena pública (Cf. VILLA, 2006). “O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (ARENDT, 2016, p. 46).

Por mais que a economia, antigo governo restrito ao lar, e que as questões sociais desde a Revolução Industrial já formassem parte da pauta governamental, as revoluções setecentistas transformaram as forças devastadoras da necessidade e da miséria do povo em motor indispensável para a ascensão de movimentos descomprometidos com a permanência do espaço comum e com a participação política (Cf. ARENDT, 2011a). Na verdade, a força que coage a massa miserável é tão coercitiva quanto o terror: se, por um lado, não se pode esperar de indivíduos em situação de extrema inóxia a atuação política consciente, por outro, com o fortalecimento do capitalismo se tornou igualmente inverossímil que os interesses econômicos coadunem-se com a preservação do espaço público; ao contrário, é bem mais provável que a urgência de suas demandas transforme a política na gestão de interesses particulares. No momento em que reivindicações singulares ganham prioridade sobre o que *inter-essa* e as relações sociais tomam o lugar das interações políticas, o espaço público é

diluído; com efeito, enquanto a inviabilidade da política suprime a possibilidade da ação e do discurso, a invisibilidade que envolve a massa² faz da sobrevivência o valor supremo e do *animal laborans*³ o paradigma de homem moderno. Nesse contexto, o crescimento da glorificação da violência tornou-se diretamente proporcional à massificação da sociedade, contexto no qual a carência da capacidade de agir em conjunto e a solidão predominam. Quando o poder que emana da convivência entre os homens se desintegra, a violência, que sempre começa onde a termina a fala, se converte em princípio de ação (Cf. ARENDT, 2011b).

A sociedade impõe um nivelamento comportamental que não deve ser confundido com a busca por igualdade. Ao contrário, ela exige que seus membros ajam tendo em vista seus interesses e opiniões unânimes, como se todos fizessem parte da mesma família: do mesmo modo que no domínio do lar não há espaço para as diferenças, que tendem a ser suplantadas pelo patriarca, na sociedade não há brecha para a ação espontânea e imprevisível, mas apenas para o mero comportamento. Por conta disso, o conformismo é um fenômeno característico da sociedade moderna: onde não há espaço para a ação, resta conformar-se com o mero cumprimento das regras e ao enquadramento ao padrão vigente.

Por outro lado, o totalitarismo comprovou que quanto mais racionalizadas forem as instituições públicas, mais a apologia à violência poderá deixar de ser um mero discurso ideológico para se converter em justificativa para a execução de crimes cometidos em larga escala. Como o esforço

² “A maldição da pobreza consiste mais na obscuridade do que na escassez” (ARENDT, 2011a, p. 104).

³ A paradigmática figura do *animal laborans* aparece pela primeira vez na teoria arendtiana no texto *Ideologia e Terror*, mas é em *A condição humana* que ganha maior destaque. Relacionado com a inadiabilidade das necessidades biológicas, é apenas mais uma espécie animal, originada com o advento do social e a valorização do trabalho, instituindo a descartabilidade e o consumo como a outra face do processo de produção. O animal trabalhador, imerso na esfera do necessário, para garantir sua sobrevivência esquia-se de sua capacidade de agir, esvaziando o mundo comum. Assim, a glorificação do trabalho também colabora com a degradação do espaço público, possibilitando que a solidão se torne a experiência cotidiana das massas desarraigadas, desconfigurando o homem, a política e o mundo. “Uma vez convertido de mais remota configuração do humano em mentalidade prevalente como modelo do desenvolvimento humano e de suas aspirações, o *animal laborans* traduz a imagem de um animal degenerado. O *animal laborans* pode deslocar sempre mais adiante, indefinidamente, o horizonte da sua sociedade, por meio da promoção cada vez mais intensa da indistinção entre desejo e necessidade, assim como entre consumo e uso, sendo um animal potencialmente destruidor” (CORREIA, 2013, p. 220).

de compreensão arendtiano para identificar quais eventos abriram a horrenda brecha para a instauração do regime baseado no terror perpassa a interposição da esfera social entre os âmbitos políticos mais antigos e genuínos, fomentando a alienação, o isolamento e a perda dos vínculos entre os indivíduos, também tornou-se indispensável identificar qual forma de governo possibilitou a prática do mal banal. A vitória do advento da esfera social produz a ficção de que uma sociedade plenamente desenvolvida deve ser governada por uma mão invisível. Esta, no entanto, não se reduz às propostas das teorias econômicas; antes, se relaciona com uma administração amorfa, despersonalizada e cruelmente difundida. Porquanto tal cenário, para Arendt, não pode significar outra coisa que o definhamento do Estado, pode-se aferir que a novidade trazida pelo totalitarismo advém não apenas da superfluidade dos homens, radicalizada nos seus horrendos laboratórios, os campos de concentração, mas na sua organização, que acrescentou mais uma forma de governo àquelas já conhecidas desde Platão e Aristóteles e analisadas por Montesquieu. Arendt identificou que esta prática governamental era a burocracia (Cf. ARENDT, 2004).

A racionalidade burocrática, voltada para a gestão de grandes contingentes humanos desarraigados, se justificou inicialmente na impossibilidade de governar de modo pessoal uma quantidade crescente de indivíduos. No entanto, por mais que alguns de seus procedimentos já fossem usados desde a Antiguidade⁴, a junção de suas características numa forma única de governar teve nascedouro no período imperialista iniciado no século XIX, nas colônias europeias da Argélia, Índia e Egito, com a finalidade de substituir a administração local por uma forma mais híbrida de governo, mais sutil porém mais opressora. “A burocracia foi descoberta pelas mais elevadas e mais esclarecidas camadas da *intelligentsia* europeia

⁴ De acordo com Arendt, a valorização da disciplina tem origem no militarismo e a prática de governar por decretos se tornou paulatinamente mais comum no decorrer da modernidade. Numa leitura histórica da dominação burocrática, encontramos raízes ainda mais remotas: os funcionários concessionários que arrecadavam impostos no Egito e nos reinos germânico e mongol, a rígida hierarquia militar do Império Romano (que, para Weber, foi uma das condições de possibilidade de seu declínio), além dos cargos temporários dados aos homens de confiança dos soberanos no surgimento dos Estados-nação europeus são exemplos de procedimentos burocráticos utilizados desde a Antiguidade (Cf. WEBER, 2000).

[...]. Foi a burocracia a base organizacional do grande jogo da expansão, no qual cada zona era considerada um degrau para envolvimento futuros, e cada povo era um instrumento de futuras conquistas” (ARENDDT, 2011c, p. 216)⁵.

Partindo da teoria política da autora, é possível apontar as principais características da burocracia: ordenação política e social dada através de normas e regulamentos, repartições impessoais, hierarquização das funções e obediência cadavérica aos superiores, multiplicação das repartições, exigência de especialização, funcionalismo carreirista, funcionários apáticos e destituídos de criticidade que identificam-se com sua “função” a tal ponto de reduzirem-se apenas a ela. Nessa caracterização pode-se encontrar a influência do *corpus* teórico weberiano na perspectiva de Arendt, especialmente da teoria da dominação burocrática desenvolvida em *Economia e Sociedade*.

A primeira investigação sistemática sobre a burocracia foi feita por Max Weber em diversos escritos e conferências. Especialmente no segundo volume desta obra, o autor dedica-se, ao analisar os tipos de dominação, a compreender em que consiste a burocracia, conceitualizando-a como a forma de dominação na qual a ação voltada para a comunidade se converte em uma ação racionalmente organizada, com vista para o lucro e para o cálculo de consequências. De acordo com o autor, isso seria possível a partir da rigorosa observação das regras, dos meios para alcançar determinados fins e através da impessoalidade objetiva. Vale ressaltar que Weber não apontou uma superação para a burocracia, por conceber não haver outro tipo de dominação capaz de gerenciar grandes contingentes humanos; ademais, ele acreditava que

⁵ Arendt utiliza como exemplo do advento da burocracia no período imperialista os escritos de Lorde Cromer, secretário no governo pré-imperialista inglês na Índia que se tornou, anos mais tarde, cônsul-geral britânico no Egito, sendo o primeiro administrador imperialista. Seus diários, compilados na obra *The government of subject races*, demonstram sua estranheza inicial pela “nova forma de governar”, por ele descrita (não sem assombro) como “uma forma híbrida de governar para a qual não se pode dar nome e para a qual não há precedente” (CROMER, 1913, p. 117) passando para, alguns anos depois, uma incontida admiração. Destaca que a minoria de especialistas e homens de confiança que faziam parte do governo inglês na colônia permanecia “oculto e puxava os cordões” (CROMER, 1913, p. 192) do que ocorria na política imperialista, enquanto a população permanecia à margem dos segredos administrativos e da origem dos decretos que, tão provisórios quanto instáveis, substituíam gradativamente os marcos de confiabilidade e de estabilidade fornecido pelas leis (Cf. ARENDT, 2011).

quanto maior a força com a qual ela se instala, maior a compressão com que desumaniza os indivíduos, o que também inviabilizaria sua suplantação (Cf. WEBER, 2000).

Em seu artigo sobre a influência de Weber na teoria de Arendt, Parvikko (2004) destaca que ainda são surpreendentemente escassos os estudos sobre a relação existente entre os dois autores, apesar de serem inúmeras as situações em que a autora menciona o sociólogo alemão em seus textos. Por exemplo, em *A condição humana*, ao discutir a alienação do mundo, ela aborda o conceito de ascese intramundana, ou em *Sobre a violência* quando, ao questionar a relação estabelecida pelo sociólogo entre política e violência, põe em xeque a conceitualização weberiana de Estado. Com efeito, seria possível apontar a gênese do interesse arendtiano pela leitura de Weber: a influência de Karl Jaspers, seu orientador e amigo, que era um assíduo leitor e forte admirador da teoria weberiana, especialmente do conceito de tipo ideal, por considerá-lo um método eficaz de compreensão dos fenômenos políticos e sociais⁶. Portanto, pode-se perceber não apenas que Arendt partiu do solo legado por Weber para compreender de que modo funciona a dominação burocrática mas que, ao fazer do totalitarismo o paradigma, ou tipo ideal, dos extremos que a burocracia pode alcançar, forneceu uma série de direcionamentos sobre a emergência de analisar quais fatores tornaram factível que a destruição se convertesse em objetivo governamental. Quando a inumanidade passa a ser o princípio de ação dos indivíduos, a política já se encontra inviabilizada. A burocracia serve exatamente para este fim.

⁶ Existem uma série de passagens nas cartas entre Jaspers e Arendt que comprovam esta afirmação. No entanto, destacam-se duas ocasiões, ambas suscitadas por discussões sobre o livro *Origens do totalitarismo*. Na primeira, Jaspers aconselha Arendt a ler mais sobre Weber, especialmente sobre o conceito de tipo ideal, a fim de aprofundar a discussão sobre de que modo o totalitarismo rompeu definitivamente com o fio de Ariadne que vinculava os homens à tradição, “de modo que, se algo da antiga visão ‘total’ subjacente da história permanecer no seu texto, até esse último traço desaparecerá” (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 88). Na segunda, ele destaca a importância da autora considerar a leitura de Weber ao apontar que a forma de governo a partir da qual a organização burocrática se consolidou, “não está de acordo com os tipos de Montesquieu e não pode ser simplesmente colocada em uma fila com eles” (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 208). Neste caso, uma pergunta sobre esta forma de governo deve ser respondida: o que tornou este tipo possível? A este *tipo*, Jaspers refere-se diretamente ao *tipo ideal* weberiano, fazendo do conceito uma chave de leitura a partir da qual uma maior compreensão do fenômeno totalitário seria possível.

Longe de se reduzir à morosidade dos processos e ao acúmulo de documentos, o *modus operandi* burocrático preconiza a padronização e a eficiência, tendo em vista o desenvolvimento econômico. A etimologia da palavra remonta ao hibridismo de termos cuja gênese reside no francês (*bureau*) e no grego (*kracia*). A fusão de ambos, em tradução livre, basicamente indica a administração feita em escritórios. Nessa franja argumentativa, a autora definiu a burocracia como o domínio de ninguém, a forma mais social de governo na qual a ação espontânea é substituída pela previsibilidade do comportamento ajustado às normas. “Como verificamos na forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (o último estágio do governo no Estado-nação), o governo de ninguém não é necessariamente um não-governo; pode, de fato vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões” (ARENDDT, 2016, p. 49).

A autora destaca que a burocracia é o último estágio do Estado-nação porque, na verdade, ela representa o seu profundo declínio: como o domínio estatal sempre invocou o comando originário do *pater família*, a dominação amorfa da burocracia é a deturpação de todas as formas anteriormente conhecidas de governo, pois “onde ninguém domina, o conceito ocidental de domínio perdeu sua validade” (ARENDDT, 2006, p. 437). No entanto, o descentralizado controle burocrático é muito mais coercitivo do que as tiranias e, por isso, sua funcionalidade se adequou tanto aos regimes totalitários quanto à proposta neoliberal e biopolítica que governa a atualidade: “Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificarmos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito” (ARENDDT, 2011b, p. 54-55).

Na burocracia não são os homens que originam o espaço público, mas, na inexistência deste, as decisões governamentais tornam-se um campo científico, como se a política “fosse monopólio de uma disciplina especializada” (ARENDDT, 2014, p. 28). Por trás da cortina de fumaça do racionalismo burocrático se encobre a inviabilidade da política: minando

os espaços de aparência, a possibilidade dos indivíduos agirem, comunicarem-se e estabelecerem vínculos é reduzida, impedindo o compartilhamento de perspectivas que fundamenta não apenas a realidade, mas que é indispensável também para o pensamento e para o juízo. Se a não-política burocrática é assunto restrito a especialistas, a maioria da população jamais poderá ter participação efetiva; o resultado dessa obscuridade da esfera pública fomenta a radical sensação de não-pertencimento ao mundo e destitui os homens da responsabilidade pelo comum, espaço constantemente ameaçado pelo advento da burocracia como a gestão dos interesses particulares.

Quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência. Em uma burocracia plenamente desenvolvida não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possa prestar queixas, sobre quem exercer as pressões do poder. A burocracia é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é um não domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano” (ARENDDT, 2011b, p. 101).

Por não governar com base nas leis e nem tampouco através da deliberação dos homens, mas a partir de escritórios e de sistemas tecnocráticos anônimos e despersonalizados, a burocracia produz funcionários-padrão em larga escala, capazes de se identificar tão completamente com o sistema no qual estão imersos que se afastam de si mesmos e, conseqüentemente, do livre exercício de suas faculdades mentais, destituindo-se de qualquer senso crítico acerca das conseqüências de seus atos. Com efeito, quando os indivíduos se identificam apenas como funcionários, meras “funções da sociedade”, provavelmente também deixarão de se distinguir como pessoas capazes de reflexão e de ação (Cf. PAREHK, 1981). É diante disso que a figura do burocrata representa o paradigma do indivíduo atual: um especialista competente, mas desfigurado do que o torna humano. Como arquétipo desse tipo não-humano que tornou a ausência de pensamento, e não apenas a solidão, a experiência

cotidiana das massas desarraigadas, Arendt encontrou na figura de Eichmann a deturpação de que a dominação burocrática é capaz.

Assim, a figura do burocrata se afirma como categoria exemplar, diante da qual é possível compreender de que modo o homem mediano é capaz de impensadamente realizar o mal em larga escala (Cf. ARENDT, 2011). Com efeito, o totalitarismo comprovou que os homens não precisam de motivações mefistóflicas para fazer o mal: com o advento do social e o declínio da política é possível criar as condições necessárias para desumanizá-los. Em um sistema que a ausência de responsabilidade faz parte do cotidiano, os indivíduos são destituídos do sentimento de cuidado com o mundo e com os demais⁷. Como “um homem apanhado na máquina burocrática já está condenado” (ARENDR, 2011d, p. 98), pode-se destacar que a burocracia torna factível a afirmação niilista de que tudo é possível (Cf. ARENDT, 2011c).

Com efeito, a ruptura com a tradição e a implantação da *bureau-kracia* como forma antipolítica de governo impõe um inadiável questionamento: aonde a não-política pode levar os indivíduos? As catástrofes contemporâneas nos indicam como o mal banal, burocratizado, muitas vezes sob a forma de uma assinatura ou de um procedimento de rotina, pode destruir o que há de humano nos homens. O não-lugar da política abre espaço para as atrocidades: se o espaço público é o local em que os homens dispõem-se a deliberar sobre seus interesses comuns, o esvaziamento desta esfera traz como consequência a falta de diálogo, a incapacidade de conviver com as diferenças e a utilização do ódio, forte elemento antipolítico, na não-política desenvolvida sob a égide da dominação burocrática. Nesse contexto, a previsibilidade dos comportamentos e a loucura política do Estado moderno não podem ser explicadas sem a

⁷ Apesar de um dos principais predicativos da burocracia ser a dificuldade em responsabilizar especificamente alguém por falhas ou atos cometidos pelo sistema como um todo, devido à multiplicidade de cargos e de instituições que a compõe, isso não significa que não se possa imputar culpa a alguém por seus próprios atos. Assim, o que a autora intitulou como *teoria do dente de engrenagem* demonstra o não-lugar da política existente no labirinto burocrático dos regimes totalitários, mas não justifica os crimes administrativos por ele cometidos. Cumprir ordens não isenta ninguém de responsabilidade pessoal já que, em assuntos políticos, obedecer significa não apenas aquiescer, mas também apoiar (Cf. ARENDT, 2017).

compreensão da burocracia, elemento protototalitário mais consolidado e perigoso que a radicalidade dos tempos sombrios legou para a atualidade, a forma de governo que viabiliza a obscuridade política característica de nosso tempo (Cf. ARENDT, 2011).

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Compreender*. Formação, Exílio e Totalitarismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011d.

_____. *Diários filosóficos*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Origens do totalitarismo*. Anti-semitismo. Imperialismo. Totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

CROMER, Lorde. The government of the subject races. In: *Political & literary essays* (1908-1913). Londres: Macmillan and Company, 1913.

- CORREIA, Adriano. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? *Aurora Revista de Filosofia*. v. 25, n° 37, jul/dez 2013. p. 199-222.
- PAREKH, Bikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: Macmillan, 1981.
- PARVIKKO, Tuija. A note on Max Weber's impact on Hannah Arendt's thought. *Max Weber studies*. V. 4, n° 2, jul/2004, p. 235-252.
- VILLA, Dana R. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da Sociologia compreensiva. Vol. 2. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

Notas introdutórias sobre o sentido da dialética em Sartre e Merleau-Ponty

*Francisco Amsterdan Duarte da Silva **

Introduzir Sartre e Merleau-Ponty como fenomenólogos é uma atitude hegemônica entre seus intérpretes. Para nós, não se trata, obviamente, de dizer que eles não o são, mas de questionar por que suas perspectivas filosóficas são apresentadas prioritariamente sob o ponto de vista da fenomenologia, ao passo que suas abordagens da dialética são tratadas como um capítulo em seus percursos bibliográficos, como mero flerte ou extensão de suas ideias.

Tal atitude surte um efeito cuja problematicidade, ao nosso ver, é mais do que apenas pedagógica, pois esse tipo de apreciação das filosofias merleau-pontyana e sartriana como filosofias (apenas) fenomenológicas termina por escamotear passos e temas de primeira importância no dois projetos. É como se os elementos propriamente dialéticos neles presentes não passassem de reverberações dos interesses dos autores pelas causas políticas e pelas circunstâncias históricas do pós-guerra; como se as influências de Hegel e Marx constituíssem, sobre os dois *existencialistas*, uma espécie de lado escuro da lua em comparação com as influências, supostamente mais decisivas, de Husserl e Heidegger.

Gostaríamos de insistir na hipótese contrária, isto é, na da importância capital da dialética para a correta apreciação dos textos

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e Graduado em Filosofia pela mesma instituição. E-mail do autor: amster_duarte@hotmail.com

fenomenológicos de Sartre e Merleau-Ponty. Dito de outra forma, a provocação vem numa tese de que o pensamento dialético determina, de ponta a ponta, ao lado do fenomenológico, as linhas gerais dos projetos de Sartre e de Merleau-Ponty, de modo que a separação entre fenomenologia e dialética em se tratando desses autores encontra uma justificativa no máximo cronológica pouco resistente a uma análise conceitual mais atenta.

Vejamos: o que a estrutura bibliográfica das obras de Sartre e Merleau-Ponty nos teria a dizer sobre isso? Pois não pode ser coincidência o fato de as obras-mestras dos dois autores indicarem, de forma perfeitamente paralela, a mesma ideia de integração da dialética e da fenomenologia num só projeto de pensamento. Uma simples visada permite constatar que *A Fenomenologia da percepção* (MERLEAU-PONTY, 2001b) e o *Ensaio de ontologia fenomenológica* (SARTRE, 2003b) encontram exata contrapartida em *As aventuras da dialética* (MERLEAU-PONTY, 1955) e na *Crítica da razão dialética* (SARTRE, 1974a). Essas quatro obras, que são, podemos dizer, os textos merleau-pontyanos e sartrianos fundamentais, compartilham a mesma disposição de fenomenologia e dialética, tanto nos títulos quanto como preocupações metodológicas centrais.

Nossa ideia é demonstrável pela exposição das interferências dialéticas nas pesquisas fenomenológicas, dos vestígios da fenomenologia no pensamento dialético. Nos limites deste texto, esperamos demonstrar que, para Sartre como para Merleau-Ponty, a tensão entre fenomenologia e dialética resguarda uma positividade estrutural, e não ocasional, correspondendo muito mais a uma exigência do que a um acidente.

...

A questão é mais explícita no caso de Sartre, é melhor demarcada cronológica e bibliograficamente. Pois entre *O ser e o nada* e *Crítica da*

razão dialética há pelo menos quatro textos – curtos, porém de alta densidade teórica – a fazer a mediação e sustentar o diálogo interno entre dialética e fenomenologia.

Em *Consciência de si e conhecimento de si* (SARTRE, 2003a) encontramos uma exposição orientada, desde o início, pela leitura de Hegel, numa atitude de absoluto rompimento com as ideias husserlianas (ao menos do que se convencionou chamar de *primeiro Husserl*), isso em torno de três motivos fundamentais que contribuem à especificidade da filosofia sartriana: o primado do pré-reflexivo, a irredutibilidade do ser ao saber e o caráter temporal do sentido. Ali Sartre trava uma polêmica decisiva para suas posteriores reflexões sobre a intersubjetividade, a política e a história, confrontando os idealismos husserliano e hegeliano no intuito de elaborar uma fenomenologia eminentemente realista para a qual a elucidação das estruturas formais da consciência ilumine também o complexo sujeito-mundo em seus estatutos ontológico e histórico: “A verdade é ‘devinda’ [*devenue*], como diz Hegel, e sintética: ela implica um desenvolvimento temporal” (SARTRE, 2003a, p. 135)¹. Contra a fenomenologia transcendental, a dialética hegeliana teria o mérito, ainda que em recorte idealista, de insistir no caráter temporal – e consequentemente histórico – das sínteses, seja no que diz respeito aos dados da consciência, seja no tocante aos processos práticos de constituição do real.

Verdade e existência (SARTRE, 1989) segue mais ou menos o mesmo tom. É importante notar que nesse ensaio de 1947-48, publicado postumamente, o nome de Husserl praticamente desaparece. As referências privilegiadas são Heidegger e Hegel, o que atesta a positividade, para Sartre, da contaminação do *a priori* pelo histórico. A questão da subjetividade é articulada, de forma definitiva, à dinâmica da processualidade. Essa articulação supõe uma aderência entre incompletude existencial e totalidade histórica da qual a fenomenologia sozinha não pode dar conta. No entanto,

¹ A revisão de suas posições sobre Descartes e Husserl passa pela leitura que Sartre faz, já no início dos anos 40, de Hegel, particularmente da *Fenomenologia do Espírito* (cf. Sartre, 2003a, p. 139, onde Sartre se apoia no texto hegeliano para afirmar que a verdade instantânea que o cogito cartesiano pretende fundar supõe “uma série de modificações e de transformações” dadas somente mediante a temporalidade). Todas as traduções são nossas.

o que vemos Sartre fazer não é uma mera apropriação de categorias hegelianas convenientes ao problema: pelo contrário, ele torce a dialética operante da integração entre finito e infinito no esforço de fazer ver a abertura do individual ao histórico, a presença de uma lógica objetiva das circunstâncias no caráter situado da liberdade e a constituição dos processos totalizantes pelo jogo das contingências.

Materialismo e revolução (SARTRE, 1968) e *Questão de método* (SARTRE, 1974b) completam o quadro. Esses dois textos lançam mão de uma compreensão da dialética marxista que, longe de escantear, absorve a tarefa da elaboração filosófica do contingente. A insistência sartriana numa complementação do marxismo como teoria da lógica das forças sociais pelo existencialismo como teoria da subjetividade justifica-se pela substância tipicamente ético-política da filosofia de Sartre. O que é visado com essa aproximação (que também mobiliza, a propósito, outras teorias como a psicanalítica²) é uma leitura do real como síntese contínua cujos termos, na progressão da parte ao todo e do particular ao universal, são, em última instância, descontínuos: “[o existencialismo] não opõe, como Kierkegaard a Hegel, a singularidade irracional do indivíduo ao Saber universal. Ele pretende, sim, reintroduzir no próprio Saber e na universalidade dos conceitos a insuperável singularidade da aventura humana” (SARTRE, 1974, p. 108). Trata-se, para Sartre, de pensar a elaboração conjunta do ser e da história tendo em vista a exigência de uma filosofia que dê conta das dimensões ética, psicológica, estética e política desse encontro primordial entre contingência e circunstância que é a liberdade.

...

Se em Sartre a dialética aparece como método de integração da ontologia fenomenológica à compreensão da realidade histórica (e vice-versa),

² Toda a segunda parte de *Questão de método* (*O problema das mediações e das disciplinas auxiliares*) é dedicada ao tópico de uma integração existencialista entre o Marxismo enquanto “filosofia total” (SARTRE, 1974, p. 108) e a psicanálise, a antropologia e a sociologia.

em Merleau-Ponty ela significará a introdução de um hiato entre fenomenologia e ontologia.

Esse hiato tem pelo menos dois sentidos: o primeiro é o da distância que separa a publicação de *Fenomenologia da percepção* dos esboços póstumos de *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 2001a), e que vem ser ocupada por *Humanismo e terror* (MERLEAU-PONTY, 1980) e *As aventuras da dialética*. Embora isso não seja expressamente indicado, a problemática de *Humanismo e terror* vai ao encontro do método de compreensão dialética da história, do engajamento e da constituição de sentido. A análise de uma circunstância histórica concreta – a dos processos de Moscou – e a polêmica contra a crítica de Arthur Koestler ao comunismo soviético – limitada, segundo Merleau-Ponty, pelos imperativos abstratos e defasados da tradição humanista – projeta uma concepção do evento histórico, do engajamento e da responsabilidade objetiva como desdobramentos da ambiguidade originária da existência humana³. Ora, se a história é fundamentalmente ambígua, isso significa que sua tessitura poderia ser, por hipótese, elucidada com auxílio das categorias de posição, contradição, superação – em suma, pela máquina dialética e seus dispositivos conceituais.

Mas essa hipótese não se confirma, ou pelo menos não por inteiro. A possibilidade aberta por *Humanismo e terror* é confrontada, em *As aventuras da dialética*, com uma revisão dos pressupostos ali assumidos, dentre os quais a unicidade da teoria de compreensão do sentido histórico, que seria o marxismo. A leitura de Saussure e o flerte com o estruturalismo conduzem Merleau-Ponty a uma revisão profunda de suas posições sobre a consistência da dialética em sua matriz hegeliano-marxista. O marxismo, e a dialética, por tabela, não correspondem mais à derradeira teoria de elaboração da história (embora permaneça seu estatuto de teoria privilegiada), e convertem-se, ao invés, em nova problemática com a qual uma

³ Cf. De Waelhens, 1951.

filosofia da história precisará lidar. Nesse sentido, *As aventuras da dialética* realizam uma verdadeira *crítica da razão dialética*: movimento no qual a dialética como reflexão crítica dá lugar à crítica da dialética como reflexão, isto é, crítica da capacidade da dialética de totalizar a descontinuidade histórica numa processualidade linear e subsumir a ambiguidade a um discurso conceitual unívoco.

Isso nos leva à consideração do segundo sentido daquele hiato entre fenomenologia e ontologia, do qual falávamos há pouco que a dialética vinha ocupar. Ocorre que em sua última acepção a dialética aparece para Merleau-Ponty como, no fundo, o índice da impossibilidade de *uma* teoria total da história. Como ele anuncia no prefácio de *Signes* (MERLEAU-PONTY, 1960), “não há análise derradeira porque há uma carne da história, porque nela, como em nosso corpo, tudo tem lugar, tudo importa” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 28). A derradeira função da dialética na filosofia merleau-pontyana é motivar um recuo graças ao qual se torna possível pensar uma estruturação comum do real pré-objetivo, pré-teorético, e pré-histórico (num sentido que não é, claro, o da pré-História). Por essa via, a elucidação das ambiguidades e das desventuras típicas tanto ao curso histórico quanto à ideia de uma dialética da história permite o recuo ao domínio onde a experiência do sentido histórico dá lugar ao pensamento do sentido do ser, ou seja, à ontologia.

...

Observamos por último que os desdobramentos das indicações anteriores tendem a uma reflexão mais importante do que apenas um exercício comparativo entre as leituras que Merleau-Ponty e Sartre fazem das filosofias de Hegel e Marx. De fato, o que está em jogo, num primeiro nível, são os movimentos segundo os quais Sartre e Merleau-Ponty se posicionam como pensadores autenticamente dialéticos, num diapasão de crítica e de originalidade que em nada deixa a desejar em relação a suas recepções da fenomenologia – na medida em que este método também passa, em

suas mãos, por ressignificações absolutamente originais e produtivas. É preciso então compreender não apenas como a dialética marca alguns re- cuos e reviravoltas em seus projetos filosóficos, mas também como suas obras propõem sérias modificações no sentido da dialética e em sua ope- racionalidade.

Num segundo nível, de alcance, pensamos, mais primordial, trata-se de pensar a exigência da dialética pelo pensamento fenomenológico. Não seriam, afinal, as lacunas e as promessas que as primeiras obras de Sartre e Merleau-Ponty deixam em aberto indícios de que a fenomenologia, quando quiser ultrapassar a constituição ideal do mundo para falar do im- pacto real das coisas, ultrapassar a elaboração formal das essências transcendentais para abordar os processos históricos em sua materiali- dade instável – será que a fenomenologia, diríamos, quando quiser produzir essa virada, não terá que, necessariamente, mesmo partindo de uma explicitação analítica das estruturas, passar por uma articulação dia- lética das descontinuidades (subjetivas e objetivas)? Se for assim, talvez o que Merleau-Ponty e Sartre cumprem seja não uma variação conceitual, não uma mera decalagem metodológica, mas um desvio exigido e, aliás, indispensável a qualquer filosofia que queira tomar a existência como *leit- motiv*.

Referências

DE WAELEHENS, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté*. Louvain: Publications Univer- sitaires de Louvain, 1951.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Tome I: théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1974a.

_____. Conscience de soi et connaissance de soi. In: _____. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003a.

_____. Matérialisme et révolution. In: _____. *Situations, III*. Paris: Éditions Gallimard, 1968.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2003b.

_____. Questions de méthode. In: _____. *Critique de la raison dialectique*. Tome I: théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1974b.

_____. *Verité et existence*. Paris: Gallimard, 1989.

**Mito e situação-limite:
reflexões sobre o teatro filosófico e
a filosofia dramática de Sartre**

*Paulo Willame Araújo de Lima*¹

Na França do século XX, entre uma situação política e outra era possível ver dilatar inúmeras produções culturais movendo e sendo movidas por uma multiplicidade de questões tanto no campo teórico como no campo prático da ação e da existência humana. Estamos falando de um século que começa maculado pela Primeira Guerra Mundial, segue sob as atrocidades da Segunda Grande Guerra e culmina nos conflitos sangrentos da Guerra Fria. Paralelo a esses conflitos de grande porte, a burguesia francesa, que surgiu ao som encantador da máxima “liberdade, igualdade e fraternidade!”, se via no declínio de seu ideal político, ético e existencial. Basta lembrar que de 1940 a 1945 Hitler e a Alemanha nazista ocuparam o território francês, só desocupando no fim da Segunda Guerra. Esta Europa em conflito não conseguia olhar mais para o mundo com aquela visão ingênua do iluminismo humanista que via no progresso do conhecimento e na ideia universal de humanidade o caminho mais acertado para as relações humanas no mundo. As máscaras que o esclarecimento europeu se pôs caíram sobre seus pés no momento em que a razão instrumental dos europeus contra o Terceiro Mundo desde o início do período colonial voltou-se então contra os próprios europeus-dominadores. Foi neste cenário

¹ Universidade Federal do Ceará; Paulow.fin@gmail.com

que surgiram as expressões artísticas da poesia surrealista e do teatro do absurdo, por exemplo. É neste contexto que surge Jean-Paul Sartre (1905-1980), escritor e filósofo que logo ficou conhecido como o maior expoente do existencialismo francês.

Este texto se debruça sobre a obra do autor de “O Ser e o Nada” por um ponto de vista um tanto quanto desviante da leitura tradicional que a academia e os estudiosos trazem sobre o autor. Primeiro porque a proposta é tomar este intelectual não como um filósofo tradicional - aquele dos tratados ou conceitos imóveis presos a uma substância universal e abstrata, mas sim como um escritor-filósofo-militante, tomando para isso, principalmente as reflexões e obras do autor em relação ao teatro. Aqui queremos defender a posição de que Sartre engaja-se em um teatro filosófico e em uma filosofia dramática de modo que, mesmo reconhecendo as diferenças e peculiaridades de cada escrita bem como sua apreensão prática e conceitual, o Francês sabe da importância do espírito teatral em seu pensamento filosófico e da profundidade filosófica em suas proposições cênico-dramáticas, tanto no campo estético, como no campo político-moral e ontológico das questões filosóficas.

Ao final, pretendemos alcançar uma compreensão da questão de modo que seja possível reler a obra teatral sartreana através de uma chave de leitura não mais limitada ao conceito puramente filosófico de “situação”, mas ampliar a compreensão destes escritos teatrais-filosóficos através dos conceitos de mito e de situação-limite que estão no cerne do reconhecimento do teatro como influenciador da filosofia sartreana, e não o contrário, ou - ainda melhor exposto - de uma complementaridade de produções independentes entre si, porém extremamente mais potentes quando juntas: filosofia e teatro. Em outras palavras, queremos defender que é possível encontrar reflexões filosóficas acessando apenas o teatro sartreano bem como é possível encontrar ação dramática acessando apenas a filosofia do autor, entretanto se conseguimos compreender a atuação conjunta dessas duas produções intelectuais, conseguimos mensurar a

grandiosidade do projeto original de Sartre para com a verdade da existência humana.

O primeiro ponto de crítica que podemos levantar contra a tradição acadêmica de leitura filosófica das obras teatrais de Sartre é a associação imediata que há de seu teatro com o conceito filosófico de “situação”, como se toda dramaturgia sartreana fosse apenas um exercício de pôr em cena o homem em situação. Contudo, a pergunta que nos move pode ser expressa da seguinte maneira: será que a expressão “teatro de situações”, mesmo sabendo que ela fora utilizada pelo próprio autor (SARTRE, 1970, p. 683-684), consegue dar conta das reais e centrais questões pertinentes ao teatro sartreano? Para responder a esta questão é preciso ter a definição de “situação” na filosofia sartreana e para tanto, recorreremos à conferência “O existencialismo é um humanismo”, onde na discussão com o marxista Pierre Naville, Sartre define “situação” precisamente como “o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente um conjunto” (SARTRE, 1973, p. 37). Para Sartre, estar em situação

significa escolher-se em situação e os homens diferem entre si como diferem suas respectivas situações e também conforme a escolha que efetuam de sua própria pessoa. O que há de comum entre todos eles não é uma natureza, mas uma condição, isto é, um conjunto de limites e coerções: a necessidade de morrer, de trabalhar, de viver, de existir num mundo já habitado por outros homens. E esta condição é no fundo apenas a situação humana fundamental ou, se se preferir, o conjunto de caracteres abstratos a todas as situações. (1968, p.35)

A situação longe de nos tornar idênticos, na verdade nos diferencia. Por mais que existamos sob a mesma condição de humano, ou seja, compartilhemos com os demais todos os limites e coerções da vida humana, não podemos vivenciar, a situação do outro. No máximo podemos perceber que estamos tão propenso quanto o outro de vivenciar essa “situação humana fundamental” da qual a morte, por exemplo, faz parte. Deste modo, um genuíno teatro de situações deve está preocupado com as particularidades exclusivas da situação representada em suas condições

materiais e psicanalíticas. O primeiro risco que aparece em querer se apropriar do teatro sartreano embasado neste conceito puro é o de fazer uma leitura da peça teatral pelo viés psicológico das personagens (numa linha stanislavskiana de concepção da personagem) ou pelo viés das determinações realistas do cenário em sua materialidade (alinhando a cena teatral sartreana ao teatro realista burguês de sua contemporaneidade). Mas o fato é que Sartre não começa a concepção de suas personagens pela estrutura psicanalítica (ou psicológica) da mesma: para ele, a personalidade da personagem se forja na ação dramática em cena. É nestes dois equívocos interpretativos que, por exemplo, a pesquisadora Luiza Hilgert incorre ao julgar a adaptação que Sartre fez de “As Troianas” de Eurípedes como uma peça sem cenas de resistência nem estratégias de ação e organização contra a guerra. Para a pesquisadora,

Há muito mais lamentações pelas consequências funestas e bárbaras da guerra que efetivamente um discurso encorajador, de combate, ou mesmo antiguerra. O formato das cenas lembra orações, declamações, elegias e nisso difere das peças anteriores de ação concreta em direção a suplantando os problemas e as situações-limites narradas por Sartre. As mulheres de Troia não elaboram táticas e planos de ataque para escaparem do seu futuro como escravas dos seus algozes, não planejam e nem sonham com a reconstrução de Troia, não se unem, tampouco se lançam contra seus carrascos e assassinos dos seus maridos, filhos, irmãos e pais, como era de se esperar se a peça seguisse a lógica sartriana das peças anteriores. (2017, p. 302)

No que diz respeito à situação apresentada pela cena teatral sartreana, não se trata apenas de um conflito gerado pela escolha entre as várias possibilidades percebidas em determinada situação qualquer, posto que o homem (e também a personagem) está sempre em situação. Muito menos se trata, no caso de *As Troianas*, de obedecer a uma fórmula pré-estabelecida que postule uma atitude como resistente. No teatro sartreano o que aparece como central é aquilo que o próprio autor chama de “situação limite”, ou seja, que apresente alternativas onde a morte seja sempre um dos termos. Isto porque só na *situação-limite* é que o sujeito-personagem

aparece com a possibilidade real de por sua existência em jogo. A escolha de sua ação no mundo/cena faz com que o sujeito/personagem engaje-se consigo mesmo enquanto ontologicamente existente e com um certo projeto enquanto agente político-moral. Deste modo, podemos admitir que todo texto surge em situação, tal como nos afirma o próprio Sartre em seu livro “Que é a literatura?”, contudo, aqui evidenciamos que no teatro, além da dramaturgia sartreana ser escrita em certa situação, ela aborda como elemento norteador da ação dramática situações-limites e não simplesmente situações.

Em paralelo ao conceito de situação-limite, é preciso atentar ao conceito de mito e sua importância para o teatro sartreano enquanto mediador capaz de transmitir a “plenitude do ser”, pois tal como nos apresenta István Mészáros em sua biografia sobre o francês, Sartre encontra a mediação que necessita no que denomina “mito”:

uma condensação de traços de caráter (em consonância com a “densidade” ou “plenitude” do ser) que faz com que a realidade percebida e descrita se eleve ao nível do ser sem abandonar os dados da sensibilidade. Desse modo, a “condensação” proporciona um terreno sobre o qual a “indeterminação calculada” e a “individuação” bem marcada podem florescer como princípios verdadeiramente criativos. (2012, p. 46)

Estar ciente de que Sartre propõe um teatro filosófico exige uma sensibilidade maior do interlocutor ou do espectador do teatro sartreano e, especialmente do(a) pesquisador(a) de Filosofia que se direciona para os textos dramático-teatrais do autor, pois ao reconhecer o mito como ponto de partida, a personagem que ganha vida através do ator ou da atriz não pode ser entendido como representação do humano, mas deve simbolizar o homem². Isto porque que não se trata, portanto, de uma tentativa de alcançar, através desse teatro-filosófico, uma catarse aristotélica

² Sartre, ao comentar o teatro brechtiano, declara que uma peça “é o símbolo vivo do homem e o mundo representado para o homem. A questão é saber qual a relação que há entre o público e o símbolo. Creio que o que Brecht procurava destruir é a relação entre o teatro burguês comum – não é este o caso do teatro clássico – e do espectador. [...] Ele [Brecht] queria que o espectador saísse do teatro inquieto, isto é, compreendendo as razões para a contradição, sem ser capaz de transcendê-la emocionalmente”. (ROMANO, 2002, p. 316)

baseada na representação que busca uma identificação positiva com a personagem. O teatro sartreano se aproxima da experiência grega do teatro na medida em que ele ainda resguarda consigo um papel pedagógico, formativo, mobilizador de reflexões. No campo da metodologia de construção cênica e desenvolvimento do personagem, ou seja, no campo da concepção teatral Sartre parece estar muito mais alinhado com a proposta brechtiana do estranhamento que provoca a reflexão do que com a identificação grega que propõe a purificação catártica.

Não por acaso, para Sartre a tarefa do dramaturgo é escolher dentre as inúmeras situações-limites possíveis (tal como violência, opressão, tortura até a morte, em última e mais direta instância) a que melhor expressa as questões que ele quer levantar e apresentar essa situação-limite ao público como a problemática que se põe a algumas subjetividades (SARTRE, 1970, p. 684). O dramaturgo deve apresentar ao homem o *eidos* da sua existência cotidiana: “sua própria vida, de uma forma que a enxerga como quem estivesse de fora. Com efeito, aí reside a genialidade de Brecht.” (MÉSZÁROS, 2012, p. 53). O mito, esse *eidos* da existência cotidiana, é que é capaz de aplicar a situação-limite da melhor forma em cena, posto que a personagem que passará pelo momento decisivo da escolha diante a situação-limite não precisa existir de fato nem na história. Enquanto mito, a personagem pode - sem deixar de ser ela mesma: subjetividade singular dentro da narrativa e da ação dramática - transitar pelas mais diversas realidades históricas, políticas, psicanalíticas, culturais; enfim, situacionais - e mesmo assim não perderá sua força simbólica de carregar consigo a verdade existencial, pois o dramaturgo-filósofo defende que o teatro não está preocupado com a realidade (tal como o cinema), mas sim com a verdade. Para ele o verdadeiro campo de criação teatral é o da tragédia - drama que incorpora um autêntico mito. Segundo o autor, o teatro pode fazer frente ao cinema exatamente porque se apóia no mito e na tragédia - que não busca o realismo - para buscar a verdade (MÉSZÁROS, 2012, p. 51).

Aqui vemos então um elo comum muito forte para Sartre entre Filosofia e Teatro: a verdade. É em busca da verdade que a filosofia se

desvincula do *mythos* na Grécia Antiga e este compromisso filosófico com a verdade, em maior ou menor grau, perdura até hoje inclusive na própria filosofia sartreana. Contudo, é também na busca pela verdade (do homem e suas relações, principalmente) que o teatro aproxima-se fortemente do mito, segundo o autor. Todavia, se a verdade aparece agora como o principal elo de conexão entre Filosofia e Teatro, o que Sartre entende por verdade? Sartre, no livro *Vérité et existence* diz que verdade não é uma organização lógica e universal de “verdades” abstrata. Para ele, verdade é a totalidade do Ser em tanto quanto ele [o Ser] se manifeste como um “há/tem/existe” na historialização da realidade humana (SARTRE, 1989, p.21). A verdade é, portanto, a objetividade do subjetivo, sendo este último seu fundamento:

O fundamento da Verdade é a liberdade. Por isso o homem pode escolher a não-verdade. Esta não-verdade é a ignorância ou a mentira. Por outro lado, o desvelamento implica que o que é desvelado está originalmente oculto. Subjetivamente, isto significa que a condição humana é originalmente [de] ignorância [no sentido de não-saber]. Enfim o comportamento de desvelamento é ativo: para deixar aparecer o Ser tal como ele é, ele [o homem] precisa ir buscá-lo. (SARTRE, 1989, p.35. Tradução nossa)

O homem, que é originalmente ignorante a respeito da Verdade (que está associada a ignorância de si do sujeito), o é porque é ontologicamente nada, sua condição ontológica é a liberdade. Esta mesma liberdade é fundamento da Verdade e, ao querer descobri-la, é preciso agir em sua direção, portanto inicialmente escolher buscá-la. É nesta busca ativa que se encontra todos os sujeitos que compõem as artes cênicas, desde o dramaturgo, passando pelos técnicos de luz e som, até o ator ou atriz que performa a personagem. Em Sartre, esta personagem, tal como a verdade dela (seu caráter, sua psicologia, sua vida social e econômica, etc) só será desvelada com a ação daqueles que compõem a cena e dão vida ao drama. É em ação que a personagem constrói seu caráter e o público começa a compreender - e não entender - a situação posta, a situação-limite central da cena e o mito que subjaz a dramaturgia enquanto abertura possível

para uma contextualização que transcenda o próprio espetáculo e ganhe estatuto simbólico a respeito da imanência da vida real, ou seja, enquanto possibilidade de historialização concreta da narrativa trágico-mítica sobre o humano.

Com isso, o mito - exatamente por carregar consigo um discurso baseado em uma singularidade limitada, mas em relação com o meio - ganha um status de identidade protótipa do Ser-verdadeiro, ou seja, do existente concreto em ação no mundo real. Contudo, essa “identidade mitológica” descoberta na personagem não se propõe como símbolo de um homem isolado, mas sim de um determinado conjunto de homens que historicamente podem ser associados àquela imagem dinâmica, portanto dramática, apresentada pela cena teatral. Isso que chamamos aqui arbitrariamente de “identidade mitológica”, quando levado para uma camada mais profunda e ampla e plural do sentido do mito para a construção social, faz com que, na verdade, o mito - e qualquer “identidade mitológica” e, portanto, que apresente-se como símbolo, pode ser também tomada como uma “identidade política”. Aqui queremos exatamente tensionar a aversão conceitual legítima que Sartre tem para com o conceito metafísico de identidade. Contudo, quando propomos que o mito faz referência a uma *identidade política*, queremos exatamente mostrar o antagonismo intencional e dinâmico da expressão. Ontologicamente, sabemos que a categoria utilizada por Sartre não é a de identidade, mas sim de autenticidade. Porém, politicamente, quando tem-se a necessidade de assumir uma postura no mundo que associa o sujeito a um determinado coletivo, o que se põe como elemento comum que possibilita a ação conjunta é exatamente essa apreensão mítica de si como símbolo de uma existência que é a própria, mas também que perpassa os demais integrantes do coletivo simbolizado por aquela identidade levantada pelo sujeito. Quando tentamos nos definir ou definir alguém partimos do pré-conceito de que posso associar esse alguém a determinado grupo social justificando minha associação através de algum símbolo (ou sinal, signo) presente concretamente no sujeito identificado. Entretanto, a grandeza desta ideia de “identidade política”

está em que sendo dinâmica, essa identidade abre possibilidades de acesso ao outro, mas não limita tal acesso, posto que essa identidade mítica (e portanto poética, em alguma medida³) geralmente transcende os seus sentidos na medida de sua historialização.

Ou seja, quando Sartre, a respeito de suas obras durante a ocupação alemã na França, se define - portanto se identifica - como “um escritor que resiste” (e não como um filósofo, ou um professor, ou qualquer outro papel social por ele exercido na época), ele demarca para si uma associação de sua existência a um determinado grupo social: os escritores. Essa tese tem vários desdobramentos, porém não cabe aprofundarmos agora. Por hora, com isso, cabe dizer que tanto a filosofia quanto as artes (e de modo especial o teatro) para Sartre possuem uma preocupação latente com questões ontológicas, estéticas, políticas e morais de modo independente, mas complementar. Por isso ele afirma:

eu penso que a filosofia é dramática. Não se trata mais de contemplar a imobilidade de substâncias que são o que são, nem de encontrar as regras de uma sucessão de fenômenos. É sobre o homem - que é tanto um agente quanto um ator - quem produz e atua seu próprio drama, vivendo as contradições de sua situação até a solução de seus conflitos. Uma peça (épica - como a de Brecht - ou dramática) é a forma mais apropriada, hoje, para mostrar o homem *em ato* (isto é, o homem, simplesmente). E a filosofia, de outro ponto de vista, é desse homem que ela pretende se ocupar. É por isso que o teatro é filosófico e a filosofia é dramática. (SARTRE, 1972, p12-13)

Referências

ARISTÓTELES. Poética. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.

HILGERT, Luiza Helena. Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre. Campinas: UNICAMP, 2017.

³ Vide a monografia “Da possibilidade de uma poesia revolucionária no Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre”, defendida em 2017, para Licenciatura em Filosofia pela UECE.

LIMA, Paulo Willame Araújo de. Da possibilidade de uma poesia revolucionária em Orfeu Negro de Jean-Paul Sartre. Fortaleza: UECE, 2017.

MÉSZÁROS, István. A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

ROMANO, Luíz Antônio Contatori. A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. Campinas: Mercado das Letras: São Paulo: Fapesp, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. As Troianas: (adaptado de Eurípedes). Trad. Rolando Roque da Silva. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

_____. Cahiers pour une morale. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. Les Écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée. Org. Michel Contat e Michel Rybalka. França: Gallimard, 1970.

_____. O existencialismo é um humanismo. In: Os Pensadores. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. Os sequestrados de Altona. Trad. Antônio Coimbra Martins. P.E.A: Europa-América, 1973.

_____. Que é a literatura?. Trad. Carlos Felipe Moisés. 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

_____. Questão de método. In: Os Pensadores. 1 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Reflexões sobre o racismo, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

_____. Situations, IX. Mélanges. Paris: Gallimard, 1972.

_____. Vérité et existence: texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre. França: Gallimard, 1989.

**“Ele não”:
o bolsonarismo como *negação perpétua* a partir do
conceito sartriano de *conduta negativa***

*Jefferson Alves de Aquino*¹

1. Introdução

O ser e o nada (1943) é a obra pela qual Sartre, por um lado, empreende a síntese das investigações fenomenológicas até então desenvolvidas em opúsculos como *A transcendência do ego* e *A imaginação* (ambos de 1936), e por outro, estende a aplicação da fenomenologia à fundamentação de uma ontologia. Após a realização do exame do fenômeno de ser, resultante na definição das três características enquanto ser dos fenômenos — o ser é; o ser é em si; o ser é o que é — Sartre desenvolve o problema do nada. Este vem ao mundo através do único ente capaz de nadificação: o humano, o para-si. Mas antes de chegar às estruturas imediatas do para-si faz-se necessária a abordagem da má-fé e de suas condutas. A má-fé, atitude pela qual se procura ocultar ou fugir à responsabilidade das escolhas e ações. Defendemos, pois, a má-fé como constitutiva primária do governo Bolsonaro e do bolsonarismo, tendo no presidente brasileiro um exemplo estarrecedor quanto ao perfeito enquadramento naquilo que Sartre denomina de existência firmada no “Não”. Completamos o perfil dessa “negação perpétua” pela qual tomamos o chefe do Estado brasileiro, seus

¹ (UFC); deaquinoalves@gmail.com

filhos e asseclas com a aplicação a estes da conduta negativa antisemita apresentada por Sartre nas *Reflexões sobre a questão judaica* (1946). Queremos oferecer, assim, um contributo filosófico e a partir de uma perspectiva existencial a um problema normalmente tratado sob a ótica política e social. Mas para que o façamos precisamos antes desconstruir a noção de identidade pessoal enquanto pretensão de uma consciência em si, tarefa empreendida a seguir.

2. O Ego transcendido

Quando corro atrás de um bonde, quando olho a hora, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência *do bonde-adiante-ser-alcançado*, etc., e consciência não posicional da consciência. De fato eu sou então atirado ao mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas eu [*moi*], eu desapareci, eu me fiz nadificado (SARTRE, 1966, p. 32).²

Em *A transcendência do ego — esboço de uma descrição fenomenológica* Sartre empreende o elástico da fenomenologia husserliana, preparando as bases da ontologia de *O Ser e o nada*. Uma vez já defender ali que “os problemas das relações do Eu com a consciência são, pois, problemas existenciais” (SARTRE, 1966, pp. 17-18),³ inicia-se a desconstrução da noção de um possível “Eu” (Ego) atrelado à consciência como fora seu habitante, proprietário ou sua própria identidade. Por um lado é desenvolvida na primeira parte da obra (O Eu e o Mim — A. Teoria da presença formal do Eu) a base husserliana da intencionalidade da consciência: esta se define como um voltar-se ao mundo e suas representações são um fluxo

² “Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience. En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j'ai disparu, je me suis anéanti”. Sempre que indicados os trechos originais em rodapé, a tradução no corpo do texto será nossa, cotejada, no entanto, com duas traduções: em espanhol, a de Oscar Masotta para *A transcendência do Ego*; em português a de Paulo Perdigão para *O ser e o nada*. Cf. referências.

³ No original: “Les problèmes des rapports du Je à la conscience sont donc des problèmes existentiels”.

cuja unidade é garantida pelos objetos mesmos para os quais a consciência se volta, a saber, a série de imagens que se lhe apresentam ou, antes, a série de imagens que são a consciência em sua intencionalidade. A fenomenologia não necessita de um “Eu” como unidade lógica formal acompanhante de cada representação e garantidor da identidade da consciência: o próprio fluir através do qual a consciência opera, o *fluir* que a consciência é, estabelece o vínculo entre suas representações, de maneira que “é preciso que as consciências sejam sínteses perpétuas de consciências passadas e da consciência presente” (SARTRE, 1966, p. 22).⁴ Por outro lado é efetuado o afastamento quanto ao que seria uma espécie de concessão de Husserl a certa tradição defensora da existência de um Eu transcendental necessário como unificador das consciências. Ora, o retorno do Husserl das *Ideias para uma fenomenologia pura* e das *Meditações cartesianas* ao “Eu” como princípio sintético pelo qual se dá a unidade na duração das consciências implica, para Sartre, no abandono da conquista mais valiosa da fenomenologia, a absoluta translucidez da consciência.

A fim de combater o que considera a “morte da consciência” (SARTRE, 1966, p. 23), o filósofo insiste na manutenção da primeira posição husserliana, e repele a possibilidade do Eu como anterior ou copresente à(s) consciência(s). Não há Eu substancial ou mesmo “apercepção transcendental” porque a autoconsciência é apenas uma das tantas representações da consciência intencional; a consciência nem sempre é tética, nem sempre é consciência de ser consciência de si: o Eu não subsiste sob uma camada de ideias; as mais das vezes o cogito é pré-reflexivo, isto é, a consciência não posiciona a si mesma como objeto. Quando corremos atrás do bonde, quando nos concentramos numa leitura, não nos “damos

⁴ No original: “Il faut que les consciences soient des synthèses perpétuelles des consciences passées et de la conscience présente”. Justifica-se o cuidado ao falarmos de consciência: o singular é, neste caso, enganoso. Não se trata de *uma* consciência, propriamente, como estivéssemos perante uma unidade de antemão assegurada. Mas a *consciências* são *consciências*: sinteticamente ligada a si mesma e por si mesma, sendo o Eu uma possibilidade de ser da consciência enquanto posicional, tética, reflexiva.

conta de nós”: somos consciência da pressa e dos parágrafos lidos, da aflição da correria e das reflexões suscitadas pelo texto, mas somente mais tarde, ao recordamos o que fazíamos, diremos: Eu corria, Eu lia. “O Ego é a unidade dos estados e das ações” (p. 44).⁵ A unidade sintética que a consciência estabelece entre os vários momentos em que sente e atua é que lhe possibilita uma representação a que se chame Eu.

Longe, pois, de ser a razão pela qual a consciência alcança uma identidade, o Eu advém dessas vivências, inclusive da ideia reflexiva de um Eu: dá-se aqui a sua dessubstancialização. Por isso em *O ser e o nada* Sartre afirmará a primazia do cogito pré-reflexivo sobre o cogito reflexivo: a espontaneidade da consciência enquanto irrefletida é condição para que o Eu se estabeleça; e por isso também a necessidade de termos partido da *Transcendência do Ego* a fim de chegarmos à discussão da má-fé.

3. “A negação perpétua”, a má-fé

Na má-fé não há mentira cínica nem preparação sábia de conceitos enganadores. Mas o ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, para fugir do que se é. Ora, o projeto mesmo de fuga se revela à má-fé uma íntima desagregação no seio do ser, e é esta desagregação que ela quer ser (SARTRE, 2012, p. 105).⁶

Ainda sob o enfoque fenomenológico vemos em *A imaginação* despontarem dois dos conceitos centrais a serem adotados naquela que é considerada a obra máxima de Sartre, *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*: “Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes [...] é o que chamamos uma coisa. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*” (SARTRE, 1987, p. 35). Toda

⁵ No original: “L'Ego est unité des états et des actions”.

⁶ No original: “Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut fuir ce qu'on est. Or, le projet même de fuite révèle à la mauvaise foi une intime désagrégation au sein de l'être, et c'est cette désagrégation qu'elle veut”.

a primeira e segunda partes de *O ser e o nada* (respectivamente, O Problema do Nada e O Ser-para-si) decorrerão numa espécie de circuito fechado entre a oposição do ser-em-si e do ser-para-si. Em síntese podemos dizer que, para cada uma destas realidades, as definições lógicas alcançadas pela investigação fenomenológica contemplam – uma, o princípio de identidade; outra, a subversão deste.

Na Introdução de *O ser e o nada* a busca pela “elucidação do sentido do ser” (SARTRE, 2012, p. 30) conduz à designação do *ser do fenômeno* como destituído de relações: opostamente ao fenômeno de ser da consciência, entendida como intencionalidade, sempre consciência de alguma coisa, contínuo transcender-se, o ser permanece numa opacidade, numa inalterabilidade que o define. A própria transcendência da consciência ao que ela não é prova ontologicamente a existência de seu oposto, aquele do qual só podemos dizer *que é*. As três determinações do ser – o ser é; o ser é em si; o ser é o que é – apontam para o fechamento, a reclusão: de uma consistência tal que lhe ficam impossibilitadas atribuições como as de passividade ou atividade, afirmação ou negação, haja vista essas oposições indicarem uma relação entre diferentes a fim de se realizarem. A absoluta coesão do ser enquanto em-si impede inclusive a sua consideração como pertencendo ao domínio da imanência: “imanência é, apesar de tudo, *relação a si*, o menor recuo que se pode tomar de si a si” (SARTRE, 2012, p. 32). O ser é. O ser é o que é. O ser é em-si, pura identidade, maciço, petrificado. Opostamente há um ente que não apenas é, mas também para o qual *há ser*, isto é, aquele que, sendo, e sendo translúcido, pode fazer de si objeto *para-si*. Trata-se da consciência humana, esta que, porque não é o que é, resvala do em-si, evade-se e afasta-se por um nada de ser. Enquanto não é si-mesma, à medida que é, a consciência ou ser-para-si opõe-se ao em-si e se auto-opõe continuamente, pois se afirma e define como *não sendo a que é e sendo a que não é*. Existe enquanto transcendência ininterrupta, “não-essente” (expressão nossa), imersa em pura facticidade. A consciência é livre.

Porque não se identifica ao ser-em-si, o para-si dista de si (como possibilidade, é, antes, um “se”): esse distar, essa lacuna, essa brecha, essa fissura, esse não-ser que o constitui como falta se apresenta numa série de condutas nadificadoras das quais a primeira é a interrogação. Podemos formular a indagação acerca da presença ou ausência de um ente implica, já, o nada como pano de fundo da pergunta. Não houvesse a possibilidade do nada como ausência e não haveria a formulação sujeita a um “não”. A negação (“Ele Não”) que se segue à indagação (“quem ganhará as eleições?”) tem, pois, o nada como fundamento.⁷ Seguindo-se daqui a discussão daquela que se apresenta como um escape da consciência à angústia de ser alicerce do nada de si mesma. No início do segundo capítulo da primeira parte de *O ser e o nada* se concentra o cerne de nossa pesquisa: na abordagem da má-fé e de suas condutas.

Sartre assevera que a má-fé decorre, antes de tudo, do fato de ser “fé”. Acredita-se, como em questões de boa-fé, nas normas, nos critérios da verdade: afirma-se a verdade; porém, com a sobrecaça da autoilusão, com o autoengodo de quem mente sem a autoconsciência do mentiroso. A má-fé não é uma mentira, não é uma mentira de todo, pelo menos. Na mentira pressupomos ao menos duas consciências, uma que sabe estar a enganar e outra que seja enganada. Se quisermos aproximar má-fé e mentira, devemos dizer que a má-fé é mentira da consciência para si. Trata-se de uma conduta de evasão pela qual a consciência busca fugir à disponibilidade pela qual não pode ser definida como *sendo o que é*. A má-fé pressupõe a identidade da consciência consigo e, mais, as justificações que a fariam ser o que é, ao modo de ser do em-si, como determinada, *levada a ser* por outrem ou, pior, sequer levada a ser por pretender ser, desde sempre, o que *é-ra*.

A rigor, não escapamos completamente à má-fé. Aos que opõem a sinceridade à má-fé, Sartre lembra o risco de se cair, ainda, na plenitude

⁷ Apesar de, sim, ele ter ganhado as eleições, perdura o “Não” como repúdio à possibilidade que se efetivara. Esse “Não” só é possível por haver um nada de ser a partir do qual pode a consciência pensar a ausência (a eliminação) “dele”.

fechada do em-si. Agir “sinceramente” pode implicar sempre agir como se o sentido de si e das coisas estivesse dado de uma vez por todas: agimos coerentemente, em acordo com princípios previa e acertadamente estabelecidos, isto é, escolhemos o que somos desde antes, e apenas nos alocamos, nos adequamos, nos deixamos aderir à imagem assentada. A exemplo dos que se permitem levar pela brutalidade de palavras e gestos, pela exacerbação e ativa defesa da grosseria sob o rótulo da “autenticidade”, “sinceridade”: ora, à medida que a consciência se cola a tais qualificativos como se lhe fossem inerentes, e atribui-lhes ainda o caráter de “verdadeiros” porque “espontâneos”, perde a própria espontaneidade uma vez que imita a si mesma; e ao procurar naturalizar atitudes que são uma espécie de abandono ao comportamento costumeiro, mente-se sob a égide da sinceridade. A consciência se escolhe “naturalmente” grosseira e elude *para si* sua condição de *para-si*, isto é, de livre para ser o que não é.

Com o parágrafo anterior pretendemos ser o momento de abordar a conduta negativa da má-fé no governo Bolsonaro. Sartre aponta haver existências “cuja realidade social é unicamente aquela do Não” e que “viverão e morrerão sem jamais ter sido senão um Não sobre a terra” (SARTRE, 2012, p. 81).⁸ À medida que eleger como lema de governo as sentenças “Deus acima de todos. O Brasil acima de tudo”, lema ao que tudo indica de parcial inspiração nazista (“Deutschland über alles”), não indica a gestão Bolsonaro partir da má-fé? Deus e o Brasil “acima” não implicam a indicação de valores imediatamente postos como absolutos, inclusive numa espécie de confusão de sentido (se o Brasil está acima de tudo, não estará acima de Deus, este apenas acima de todos?). Duas sentenças de conteúdo afirmativo, autonegadoras, mas sem as mesmas razões de antítese do para-si: este se define pela oposição paradoxal por ser liberdade; aquelas porque no fundo se apresentam como apoiadas pela má-fé. A seguir, o aprofundamento desta discussão.

⁸ No original: “[...] dont la réalité sociale est uniquement celle du Non, qui vivront et mourront en n’ayant jamais été qu’un Non sur la terre”.

4. Antissemitismo e bolsonarismo

O homem sensato busca gemendo, sabe que seus raciocínios são apenas prováveis, que outras considerações hão de pô-los em dúvida; nunca sabe muito bem aonde vai; está ‘aberto’, pode passar por vacilante. Mas há pessoas que se sentem atraídas pela permanência da pedra. Querem ser maciças e impene-tráveis, não querem mudar: aonde as conduzirá a mudança? Trata-se de um temor de si próprio original e de um temor da verdade. E o que as amedronta não é o conteúdo da verdade, que nem sequer suspeitam, porém a própria forma do verdadeiro, este objeto de indefinida aproximação (SARTRE, 1968, p. 11).

O bolsonarismo, à medida que se reduz ao plano da identificação de si consigo, jamais questionando seus pressupostos, atua com a compaci-dade do absoluto e do em-si; à medida que apela à força da tradição (Deus, Pátria, Família) a fim de ancorar seus pretensos princípios, age com a opa-cidade do inerte e da má-fé. Insiste em tratar os valores como estanques, fixos, ignorando que toda tradição enquanto “entrega”, “transmissão”, pode entregar e transmitir o novo: pode transcender o passado rumo à confiança de outro presente. Mas o bolsonarismo é um movimento (se o é) que diz Não ao novo, aparentando encarná-lo.

Completeremos o perfil da “negação perpétua” pela qual tomamos o chefe do Estado brasileiro e sua gestão com a aplicação a este da conduta negativa antissemita apresentada por Sartre nas *Reflexões sobre a questão judaica*: “O antissemitismo é originariamente um maniqueísmo; explica o ritmo do mundo mediante a luta do princípio do Bem contra o princípio do Mal” (SARTRE, 1968, p. 23).⁹ Não é que o presidente brasileiro e sua família evidenciem qualquer indisposição quanto ao Estado de Israel: pelo contrário, desde o início da gestão vêm propondo, inclusive, a transferên-cia da embaixada para Jerusalém. Porém, tal como para o antissemita o “judeu” é a desculpa obscura, obtusa, para a existência de um Mal que se

⁹ Para uma ilustração literária da constituição pela má-fé de uma identidade antissemita, indicamos o conto “A infância de um chefe” (*L'enfance d'un chef*), de *O muro* (*Le mur*), em que o personagem Lucien escolhe, ao final, como primeira máxima a ser seguida, “Não procurar ver a si; não há erro mais perigoso” (“ne pas chercher à voir en soi; il n'y a pas d'erreur plus dangereuse”): p. 250. Cf. referências.

deve combater, o bolsonarismo se desenvolveu e elegeu com a escolha de um inimigo também encarnação do Maligno: o comunismo — que em termos de “paixão” ideológica abarca partidos de centro-direita, centro, centro-esquerda, desde que opostos à linha de (des)argumentação do “conservador-liberal” (mais uma vez a contradição oferecida não é a do para-si: mas a de sua negação). Todo o descabro, todo o conflito socioeconômico atual mais não sendo que fruto da má atuação do Inimigo. A polarização, à medida que simplifica a realidade, favorece a defesa de pensamentos prematuros, desossados, alicerçados sobre uma base que não a da razão, mas da paixão: qualquer tentativa de enfrentamento que busque opinião consolidada será rebaixada em função de frases de efeito estereotipadas, agressivas, passionais (dito de modo prosaico, a argumentação mais abalizada será tida por “mi-mi-mi”).

Sendo a tônica do antissemitismo (e do bolsonarismo), a passionalidade disfarça-se, no entanto, de imparcial. Basta atentarmos para a expressão tornada corrente na administração do país: “critérios técnicos”. Os ministros, secretários, assessores de Estado seriam indicados, sobretudo, em função de “critérios técnicos”, não por ideologia. Pondo à parte a consideração de que a tecnocracia constitui por si só uma ideologia, somos levados a perguntar pela aplicação legítima da norma alegada: que preparação possuem (fiquemos com este exemplo) os dois ministros da educação (o ridículo Ricardo Vélez e o repugnante Abraham Weintraub) para assumirem cargos tão elevados? Militares e evangélicos que infestam o governo são realmente o que há de mais “técnico”? Ao contrário. A indicação de representantes ostensivamente despreparados, mas alinhados ideologicamente ao sectarismo norteador do governo, cumpre papel central no antiprojeto de desmonte do país: nivela por baixo e, assim, desautoriza a importância dos próprios cargos e instituições. Acontece aqui uma grande conduta nadificadora: a destruição das instâncias de sustentação e legitimação do Estado de direito. Mas como a mediocridade

salta aos olhos, e a incompetência já não se deixa ocultar pela mentira camuflada em isenção, o bolsonarismo, para a defesa do indefensável, apela à violência, “lava as mãos na imundície” (SARTRE, 1968, p. 26).

Impedindo a razoabilidade, a passionalidade faz da “sinceridade” de sua agressividade um modelo *mítico* através do qual desculpa a própria ausência de fundamento que não a inclinação ao autoritarismo. E que é o autoritarismo senão a anulação da diversidade, a aplicação da condição de em-si também ao outro? O bolsonarismo, enquanto incentiva a prática da violência bruta e simbólica (a ênfase na heteronormatividade, o esvaziamento dos aparelhos culturais, dos conselhos populares, dos órgãos de fiscalização, o reforço de políticas de agravação da desigualdade social, de desmatamento, de policiamento e milicianização, o incentivo à ameaça aos demais poderes), instaura seu desgoverno como um processo irrefreável de desconfiança perante o diverso. Quer-se inautenticamente intransitivo, em-si.

É verdade que a má-fé se constitui como inerente à política brasileira (à política em geral) e antecede em muito a eleição de Bolsonaro. Mas este e seu entorno encarnam em grau excessivo a conduta negativa do embuste, da fraude, do logro. Enfim, talvez erremos ao aplicar o conceito de má-fé ao bolsonarismo: não se tratará, sobretudo, de simples mentira e cinismo?

5. À guisa de conclusão

Se o emprego das análises sartrianas ainda hoje pode tão validamente ser utilizado, tal se dá porque: 1) uma filosofia não se confina ao seu tempo presente; nasce, sim, como resposta ao seu tempo, mas perdura enquanto sugestão de reflexão e ação e, assim, atende a demandas de tempos vindouros; 2) o *modus operandi* do governo Bolsonaro, enquanto má-fé ou cinismo, mesmo evidenciando admiração pelo estado de Israel, é similar ao do antissemita (passional, inflexível, elege um inimigo e opõe-se — não a este, mas ao seu estereótipo mais simplista; 3) a situação em que vivemos

os brasileiros hoje, sendo marcadamente de insegurança, desestabilidade, inquietação, angústia, oferece-se como propícia para o fortalecimento, com pretensão a legitimidade, da Existência-Não. E para esta, há que se dizer também Não. E este nosso Não se constitui, sim, como um grande Sim — à procura de autenticidade, à liberdade, à existência: à existência livre e autêntica.

Referências

SARTRE, J.P. *La transcendance de l'Ego – esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966. (Bibliothèque des Textes Philosophiques)

----- . *La transcendencia del ego*; traducción de Oscar Masotta. Ediciones Córdón, 1982.

----- . *L'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre. Paris: Gallimard, 2012.

----- . *Le mur*. Paris: Gallimard, 1981. (Collection Folio)

----- . *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*; traduções de Rita Correia Guedes; Luiz Roberto Salinas Forte; Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

----- . *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*; tradução de Paulo Perdiggão. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

----- . *Reflexões sobre o racismo*; tradução de J. Guinsburg. 5ª. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968.

Guy Debord e o caráter fetichista da imagem na sociedade do espetáculo

*Inácio José de Araújo da Costa*¹

“E sem dúvida o nosso tempo... prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser” (FEUERBACH apud DEBORD, 1997, p. 13). Essa passagem, retirada do prefácio da segunda edição de *A essência do cristianismo* de Ludwig Feuerbach e escolhida por Guy Debord para introduzir o livro *A sociedade do espetáculo* de 1967, pode soar como uma afirmação óbvia e até mesmo banal se for lida por olhares desatentos. Especialmente quando esses olhares estão submetidos à perspectiva enviesada de uma sociedade saturada pela desenfreada renovação hipertecnológica característica dos séculos XX e XXI e inundada por diversos tipos de imagens provenientes desse progresso técnico, como aquelas encontradas nas telas de cinema, nas televisões, nos *outdoors*, nos anúncios publicitários, e mais atualmente nas telas dos computadores e nos *smartphones*.

Conforme ressaltou o comentarista Anselm Jappe, poucos autores contemporâneos tiveram suas ideias propagadas de modo tão deformado quanto Debord, e na maioria das vezes sem qualquer referência a seu nome (JAPPE, 1999, p. 14). Não é raro encontrar a expressão “sociedade do espetáculo” sendo utilizada à exaustão, principalmente em debates pretensamente sociológicos sobre os efeitos da mídia na vida cotidiana, como

¹ Mestre e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); E-mail para contato: inaciojosecosta@gmail.com

sinônimo de uma sociedade governada pela “tirania da mídia e dos meios de comunicação de massa”. A noção de “imagem” explorada pelo pensador francês também sofreu prejuízo com essa simplificação de sua teoria, sendo comumente reduzida a uma mera descrição do fluxo massivo de informações e de entretenimento transmitido pelos diversos meios de comunicação disponíveis. Desse modo, a crítica do espetáculo e das imagens empreendida por Debord, diluída e esvaziada de seu significado original, encontrou-se reduzida a uma denúncia ingênua de uma suposta versão moderna e ampliada da política romana do pão e circo, na qual as pessoas são mantidas anestesiadas da realidade enquanto consomem passivamente informações e entretenimento emanados das telas das televisões, do cinema, dos computadores, dos celulares. Tal ponto de vista acaba imputando unicamente às mídias e aos meios eletrônicos toda a responsabilidade pela alienação dos indivíduos na modernidade, reduzindo Debord a uma caricatura moralista de discurso antitecnológico. Para Jappe (2005, p. 264-265), somente uma sociedade já profundamente reificada de antemão poderia fazer de um objeto como a televisão seu principal bem de consumo e seu supremo feitiço. Pois a facilidade com que esse dispositivo — cujo mecanismo permitiu transmitir aos espectadores isolados em seus cubículos domésticos um universo de imagens — foi aceito em praticamente todos os lugares não se explicaria se não fosse pelo já fortalecido estado de apatia e tédio que tomou conta das relações humanas embrutecidas e esvaziadas pela razão econômica, o que fez as pessoas preferirem olhar para uma tela do que construir diálogos entre si mesmas. Em suma, não foi a invenção do tubo de raios catódicos que criou a sociedade do espetáculo, mas foi a sociedade do espetáculo que permitiu a afluência de invenções técnicas que reafirmassem seu domínio sobre os seres humanos (JAPPE, 2005, p. 265).

Se não é uma referência ao poder de influência das mídias, qual o significado do termo “imagem” abordado na obra *A sociedade do espetáculo*? Para responder essa questão, é preciso primeiramente destacar que

a teoria do espetáculo de Guy Debord foi desenvolvida como um diagnóstico crítico das sociedades modernas do século XX, percebendo nelas a existência de um processo de submissão crescente da vida humana — vida social e psíquica, ou seja, a vida cotidiana em geral — à lógica do mercado. A noção de “espetáculo”, escolhida por Debord como o centro de sua teoria crítica, descreve justamente o estágio do desenvolvimento civilizatório no qual a economia mercantil passou a determinar e a moldar todos os aspectos da vida das pessoas, tanto objetivos quanto subjetivos, encerrando-as num estado de passividade e permissividade diante do sistema econômico que dirige suas existências. Em outras palavras, tornando-as “espectadoras” dos imperativos do mercado. Nas palavras do autor, o espetáculo, que “constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade” (DEBORD 1997, p. 14, §6, grifo do autor), é “o reino autocrático da economia mercantil que acedera ao status de soberania irresponsável e o conjunto de novas técnicas que acompanham esse reino” (DEBORD, 1997, p. 168). Dentre as principais características da fase espetacular da economia e da sociedade, destacam-se: a incessante renovação tecnológica voltada para a aceleração e para a abundância da produtividade, a utilização das mais modernas técnicas de condicionamento de mentalidades baseadas na aplicação onipresente da propaganda política e da publicidade comercial, o estabelecimento do consumo — de mercadorias, de bens, de informações — como parâmetro para mensurar a qualidade de vida dos indivíduos.

A teoria do espetáculo dá continuidade à concepção de “fetichismo da mercadoria” inaugurada por Marx, que atestou existir no modo de produção capitalista um processo progressivo de perda do controle consciente dos homens sobre suas próprias vidas na medida em que estes são submetidos a uma razão econômica tida como autônoma e incompreensível e têm suas existências determinadas pelos produtos dessa mesma razão econômica: as mercadorias. Nesse caso, o uso do termo “fetichismo” ilustra o fenômeno no qual as relações sociais e econômicas travadas entre os homens dentro do sistema capitalista são socialmente naturalizadas como

relações que giram em torno de coisas ou objetos, como se as mercadorias fossem capazes de ditar e desempenhar relações sociais e econômicas por si mesmas enquanto os seres humanos são reduzidos a apêndices da produção mercantil (MARX, 2017, p. 147-148). Com isso, Marx apontou que a mercadoria se tornou o maior dos fetiches nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista, ganhando um caráter de administradora da vida social e econômica.

Contudo, a questão do fetichismo que fundamentou a compreensão das sociedades capitalistas de Marx e Debord, assim como a relação entre fetiche e imagem que seria abordada por Debord, remontam a Ludwig Feuerbach, crítico ferrenho da religião e precursor do pensamento de Marx. Feuerbach entendeu por “imagem” a razão plástica ou construção imagética produzida pela imaginação humana por meio da qual o homem consegue dar forma à sua fantasia (2013, p. 99). Para o autor, tanto o Deus único dos monoteístas quanto os vários deuses dos politeístas são imagens na medida em que são produtos construídos pela imaginação do homem. Desse modo, o fundamento das religiões se encontra no fato de essas imagens, quando projetadas para fora da consciência humana, passarem a ser consideradas como seres reais e independentes dos homens que as conceberam. “Todo Deus é uma entidade da imaginação, uma imagem, e na verdade uma imagem do homem, mas uma imagem que o homem coloca fora de si e concebe como um ser independente” (FEUERBACH, 1989, p. 159). A atitude dos homens de transformar imagens em deuses sem qualquer crítica nem distinção e de atribuir a essas imagens poderes místicos e sobrenaturais capazes de determinar diretamente suas existências, de modo a estabelecer com essas imagens uma relação de dependência e adoração religiosa, foi chamada por Feuerbach de “fetichismo” (1989, p. 151).

Para Debord, o fator decisivo que garantiu a eficiência da dominação do capitalismo moderno dito “espetacular” sobre os homens foi a especialização desse sistema em produzir e reproduzir industrialmente uma infinidade de objetos de fetiche destinados ao consumo das massas. É

nesse ponto que a noção de “imagem” se encaixa na teoria crítica do espetáculo. Debord não restringiu seu conceito de “imagem” aos produtos das técnicas de comunicação que intermediavam a percepção do homem sobre o mundo ao seu redor. Para o autor, as imagens são quaisquer produtos da economia reinante que exerçam influência subjetiva sobre os indivíduos — isto é, que estabeleçam com eles uma relação de caráter fetichista — de modo a subordiná-los cada vez mais profundamente à lógica do capital e a transformá-los objetivamente em espectadores passivos.

Ao transferir a noção de “imagem” da crítica da religião para sua teoria crítica da sociedade, Debord avalia que a fase da civilização mercantil por ele analisada alcançou um grau tão extremo de mistificação a ponto de poder ser comparável à época onde as ilusões religiosas comandavam o mundo. Para o autor, o fetichismo econômico produtor de imagens que organiza a sociedade moderna — uma amálgama das noções de fetichismo de Feuerbach e de Marx — opera sob uma lógica análoga ao do culto religioso das imagens, sendo que seus objetos de fetiche se efetivaram concretamente na realidade social, agora como produtos da economia dominante, isto é, como mercadorias: “O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre” (DEBORD, 1997, p. 19, §20). Desse modo, o conceito de “imagem” também é utilizado por Debord para descrever o que é esse espetáculo que tomou de conta da sociedade moderna, como demonstram as seguintes passagens: “O princípio do fetichismo da mercadoria [...] se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele” (DEBORD, 1997, p. 28, §36); “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas mediada por imagens” (DEBORD, 1997, p. 14, §4); “é a *afirmação* da aparência e a afirmação de toda a vida humana — isto é, social — como simples aparência” (DEBORD, 1997, p. 16, §10, grifo do autor); é a realidade considerada parcialmente como um pseudomundo à parte e objeto de mera contemplação,

formado pelo movimento autônomo das imagens não-vivas que se destacaram de cada aspecto da vida (DEBORD, 1997, p. 13, §2); é onde o capital se torna imagem (DEBORD, 1997, p. 25, §34).

Debord chega à conclusão de que a imagem é o objeto supremo do fetichismo, e foi somente tomando a aparência ou a forma de imagem — isto é, se envolvendo num invólucro místico de imagem — que a mercadoria pôde transmitir os dogmas da economia para cada indivíduo e em cada setor da vida cotidiana, alcançando desse modo o status de fetiche supremo da sociedade moderna. Isso pode ser observado mais claramente na relação entre consumismo e publicidade comercial. Para Debord (2003, p. 149), o capitalismo moderno — auxiliado pelas novas possibilidades de transmissão de informações, de publicidade e de propaganda através dos meios de comunicação de massa — iniciou uma transformação nas mentalidades das pessoas no que diz respeito à maneira de se relacionar com as mercadorias. Se a moral vigente durante capitalismo clássico prezava pela utilidade prática ao mensurar a importância de um objeto, priorizando assim o acúmulo de dinheiro e recriminando o esbanjamento, a necessidade do capitalismo moderno de impulsionar a produção industrial e o consumo de mercadorias fez surgir hordas de consumidores que passaram a enxergar nas mercadorias não mais utensílios para satisfazer suas necessidades humanas imediatas, mas sim objetos portadores de ideais abstratos de felicidade, bem-estar e poder. Alçada ao patamar de imagem, a mercadoria é apresentada ao consumidor como uma ideia materializada nas mais diversas formas — como produtos vendáveis, objetos acumuláveis, slogans e anúncios publicitários veiculados nas mais diversas plataformas midiáticas presentes na vida cotidiana (rádio, televisão, jornais, revistas, etc.) —, mas sempre como sendo capaz de suprir suas insatisfações materiais e carências mais internas. A imagem-mercadoria é, portanto, tanto um produto concreto da sociedade (das fábricas, da indústria do entretenimento, dos conglomerados de informação e comunicação), que se impõe objetivamente sobre os indivíduos, quanto o resultado da projeção subjetiva das necessidades e dos desejos humanos

nessas mesmas mercadorias. Essa nova maneira de se relacionar com as mercadorias, segundo Debord, guarda fortes semelhanças com as práticas religiosas:

A satisfação que a mercadoria abundante já não pode dar no uso começa a ser procurada no reconhecimento de seu valor como mercadoria: é o uso da mercadoria bastando a si mesmo; para o consumidor, é a efusão religiosa diante da liberdade soberana da mercadoria. Ondas de entusiasmo por determinado produto, apoiado e lançado por todos os meios de comunicação, propagam-se com grande rapidez. Um estilo de roupa surge de um filme; uma revista lança lugares da moda, que por sua vez lançam as mais variadas promoções. [...] Nos chaveiros-brindes, por exemplo, que não são comprados mas oferecidos junto com a venda de objetos de valor, ou que decorrem de intercâmbio em circuito próprio, é possível perceber a manifestação de uma entrega mística à transcendência da mercadoria. Quem coleciona chaveiros que acabam de ser fabricados para serem colecionados acumula as indulgências da mercadoria, sinal glorioso de sua presença real entre os fiéis. O homem reificado exhibe a prova de sua intimidade com a mercadoria. Como nos arroubos dos que entram em transe ou dos agradecidos por milagres do velho fetichismo religioso, o fetichismo da mercadoria atinge momentos de excitação fervorosa” (DEBORD, 1997, p. 44-45, §67).

Com a lógica do mercado já infiltrada em cada aspecto da sociabilidade moderna e com a cultura já “tornada integralmente mercadoria” (DEBORD, 1997, p. 126, §193), o processo de imagificação passa a ser naturalizado cotidianamente como parte da vida social. Desse modo, o culto à personalidade de celebridades, atores, políticos ou mesmo de personagens fictícios de filmes e novelas — mais uma vez facilitado pela popularização do acesso aos meios de comunicação de massa e pelo crescimento do consumo de informações e de entretenimento — torna-se um costume característico da sociedade do espetáculo. Assim como as mercadorias, personas são cultuadas como objetos de fetiche e devem aparecer como seres invejáveis, dignos de interesse, admiração, imitação e identificação, e fornecer aos espectadores-consumidores modelos pré-programados com os quais eles possam se identificar. Debord denomina

essas imagens ou estereótipos humanos de “vedetes”, representações espetaculares de homens vivos dotadas de todo um conjunto de qualidades humanas e de alegria de viver ausentes na vida efetiva dos indivíduos (JAPPE, 1999, p. 19-20). Toda a entrega e a devoção dos espectadores consumidores de imagens direcionadas às vedetes é entendida por Debord como um resultado direto da vida real reificada e tediosa na qual eles estão presos. Tomando o exemplo das estrelas de cinema e de seus personagens, que “vivem” aventuras épicas e histórias de amor imaginárias limitadas pela bidimensionalidade das telas, os espectadores tendem a desejar a vida imaginária que assistem no cinema por não poderem viver diretamente suas próprias aventuras e histórias de amor. Presos a papéis miseráveis num cotidiano estéril e rotineiro organizado pelo espetáculo mercantil, eles procuram nas imagens das vedetes a realização de suas próprias fantasias:

[...] não é o talento nem a falta de talento, nem mesmo a indústria cinematográfica ou a publicidade, é a necessidade que temos de estrelas que as cria. É a necessidade miserável, é a vida triste e anônima que gostaria de se expandir até as dimensões da vida cinematográfica. A vida imaginária da tela é o produto dessa necessidade real. A estrela é a projeção dessa necessidade (DEBORD, 2006, p. 482-483, tradução nossa)².

As imagens idealizadas pela publicidade, pelo cinema e pelas mídias em geral “passam a desenvolver uma ação pedagógica nos sujeitos desde a mais tenra idade, de modo que cada nova geração vai mostrando mais intimidade com a dinâmica da lógica mercantil e com o mundo espetacular que ela dissemina” (PAIVA; OLIVEIRA, 2015, p. 146). Na sociedade do espetáculo, só é permitido ao indivíduo poder se reconhecer como sujeito enquanto sujeito espectador, como consumidor de imagens, como alguém que se relaciona, se identifica e até mesmo se deixa possuir pelas imagens.

²En dernière analyse, ce n'est ni le talent ni l'absence de talent, ni même l'industrie cinématographique ou la publicité, c'est le besoin qu'on a d'elle qui crée la star. C'est la misère du besoin, c'est la vie morne et anonyme qui voudrait s'élargir aux dimensions de la vie de cinéma. La vie imaginaire de l'écran est le produit de ce besoin réel. La star est la projection de ce besoin” (DEBORD, 2006, p. 482-483).

No entanto, como mencionado anteriormente, o fato de Debord criticar o processo de “imagificação” da economia e da vida social não significa que ele responsabilize a comunicação de massa nem os próprios seres humanos pelo estabelecimento do espetáculo como modelo de organização social. Essa postura o levou a travar uma discussão com o sociólogo estadunidense Daniel Boorstin, um dos pioneiros no estudo crítico da televisão como mídia de massa, acusando-o de compreender equivocadamente a relação de dependência dos homens com os produtos midiáticos, como se fosse o resultado “fortuito” da combinação entre o funcionamento dos aparatos técnicos de difusão de informações imagéticas com a tendência natural dos homens ao consumo de imagens. Desse modo, devido a uma suposta preguiça mental ou predisposição a se tornarem espectadores passivos, os homens seriam conduzidos mais facilmente à contemplação inerte e à manipulação por aqueles que controlam esses meios. Para Debord, Boorstin não compreendeu que a tendência ao consumo de imagens midiáticas (incluindo as televisivas) não é natural ao homem, mas se deve ao processo de reificação social e de perda da autonomia de agir e de pensar criticamente intrínseco ao desenvolvimento da economia mercantil³.

Se o corpo do espetáculo é composto por relações sociais entre pessoas mediadas por imagens, as imagens já são parte integrante da sociabilidade moderna. A abundância na produção e no consumo de imagens-fetiches na sociedade do espetáculo fez com que a principal ligação do espectador com o mundo que o rodeia seja o resumo simplificado desse mundo fornecido pelo fluxo ininterrupto de imagens. “A partir de então”, diz Debord, “é evidente que a imagem será a sustentação de tudo” (1997, p. 188), ou seja, as imagens produzidas e escolhidas pelo espetáculo dominante serão a sustentação de tudo aquilo que é permitido aos espectadores conhecer e experimentar desse mundo. A consciência humana é, então,

³ “Assim, Boorstin considera que os resultados que descreve têm como causa o infeliz encontro, quase fortuito, de um imenso aparato técnico de difusão das imagens com a imensa atração dos homens de nossa época pelo pseudosensacional. O espetáculo decorreria do fato de o homem moderno ser demasiado espectador. Boorstin não compreende que a proliferação dos “pseudoacontecimentos” pré-fabricados, que ele denuncia, decorre do simples fato de os homens, na realidade maciça da vida social atual, não viverem acontecimentos” (DEBORD, 1997, p. 129-130, § 200).

reduzida a uma “consciência espectadora, prisioneira de um universo achatado, limitado pela *tela* do espetáculo, para trás da qual sua própria vida foi deportada” (DEBORD, 1997, p. 140, §218, grifo do autor).

Contudo, Jappe (2005, p. 270) ressalta que é um erro inferir que o espetáculo seja um processo de transformação de tudo o que um dia já foi real e concreto em imagem e abstração, como se houvesse alguma antítese entre imagem e realidade no pensamento de Debord. Diferentemente do que propôs, por exemplo, Jean Baudrillard – que compreendeu a predileção da sociedade de consumo moderna por imagens como uma rejeição ou fuga do real, indicando existir um enfraquecimento da noção de realidade⁴ –, Debord não discute se as imagens são reais ou não. Para ele, as imagens são tão concretas quanto qualquer produto saído de uma linha de montagem, das indústrias de entretenimento ou de órgãos de imprensa e comunicação. Com isso, o caráter abstrato e “ilusório” das imagens advém da relação fetichista que elas adquirem quando inseridas nas relações sociais, saciando falsamente as necessidades e carências reais dos espectadores e os conformando com o modo de produção que os aprisiona através de vislumbres delirantes de uma liberdade desfrutada somente pelo consumo e pelo acesso à informação midiática. As imagens são ilusões materialmente construídas que infligem danos bastante reais à vida cotidiana, pois o domínio da razão mercantil espetacular que as produz significa a continuidade do empobrecimento da vida vivida, a abstratificação e a glaciação da vida, a “negação da vida que se tornou visível” (DEBORD, 1997, p. 16, § 10). Tudo o que era vivido diretamente não “se tornou” imagem, mas foi “estranhado” nas imagens⁵. Esse é o âmago da crítica de Guy Debord sobre a sociedade moderna.

⁴ Cf. BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991, p. 8-9.

⁵ Referência à uma pequena discrepância entre a tradução da primeira tese d'A *sociedade do espetáculo* feita por Estela dos Santos Abreu para a Editora Contraponto, “Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (1997, p. 13, grifo nosso), e o texto original de Debord “Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation” (2006, p. 766, grifo nosso). O termo destacado no original (*s'est éloigné*) tem sentido de “se afastou” ou ainda “alienou-se” e “estranhou-se” em termos marxistas.

Referências:

- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo; Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. Perspectivas de modificação conscientes na vida cotidiana. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). *Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 143-152.
- DEBORD, Guy. *Œuvres*. Paris: Gallimard, coll. Quarto, 2006.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JAPPE, Anselm. *Guy Debord*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- JAPPE, Anselm. O reino da contemplação passiva. Tradução de Juliana Zanetti de Paiva. In: NOVAES, Adauto (org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PAIVA, J.; DE OLIVEIRA, R. A sociedade do espetáculo: uma autotradução como crítica. *Revista Non Plus*, v. 4, n. 7, dez. 2015, p. 139-155. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/nonplus/article/view/99220/106755>. Acesso em: 29/12/2019.

A Noção de Trabalho na Filosofia do Reconhecimento em Axel Honneth

*José Aldo Camurça de Araújo Neto*¹

Introdução

A ideia do reconhecimento adquire uma relevância significativa na contemporaneidade. A filosofia política vem assistindo, nos últimos anos, a um acirrado debate em torno desse conceito. Um crescente número de autores, de diversas áreas científicas, debruça-se sobre o tema. Autores do nível de Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisa Social e Crítica de Frankfurt é um exemplo interessante desta discussão.

O presente artigo tem por objetivo analisar o tema do trabalho e do reconhecimento no pensamento de Axel Honneth, filósofo e sociólogo alemão da terceira geração da Escola de Frankfurt. O texto está dividido em duas partes: Teoria do Reconhecimento e Trabalho. O seu pensamento foi elaborado a partir das ideias do filósofo Hegel e do psicólogo americano George Herbert Mead. Há três relações de reconhecimento: amor, direito e solidariedade. Em contrapartida, encontram-se três formas de desrespeito: maus tratos, negação de direitos e degradação da dignidade humana.

A luta por reconhecimento surge pelo desrespeito à dignidade do indivíduo. O trabalho é tema da teoria crítica do reconhecimento. Por meio

¹ Professor Efetivo do Instituto Federal do Sertão Pernambucano (Ifsertão- PE). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

da ação laboral, o trabalhador encontra a sua sobrevivência e sua satisfação. O trabalho é forma de reconhecimento da identidade moral no contexto do mercado capitalista. Além disso, a atividade laboral expressa a subjetividade humana através da ação criativa. Mesmo assim, o trabalhador enfrenta diversos desafios para atingir esse reconhecimento. Uma delas, por exemplo, é o próprio afastamento da teoria crítica à noção emancipatória de trabalho.

Nos últimos duzentos anos nunca estiveram tão escassos como hoje os esforços para defender um conceito emancipatório, humano de trabalho. O desenvolvimento real na organização do trabalho na indústria e nos serviços parece ter puxado o tapete a todas as tentativas de melhorar a qualidade de vida não somente do trabalhador, mas de todos aqueles que convivem com a força laboral em seu dia a dia.

Uma parte crescente da população luta tão somente para ter acesso a alguma chance de uma ocupação capaz de assegurar a subsistência; outra parte executa atividades em condições precariamente protegidas e altamente desregulamentadas. Há aqueles que experimentam a rápida desprofissionalização e terceirização de seus postos de trabalho, que anteriormente ainda tinham um *status* confortável de segurança do seu posto de empregabilidade.

Diante desses problemas é imperativa a análise acerca de como seu deu essa precarização do trabalho. Melhor, de que forma a teoria social crítica afastou-se do problema deixando a categoria trabalho a segundo plano.

2. Problematizando a Categoria Trabalho e o Afastamento da Teoria Crítica

A teoria crítica da sociedade parece ocupar-se prioritariamente com questões relativas à integração política e aos direitos de cidadania, sem lançar um olhar sequer para as ameaçadas conquistas na fase da produção.

Apesar de áreas como a Sociologia, o filho científico da sociedade capitalista, afastou-se amplamente de sua área central de outrora e toma crescentemente processos de transformação cultural como seu objeto.

Nesse sentido, aquela esperança de conceituar o trabalho como elemento emancipatório não encontra eco, respaldo em mundo fragmentado, fruto da pós-modernidade em que as chamadas grandes narrativas (progresso da ciência, marxismo) perdem a referência simbólica de suas representatividades. A busca por um local de trabalho que não apenas assegure a subsistência, mas também satisfaça individualmente de modo algum desapareceu; ela tão somente deixou de determinar as discussões públicas e as arenas da disputa política. Contudo, deduzir deste estranho e encabulado silêncio que as exigências de uma reformulação das relações de trabalho pertençam definitivamente ao passado seria empiricamente falso e quase cínico.

As tendências a uma retirada do mundo do trabalho do centro de reflexão crítica naturalmente não correspondem, de modo algum, à opinião vigente na população. Apesar de todos os prognósticos nos quais se falou do fim da sociedade do trabalho, não se verificou uma perda da relevância do trabalho no mundo socialmente vivido: a maioria da população segue derivando primariamente sua identidade do seu papel no processo organizado do trabalho; em verdade, esta proporção possivelmente aumentou consideravelmente depois que o mercado de trabalho se abriu para as mulheres em uma medida nunca antes vista.

Não se pode falar de uma perda de importância do trabalho unicamente no sentido do mundo vivido, mas também em sentido normativo: o desemprego segue sendo experimentado como um estigma social e como mácula individual, relações precárias de trabalho são percebidas como fardos, a flexibilização do mercado de trabalho em amplos círculos da população é vista com reservas e mal-estar (Morgenroth, 2003, p. 17-24; Wilson, 1996). Possivelmente a distância entre as expectativas do mundo socialmente vivido e as temáticas da reflexão sócio teórica nunca tenha sido tão grande quanto hoje. Enquanto aqui o conceito de trabalho social

tem pouca importância geral, lá as necessidades, angústias e esperanças dos atingidos têm-no mais fortemente que antes como eixo central.

O afastamento da teoria social do campo do trabalho obviamente tem mais do que apenas razões oportunistas. Seria sobretudo míope supor no silêncio dos intelectuais e dos teóricos sociológicos apenas a expressão de uma má vontade para se ocupar das necessidades reais da população. Na desproblematização da esfera do trabalho se expressa, sobretudo, também, a percepção de que, face às relações de produção realmente dadas, todas as sugestões para a melhoria profunda na estruturação do trabalho recebam rapidamente o caráter de exigências apenas normativas.

O abismo entre a realidade social e as expectativas utópicas relativas ao trabalho entrementes é tão profundo, a distância entre as relações reais de trabalho e as aspirações emancipatórias tornou-se tão grande, que a teoria social teve que assumir para si a inutilidade temporária de todos seus esforços teóricos (Habermas, 1985). Os representantes intelectuais dos movimentos sociais não se afastaram da esfera do trabalho social de modo oportunista ou até triunfalista, mas amargurados e ao ranger de dentes. Porque a ideia de uma libertação do trabalho da heteronomia e da alienação sofreu vexame face à realidade, a estruturação das relações de trabalho de ora em diante é delegada às forças globalizantes do mercado capitalista de trabalho.

Com esta mudança de rumo, marcada em termos fundamental-conceituais possivelmente de modo mais claro pela fala Habermasiana da autorregulação “livre de normatização” do sistema capitalista, foi preparado o caminho para a situação diante da qual hoje abaladamente nos encontramos; situação em que as necessidades de todos aqueles que não apenas temem por seu posto de trabalho, mas também pela qualidade dele, não encontram mais ressonância no vocabulário de uma teoria crítica da sociedade.

Ainda assim, Honneth não se dá por satisfeito. Ele pretende ir além de seu antecessor, Habermas, fazendo a seguinte pergunta: trabalho ou reconhecimento?

3. O Diálogo entre Trabalho e Reconhecimento em Axel Honneth

Em *Domination and Moral Struggle* ou *Logik der Emanzipation*, texto dedicado ao legado filosófico do marxismo, Honneth parte da indagação sobre o que ainda resta de Marx e do Marxismo. Sua indagação tem como referência a crítica ao “funcionalismo econômico que governa os princípios do materialismo histórico” (Honneth, 1991, p.36). A crítica, comum às principais tentativas contemporâneas de renovar o marxismo, refere-se à incapacidade da teoria social marxista de romper com os limites do reducionismo econômico, impostos por um modelo da base-superestrutura que concebe as demais esferas da sociedade como meros elementos funcionais da base econômica. A crítica ao funcionalismo postula, em contrapartida, que uma análise adequada do processo de reprodução social deve considerar as demais esferas da sociedade a partir de suas próprias lógicas internas:

Hoje, uma teoria social baseada em Marx só pode recuperar seu potencial crítico se abandonar a prioridade funcional dada à esfera econômica e der o peso devido aos demais domínios de ação: uma análise na qual as realizações das demais esferas forem investigadas como tendo o objetivo da produção material deve dar lugar a um programa de pesquisa que investigue as inter-relações historicamente específicas de esferas de ação independentes” (HONNETH, 1991, p.37)

O autor afirma que embora as três diferentes abordagens críticas do marxismo por ele analisadas estejam de acordo no que diz respeito à recusa do funcionalismo econômico, elas divergem em suas proposições para resgatar o marxismo, sobretudo na lógica de ação que cada uma adota para fundamentar suas respectivas análises.

Das três abordagens que pretendem redimir o marxismo das armadilhas do funcionalismo econômico, a primeira, que ele denomina *game-theoretic marxism*, considera que o marxismo carece de uma teoria da ação coletiva. Segundo Honneth, esta abordagem procura compensar esse suposto déficit do marxismo retirando as ações estratégicas dos agentes

individuais do quadro de referência da teoria marxista e as analisa a partir de sua lógica interna, com o método da teoria dos jogos. Esta vertente crítica é marcada pela experiência histórica de desapontamento com o potencial emancipatório da teoria marxista de classe e seu fracasso em explicar a ação coletiva de grupos sociais; insatisfeita com o objetivismo de uma teoria que analisava a ação dos agentes coletivos como um resultado de tarefas objetivamente dadas, ela reage na forma de um contra movimento individualista, que considera as ações coletivas dos sujeitos apenas sob o ângulo da busca racional-utilitária dos próprios interesses. Para Honneth, no entanto, esta restrição categorial da análise a planos calculados pela ação de indivíduos acaba por omitir o contexto do sentido comunicativo da ação social.

A segunda abordagem, denominada *cultural-theoretic marxism*, também crítica o marxismo pela carência de um adequado conceito de ação coletiva; mas, diferentemente da abordagem anterior, esta procura corrigir o alegado déficit do marxismo pela “atualização da lógica específica das tradições culturais e dos modelos interpretativos” (Honneth, 1991, p. 37). Assim como a vertente anterior, esta também experimentou um desapontamento com o potencial emancipatório da teoria marxista de classe; mas diverge da primeira porque, ao contrário dela, atribui ao marxismo não um déficit, mas sim um excesso de utilitarismo.

Para esta segunda vertente, portanto, “a tradição utilitarista continuou na obra de Marx”, razão que o teria levado a “determinar as ações das classes sociais em termos de um modelo da busca racional de interesses”; com isso, Marx acabou por negligenciar “as convicções normativas e os sentimentos morais nos quais os grupos sociais se baseiam para guiar sua prática” (HONNETH, 1991, p.38). Para Honneth, nesta vertente teórica-cultural, a revisão caminha numa “direção oposta à do paradigma anterior”, pois aqui não são “as deliberações racional-utilitárias de indivíduos, mas as normas coletivas de ação que devem ir para o centro da análise”; mas, segundo Honneth, ela não consegue encaixar “as culturas

cotidianas estudadas num contexto abrangente de processos institucionais de integração” (HONNETH, 1991, p.38-39).

A terceira abordagem, que Honneth denomina *Power-theoretic marxism*, considera que o problema real do marxismo é a falta de uma compreensão suficientemente diferenciada do poder social. Para corrigir tal deficiência, ela “remove os mecanismos de formação do poder social de sua vinculação funcional aos processos reprodutivos econômicos” (HONNETH, 1991, p.37), e, ao mesmo tempo, procura realçar sua lógica independente.

A experiência motivadora de sua crítica, afirma Honneth, são as burocracias estatais autônomas e os aparatos administrativos, resultantes do desenvolvimento estatal-autoritário no socialismo europeu oriental e das técnicas de controle aperfeiçoadas pelo capitalismo ocidental. Para esta terceira vertente crítica do marxismo, esse tipo de experiência histórica “não pode mais ser reconciliada com a teoria marxista do poder, que via todo poder político como a forma estatal da dominação de classe de base econômica” (HONNETH, 1991, p.39). Para Honneth, esta terceira abordagem, que começou com Althusser e só se desenvolveu completamente depois dos escritos de Foucault, “subtrai tanto os processos sociais de conservação do poder do quadro de constelações sociais de interesses que esses processos ameaçam alcançar uma tão grande autonomia a ponto de terem seu próprio desenvolvimento histórico independente” (HONNETH, 1991, p.39).

Na avaliação do filósofo contemporâneo, as três abordagens apresentam um paradigma alternativo ao tradicional funcionalismo econômico do marxismo, procurando, cada uma delas oferecer uma explicação própria para o desenvolvimento das sociedades. Mas, para ele, nenhum dos três paradigmas dá uma solução satisfatória: “o primeiro apela para a lógica da competição entre indivíduos que calculam seus próprios interesses; o segundo recorre a uma lógica da transmissão intersubjetiva de normas e tradições, e o terceiro a uma lógica da implementação e do refinamento do poder social”.

Metodologicamente, as duas primeiras abordagens apoiam-se nas orientações práticas dos sujeitos, postulando uma visão interna da sociedade; a terceira, por outro lado, “refere-se a mecanismos sistêmicos, independentes de sujeito”, assumindo assim uma perspectiva externa. Dessa forma, sustenta Honneth, “o legado teórico-revolucionário do marxismo foi dividido em duas partes”: de um lado, as abordagens que se apoiam na teoria dos jogos e na teoria cultural; de outro, aquela centrada na teoria do poder. Assim, conclui ele, “o que era unitário no marxismo foi dividido em dois, com os elementos da teoria sendo abstratamente opostos um ao outro nas várias abordagens que tentam salvar o marxismo” (HONNETH, 1991, p. 40).

Foi esta engenhosa síntese, de acordo com Honneth, que permitiu a Marx conduzir o romantismo de sua obra ao patamar de teoria social, de forma que “o modelo expressivista do trabalho forma o quadro conceitual de sua crítica do capitalismo como um todo”. Assim, Marx “interpreta a época histórica do capitalismo como uma formação socioeconômica que estruturalmente impede a auto identificação de sujeitos trabalhadores em seus próprios produtos e também a possibilidade de autorrealização”. A luta de classes, que expressa a relação de conflito entre capital e trabalho, “é o meio através do qual as forças de autorrealização fazem uma renovada tentativa para resistir aos poderes do trabalho morto”.

Dessa forma, conclui Honneth, a teoria do capitalismo elaborada por Marx “é sempre algo mais que uma mera análise social: é também diagnóstico histórico de uma relação alienante e o prognóstico experimental de uma transformação revolucionária” (HONNETH, 1991, p.41); é esse conceito de trabalho com traços românticos que assegura a Marx que o processo histórico por ele analisado envolve uma dimensão de racionalidade, levando-o a perceber a ordem social estabelecida também como uma relação moral de luta.

Mas, para Honneth, é justamente esta sobrecarga histórico-filosófica do conceito de trabalho que, nos últimos anos, tem sido colocada em questão pelas mudanças históricas ocorridas desde a época de Marx. Duas

suposições empíricas da teoria de Marx são, em especial, objeto de dúvida atualmente: uma é a de que “o trabalho social sempre representa a condição decisiva de constituição das sociedades”; a outra é a de que “o trabalho social representava a primeira fonte de formação da consciência emancipatória” (HONNETH, 1991, p.42).

Referências

GORZ, André, *Metamorfoses do Trabalho: crítica da razão econômica*, São Paulo, 2003, Annablume.

_____, *Misérias do presente, riqueza do possível*, São Paulo, Annablume, 2004.

HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicate Action*, Boston, Beacon Press,

1984. HEGEL, Georg W. F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University

Press, 1977. HONNETH, Axel. *Work and Instrumental Action: On the normative basis of critical theory*, Thesis Eleven, 1982.

(____), Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Revisited”. *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol.14, no.1, 1991, pp.35-48.

(____), *The Social Dynamics of Disrespect: On the location of critical theory today*”, *Constellations*, vol.1, no.2, 1994, pp. 255-269.

(____), *Luta por Reconhecimento*. São Paulo. Editora 34, 2003.

(____), “Redistribution as Recognition: A response to Nancy Fraser”. *In: Fraser, Nancy & Honneth, Axel. Redistribution or Recognition?* London, Verso, pp.110- 197.

(____), Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição, *Civitas*, vol.8, no. 1, pp.46-67.

HONNETH, Axel e HARTMANN, Martin (2006), “Paradoxes of Capitalism”, *Constellations*, vol. 13, no.1, pp.41-58. 25.

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ/Contraponto, 2002.

**A filosofia da libertação de Enrique Dussel:
um convite a um pensamento
não europeu e originalmente situado**

*Diego Miranda Aragão*¹

1. Introdução

Para os fins investigativos deste texto, interessa o desvelar da realidade como um encontro de sujeitos na realidade em que a presença do outro me interpela e clama por justiça, por igualdade, por respeito. Afirma-se que antes do mundo está o povo; antes do Ser, está a realidade do outro. A postura filosófica acima descrita, ou seja, o reportar-se e preocupar-se com a vida, mais especificamente com a vida dos excluídos, é a base sustentadora da Filosofia da Libertação. Pretendemos apresentar uma filosofia que se apresente como uma reinvenção do pensamento filosófico desde um ponto de vista dos oprimidos. Para nossa exposição, o lugar geográfico dessa construção imaginativa e (re)criadora são os povos que passaram por processos de colonização, especificamente os da América Latina². A presente pesquisa propõe-se a apresentar algumas categorias centrais da chamada Filosofia da Libertação, enquanto uma das

¹ UVA; rua.diego@hotmail.com

² Por certo, os limites do texto e do próprio autor não permitem um trabalho teórico que abarque a pluralidade de construções epistemológicas dos diversos povos assim considerados. O que pretendemos aqui é lançar algumas reflexões a partir do pensamento dusseliano que nos provoque e nos incite à construção mencionada.

expressões de um pensar latino-americano, cujo maior expoente é o filósofo argentino Enrique Domingos Dussel. Tais categorias serão utilizadas como uma espécie de marco e quadro categorial a partir do qual pretende-se realizar uma reflexão filosófica de um pensamento original e autônomo e inseri-lo como ponto de partida da construção filosófica não eurocêntrica. Afirmamos a construção de um pensamento a ser desenvolvido a partir da história dos povos latino-americanos, mas que não se reduza a uma Filosofia da História³ de cada povo. Ao contrário, que ultrapasse os limites impostos pelo pensamento moderno, reivindicador de uma universalidade filosófica. Esta, não raro, imprópria e inadequada à constituição histórica de países não-europeus. Afinal, as elaborações teóricas estrangeiras são contextualizadas e situadas dentro da história de cada povo ou continente⁴. A dificuldade de tradução de termos filosóficos europeus para nossa língua reside muito nessa questão, por exemplo. Nossa proposta pretende ir às origens da dominação de nossos corpos (erótica), de nossas mentes (pedagógica) e de nossa história (política). Tal reivindicação não pretende trazer um pensamento novo, no sentido da mais recente construção teórica, mas resgatar e reescrever uma história há muito silenciada e negada. Ao realizar esse percurso genético, não pretendemos afastar ou negar a interlocução com que se consolidou como tradição do pensamento filosófico ocidental. Nossa intenção é, em verdade, em um primeiro momento, utilizarmos do pensamento e de categorias conceituais de alguns dos filósofos modernos e contemporâneos que, desde a Europa, já realizam uma crítica ao pensamento moderno. Feito isso, avançamos nas reflexões com o pensamento original e autônomo de autores latino-americanos tais como Dussel, como Quijano, dentre outros.

³ Assim poderíamos cair na “cilada” de realizar uma Antropologia Filosófica excludente da possibilidade da reivindicação da Filosofia de cada povo que se apresentem como próprias, mas negadoras de outras. A proposta é apresentar Filosofia(s) comunicantes e interseccionantes, não marcadas pelo crivo da dominação. Não se pretende, em suma, construir um pensamento xenófobo em relação as diversas experiências filosóficas interpaíses. O conceito de Transmodernidade, de Enrique Dussel, auxiliar-nos-á nesta empreitada.

⁴ Afirmar uma Filosofia com a pretensão de universalidade e com as marcas da atemporalidade e da inespecialidade é reproduzir o pensamento da modernidade europeia, construído sob esses pressupostos. No entanto, devemos realizar a ressalva de que o pensar de forma situada não é o único crivo de validade para o conhecimento, mas o preponderante para os moldes de nossa proposta.

2. A filosofia da libertação de Enrique Dussel: um pensar desde a extramodernidade não eurocêntrica

Vou fazer cem anos, e já vi mudar tudo, até a posição dos astros no Universo, mas ainda não vi mudar nada neste país – dizia. Aqui se fazem novas constituições, novas leis, novas guerras cada três meses, mas continuamos na Colônia.

(fala do personagem Leão XII, de “Amor nos tempos do cólera”) (2018, p. 332)

2.1 A colonialidade versus a transmodernidade

O excerto que abre este capítulo remete a um imaginário de um personagem literário que expressa, em boa medida, o contexto de dependência e de exploração por que passaram os povos latino-americanos. A percepção histórica de tal indivíduo expressa uma posição que denota a visualização de um estado inalterável das estruturas sociais ao longo do tempo. Dialogamos com essa fala e arrematamos a compreensão da condição de inalterabilidade do próprio tempo histórico. O tempo é implacável, irreversível. “Todo acontecimento é irreversível *do mesmo modo*”, ou seja, o que se altera não é o tempo, mas “o *ritmo* da alteração das estruturas sociais” (HELLER, 2016, pp. 15-16) Por isso, reivindicamos a compreensão da categoria da colonialidade. A colonização, como processo de dominação, apresenta marcos temporais, mas as heranças de tais processos perduraram no tempo e no espaço por onde foram inseridos. Importante reflexão sobre isso nos é apresentada por Santos:

[...] De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugadas, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sob a forma de colonialidade de poder e de saber, para usar a expressão de Anibal Quijano neste livro. (2009, p. 12)

A compreensão da dominação dos nossos povos exige essa continuidade do colonialismo sob a forma da colonialidade. Quer dizer, exige o entendimento acerca do fenômeno, aparentemente contraditório, residente na relação entre os processos políticos de independência e a manutenção da dominação sob outras formas. A mera constatação da residualidade colonial sob a forma de colonialidade (do saber e do poder) já denota a força e a inserção profundas da dominação em nossa história. Os processos de realocação no tempo e no espaço do sujeito colonizado são efeitos sub-reptícios e profundos da colonialidade. Afinal, por trás de uma nova geopolítica de poder imposta, há também novos padrões cognitivos e históricos a serem adotados como modelo seja para o colonizado, seja para o restante dos outros povos, pois, “a colonização também se apresenta como um projecto de universalização. A sua finalidade é inscrever os colonizados no espaço da modernidade.” (MBEMBE, 2014, p. 170). Na contramão disso, o ponto de vista de uma Filosofia da Libertação reivindica a necessária narrativa histórica capaz de inserir a história dos povos dominados, não no sentido de reproduzir a narrativa oficial eurocêntrica, que se propôs a falar de si mesma como a detentora de um saber universal. Afinal este é um discurso da ipseidade, do Mesmo que fala a partir de si e pretende universalizar-se, “é a dimensão privilegiada do Ocidente greco-romano (e sua possibilidade de universalização) – como intenção de retirar a *alteridade* da Natureza que, estranha e prévia, surpreende e marca a identidade imediata que é o *mesmo* do Eu humano.” (LÉVINAS, 1997, p. 287) Nessa senda, a utilização de um marco categorial não vinculado exclusivamente a herança eurocêntrica, mas não abdicadora desta (dada a inevitabilidade de empreendimento oposto) torna-se imprescindível. Se a nossa história, de povos colonizados, é inscrita secularmente pelo par colonialismo-colonialidade a partir da inserção (geopolítica, cognitivo-epistêmica) na Modernidade Europeia, é necessário ultrapassar a própria ideia de Modernidade como conceito produtor de reposicionamentos históricos refletidos no espaço e no tempo dos sujeitos. Para tal proposta, o conceito de Transmodernidade é uma ferramenta imprescindível por ser

construtora de um horizonte de sentido para o pensamento de *Nuestra Tierra*. Tal categoria conceitual não só se contrapõe a ideia de Modernidade, mas pretende atravessá-la ultrapassando-a⁵. Vejamos o que nos fala Dussel:

Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal. (2005, p. 18)

Dessa forma, o situar-se “mais além” e anteriormente à Modernidade, como nos fala o fragmento acima, é condição imprescindível para a edificação de um projeto filosófico latino-americano. Tal opção teórica não é aleatória, mas convergente ao respeito e à marcação temporal da vivência e da história dos nossos povos que apresentavam produções culturais, formas de vida e de saberes muitos séculos antes da invasão europeia. O olhar transmoderno a respeito da história, nesse sentido, constitui-se como o reconhecimento de histórias e de culturas milenares de povos não-europeus capazes de produzir epistemologias e discursos não centrados nos valores e nas categorias próprias da modernidade europeia⁶. A construção e reivindicação de uma Filosofia Latino-Americana, por sua vez, insere-se dentro desse projeto cuja ferramenta do pensar transmoderno é imprescindível para a Filosofia da Libertação por nós defendida. Afinal um pensar latino-americano voltar-se-ia para a cotidianidade de nossos sujeitos e aquilo que nos identifica como povos.

⁵ O pensar transmoderno nega os pilares modernos, mas não pretende identificar-se com o que se denominou de pensamento pós-moderno. Afinal, para nossa leitura, a visão pós-moderna representa, em boa medida, os estertores de uma filosofia eurocêntrica que intenta uma saída ainda dentro da herança categorial da europeidade.

⁶ Como pensar modernamente a partir da América Latina se se concebe que tais valores foram forjados por processos históricos próprios e uma classe constituída especificamente por eles? Não tivemos revoluções tipicamente burguesas neste lado do globo. Por isso, como nos fala Fernandes, “a ordem social escravocrata e senhorial suportou longamente o impacto de tensões geradas” [...] quer da irradiação do mercado capitalista, a partir das cidades, e da expansão interna do capitalismo” (2006, p. 198). A ascensão de uma classe dita burguesa no Brasil, por exemplo, conviveu um bom tempo com a ordem escravocrata pela especificidade da construção de nossa história econômica.

3. Desconstruindo a noção de américa latina: rumo a uma nova terra

Um país sem memória não pode ficar esperando que um passado caia do céu: precisa construí-lo, pois mesmo um passado se constrói - quando o faço para mim. E o paradoxo se dissolve: construímos um passado voltando-nos para o futuro, escolhendo um projeto, um ponto de vista. Nossa posição. (GOMES, 1994, p. 39)

O que Gomes nos fala no fragmento acima de *Crítica da Razão Tupi-niquim* é a ideia de que é necessário reinventar o passado se se pretende construir um outro futuro. A realização dessa tarefa significa o assumir uma posição, ou seja, um ponto de vista a partir do qual se visualiza a realidade e a si mesmo também com originalidade. Essa tarefa é uma das centrais para o nosso processo de descolonização, uma vez que tamanha a introjeção do colonizador na constituição de nossa história, que até a nossa identidade foi construída como fruto da violência colonial. Para além da hipótese do suposto engano ou não da chegada portuguesa em nossas terras, o que destacamos no fragmento são as sucessivas tentativas de nomeação do território recém-descoberto. Uma prática realizada a desconsiderar uma possível atitude dos habitantes desse mesmo território em já ter realizado o mesmo. A invasão europeia foi além, transferindo e conferindo aos nossos povos a designação que já há havia dado ao território. Nomear é a primeira forma de domesticar o outro. O processo de nomeação está relacionado a uma série de desdobramentos de práticas dominadoras e colonialistas que constituirão o edifício colonial. Ao nomear outro povo, desconsidera-se, primeiramente, o denominar-se dele. Ao fazê-lo, já se realizam negações de afirmações construídas historicamente. Nega-se a história de um povo, nega-se a Cultura dele, negam-se as formas de conhecimento por ele gestadas. Por isso, uma Filosofia da Libertação que esteja comprometida com a desconstrução da noção de América Latina a partir de uma reidentidade histórico-categorial precisa se configurar como uma Ética da Alteridade. Esta seria uma espécie de convocação à responsabilidade do reconhecimento e do cultivo coletivo da dignidade do

Outro⁷. E o rosto do outro é um elemento recorrente dessa convocação. Ele nos convoca, nos questiona e fala a nós aquilo que não podemos dizer a partir de nós mesmos. Nesse sentido, devemos acrescentar, também, ser a desconstrução da noção de América Latina um movimento de contar a história pelo que não se tornou fato histórico, ou seja, de reinventar o passado para escrever um novo futuro. Essa leitura intenta escrever a nossa história a partir daquilo que não foi considerado do ponto de vista do reconhecimento dos sujeitos que nela participaram como protagonistas de processos diversos. Somado a isso, devemos pontuar que a própria noção ou ideia de América Latina também se constitui como uma consequência do colonialismo político. Sobre isso, fala-nos Mignolo:

[...] La "idea" de América Latina es la triste celebración por parte de las elites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad. La idea de «América Latina» que se forja en la segunda mitad del siglo XIX dependió de otra idea, la de «*latinidad*» (<<*latinity*>>, <<*latinité*>>), surgida en Francia. El término «*latinidad*» englobaba la ideología en la que se cifraba la identidad de las antiguas colonias españolas y portuguesas en el nuevo orden del mundo moderno/colonial, tanto para los europeos como para los americanos (2007, pp. 81-82)

Portanto, a noção de América Latina, como produto do que se chamou de latinidade, nada mais significa que a inserção das colônias espanholas e portuguesas no novo sistema geopolítico em processos de formação: a modernidade/colonialidade. Era necessário situar, nominalmente inclusive, as terras conquistadas como forma de diferenciá-las das demais colônias (africanas e asiáticas) e da jurisdição territorial própria

⁷ Outro que na verdade é o Eu mesmo. Afinal atingir a outrem naquilo que o identifica é atingir a si mesmo, pois a implicação com essas preocupações deve pressupor a dignidade da humanidade presente em todos. Tal concepção, por sinal, contrapõe-se à negação da Alteridade realizada pelo apartamento entre Natureza e Cultura pelo discurso moderno europeu, responsável pelo esquecimento/encobrimento do Outro cuja outra face é o encobrimento da mesmidade do Eu logocêntrico. São processos interdependentes, mas construídos tão sub-repticiamente que há um dificultoso percurso teórico não só para perceber cada elemento dessa interrelação, mas também para notar o próprio encobrimento dela.

das Metrôpoles. Além disso, o contexto de assunção geopolítica da Península Ibérica a um lugar de centralidade dependeu da dominação dessas terras. A diferenciação acima mencionada, por sua vez, está situa também em um contexto de uma importante descolonização, a americana da metrópole inglesa. Por isso, acrescentamentos ser a denominação legada a nós um constructo parte de “una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial provocada por el doble proceso de decolonización del continente americano y emancipación del europeo. (MIGNOLO, 2005, p. 83) Dessa forma, a desconstrução mencionada a pouco, objetiva voltar-se para uma configuração de um pensamento genuinamente da América Latina no sentido de que é “preciso encontrar um lugar para ela na História Mundial, partindo da sua pobreza, e, assim, descobrir sua realidade oculta.” (DUSSEL, 1995, p. 14). Parte-se aqui não de uma Modernidade nascida de uma pretensão de universalização de determinado bairro do mundo, mas do reconhecimento de diferentes histórias e, dessa forma, diferentes visões de mundo (leia-se Filosofias) de cada povo historicamente construído. As possíveis armas teóricas utilizadas para combater a colonialidade expressa como epistemicídio de nossa história e de nossos saberes estão a serem construídas, mas reivindicamos um instrumento ou recurso teórico para realizar o método analético. Estamos a falar do “pensar categorial”. Este se constituiria em processos criadores e inventivos que realizem uma espécie de “antropofagia conceitual”. Nesta utilizar-nos-íamos de elementos teóricos da tradição europeia e mesclaríamos a conceitos próprios, forjados a partir da nossa história desde nós mesmos⁸. Tal postura representa um “pensar categorialmente” que

[...] alude a aquella intención epistémico-teórica que no se limita a copiar categorías o conceptos, sino que intenta hacer una incorporación

⁸ Uma tarefa digna de nossa ancestralidade guerreira. Aqui nossas armas seriam as ideias, veiculadas pelas palavras na escrita e na fala. É importante afirmar o “desde nós”, uma vez que a nossa história tem sido construída como um misto de invenção ficcional da europeidade e formas de acomodação/resistência a essa mesma invenção. Afirmar o “desde nós” é reivindicar um protagonismo secularmente negado e imprescindível para melhor tratativa com nossos problemas históricos.

problematizadora y resemanizante en un corpus categorial nuevo, esto es, como la realidad pensada con la anterior categoría no es la misma, por ello la intención epistémica deviene inevitablemente em una transformación del contenido anterior del concepto o la categoría, para que el nuevo contenido del concepto o categoría sea pertinente a la realidad tematizada” (2014, p. 22)

Conforme lição do fragmento acima, é necessária uma “revolução dos conteúdos” a partir de novos marcos categoriais. O conteúdo aqui é a própria realidade de povos colonizados e dependentes historicamente. Tal fonte problematizadora e gênese material das formas teóricas a serem construídas passa a ser ressemantizada, pois vista a partir do olhar do dominado. O voltar-se o olhar para si representa uma grande mudança de ponto de vista que não se confunde com a “ipseidade” da modernidade filosófica, mas intenta reivindicar uma diversalidade enquanto projeto universal⁹. Por fim, enxergar a História enquanto epistemologia permite resgatar horizontes de sentido secularmente negados ao longo dos processos coloniais. Esses mesmos horizontes são urgentes na contemporaneidade. Afinal, se, por um lado, as constantes inovações tecnológicas nos levaram a um lugar de facilidades, de velocidades e de comodidades, por outro, a consequência desses processos é a perda de sentido nas práticas humanas imersas nesse ritmo de produção da vida. Por isso, concluímos com a necessário apontamento na direção desse voltar-se para os conhecimentos-saberes de nossos povos originários. Estes não só tem sobrevivido e mantido as visões de mundo¹⁰, como mostrado o lugar da denúncia e o possível anúncio de transformações por que urge o nosso modo de vida.

⁹ A Filosofia da Libertação, ao assumir esse compromisso com uma diversalidade universal, objetiva afastar-se tanto do universalismo genérico e essencialista da europeidade quanto um localismo universal ingênuo. Nesse sentido, reafirmamos o distanciamento com qualquer pensamento xenofóbico ou com a construção de antropologias filosóficas ensimesmadas. Em verdade, aponta-se, mais uma vez, para o necessário diálogo intercultural e o respeito epistêmico entre os povos.

¹⁰ Não lançamos, por certo, um olhar purista e ingênuo desse retorno às origens. Sabidamente, foram muitas transformações por que esses povos passaram ao longo dos séculos como formas de resistência e manutenção dos saberes milenares. Também é fato as imersões nos processos de transformação por que passaram a vida do homem branco por parte desses mesmos povos. Em que pese isto e, com isto, afirmamos as formas de sobrevivência e de manutenção das cosmovisões há muito construídas.

Considerações Finais

Não esperamos ter chegado a conclusões a respeito desse tateio de reflexões acerca da Filosofia da Libertação. Afinal, este texto não pretende estabelecer uma normatividade acerca do que seja filosófico ou histórico na constituição dos povos.

Além disso, a construção teórica desse projeto filosófico depende, em boa medida, das formas e dos movimentos políticos organizativos em prol da emancipação dos sujeitos subalternizados historicamente. Quer dizer, as práticas sociais de contestação da ordem e de germinação de lutas de resistência e proposição de um caminho alternativo de alternativas são fundamentais para o projeto de libertação da América Latina. Esperamos, por fim, ter construído um trajeto que tenha apresentado elementos mínimos para a compreensão da Modernidade enquanto projeto da colonialidade dos nossos povos, bem como recursos para rastrear os instrumentos a partir dos quais esse projeto realizou-se. Sem perder de vista, claro, a perspectiva de apresentação da Filosofia da Libertação.

Referências

DUSSEL, Enrique Domingos. **Filosofia da Libertação – crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Transmodernidad y Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)**. 2005.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica**. São Paulo: Globo, 2006.

GOMES, Roberto. **Crítica à razão tupiniquim**. São Paulo: FTD, 1994.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016

MENESES, Maria Paula/SANTOS, Boaventura de Sousa – org. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Rev. Peru Indígena, v. 13, n. 29. pp. 11-20.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MARQUEZ, Gabriel García. **O amor nos tempos do cólera**. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de américa latina – la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editores Refectários, 2014.

Políticas da animalidade. Uma aproximação ao multinaturalismo ameríndio

*Mateus Vinícius Barros Uchôa*¹

Na atualidade, quem decididamente contribui para a virada não-humana nos estudos sobre os animais é o filósofo canadense Brian Massumi, autor de um livro cujo título já é provocador por si só, “O que os animais nos ensinam sobre política”. O trabalho teórico de Massumi tem como principal característica repensar o lugar (político) dos viventes no mundo, posicionando-se contra e para além do narcisismo universalizante do pensamento antropocêntrico. As investidas teóricas deste autor sofrem influência direta de novas pesquisas na etologia dedicadas a compreender a questão do *instinto* através da atribuição e correlação com um senso de *criatividade* à vida animal, como meio de alcançar o que se denomina de *pensamento animal*. Em vista dos seus desenvolvimentos para encontrar recursos conceituais à altura de sua tarefa filosófica, Massumi afirma que:

(...) a imagem rígida do animal como um mecanismo dominado pelo automatismo do instinto dá sinais de enfraquecimento, conferindo uma margem maior às variações individuais, como o surgimento de uma nova área de pesquisa na etologia, dedicada à “personalidade” animal, evidencia. Como veremos, o próprio instinto dá sinais de elasticidade, e mesmo de uma criatividade que se poderia rotular de “artística. “Simpatia” e “criatividade”: sempre que essas palavras aparecem perto demais do termo “animal”, para muitos soa o alarme.” (MASSUMI, 2017, p. 9-10)

¹ (UVA) mateuvbu@gmail.com

As considerações de Massumi contrárias ao humanismo antropocêntrico sugerem que o conceito de *natureza* seja repensado a partir de noções consideradas marginais pelas correntes dominantes da biologia evolucionista, na etologia e na filosofia, partindo assim para uma alteração radical deste conceito. O autor segue em seu exercício de reformulação do conceito de natureza ao buscar os elementos ditos “qualitativos” e “subjetivos” evidenciados pela *criatividade* na vida animal. A associação da ideia de *criatividade* à *natureza*, considerando as diferenças e especificidades que se destacam respectivamente em humanos e animais, renovaria a expressão e o sentido de ambos os conceitos. Isto, precisamente, permite desconstruir a economia de conceitos tradicionalmente dicotômicos, introduzindo uma nova espécie de lógica, um novo tipo de pensamento que substitui a oposição entre o humano e o animal em termos de um *contínuo*, uma mútua inclusão entre eles.

A questão deixa de ser apenas sobre o comportamento animal e alcança o pensamento animal e sua distância - ou proximidade - das capacidades sobre as quais nós, animais humanos, julgamos ter um monopólio[...]. [A] fim de divisar uma política diferente, que não seja uma política humana do animal, mas uma inteiramente animal, livre dos paradigmas tradicionais do sórdido estado de natureza e das pressuposições acerca dos instintos que permeiam tantas facetas do pensamento moderno. (MASSUMI, *op cit*, p. 10-11)

Brian Massumi não é o único teórico que vê virtudes no antropomorfismo como opção teórica. No vasto espectro de pensadores que fazem parte da “virada não humana” contemporânea, um deles é o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que apresenta o antropomorfismo como um dos elementos que compõem o chamado *Perspectivismo Multinaturalista*. Esse conceito é desenvolvido na sua *Metafísicas Canibais*, que enfatiza os pontos de vistas, os *modos de ver* o mundo dos povos indígenas da região amazônica. Em suma, o *perspectivismo ameríndio* é uma teoria bastante ligada a ideia de um *multinaturalismo* que assume a coexistência de diversas “naturezas”. Essas “naturezas” de variação contínua compreendem as

qualidades e percepções animais não humanas como manifestações que compartilham uma perspectiva comum de entendimento do mundo². O perspectivismo é assim o nome dado a uma atitude cosmopolítica que consiste em contestar a *descontinuidade* entre os diferentes tipos de seres que povoam o cosmos, portanto, recusando também a ideia que a espécie humana é um domínio separado dos demais.³

Desse modo a condição humana deixa de ser especial, passando a ser a condição genérica de qualquer espécie, e qualidades como simpatia e criatividade, antes restritas aos domínios humanos, passam a fazer parte do *continuum* imanente a todo ser vivo.

Sobre o perspectivismo ameríndio e a compreensão que a forma humana é genérica às espécies, Viveiros de Castro afirma que: “Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do

² O tema da “variação” das constantes da natureza, não em função de uma forma, nem variação segundo um estado, mas como potência imanente da natureza da qual desponta a condição para variação, é de suma importância para o entendimento crítico do estatuto do humano que consiste em negar a outros corpos-animais uma intencionalidade que possibilitaria ambos de serem inseridos no *continuum* de um campo intersubjetivo humano-animal. Assim como afirmou Viveiros de Castro “O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold (1994, 1996), essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (humankind) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (humanity) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de ‘natureza humana’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 241)

³ O que corresponde ao trânsito de *naturezas* como perspectivas intercambiáveis, de acordo com o *multinaturalismo*, são os contextos relacionais que integram o ponto de vista de outrem até compor um tipo de “unidade” movente e *transespecífica* sempre oposta à formação de um *próprio* exclusivamente humano. Para Valentim (2018), citando Viveiros de Castro, “Cultura e natureza são compreendidas não como “províncias ontológicas”, mas “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais” (Viveiros de Castro 2012b: 47)” (VALENTIM, Extramundandade e sobrenatureza, 2018, p. 178) Com isso, notamos a importância da metafísica amazônica como referencial para insistirmos na tese de um continuum entre os seres viventes. Como sublinhou Valentim: “A metafísica ameríndia demonstra assim o seu traço cosmopolítico, radicalmente não-fundamental: se “o ser é devoração”, é porque o sentido do ser em geral se decide no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou “centros de intencionalidade”. Já que a “humanidade” enquanto personitude é “a condição original comum” (Viveiros de Castro, 2012: 355) em “perpétua disputa” entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, sem jamais consistir em uma condição que separaria o homem, único ente transcendente, de todo e qualquer ente não-humano. Sem coincidir com uma inefável região “fora do ser”, o cosmos constitui um plano como que meta-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido: “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade - nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-humanos (2011b: 356)” (VALENTIM, 2018, p. 178-179.)

animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1995:201) proposto pelas ontologias amazônicas.”(VIVEIROS DE CASTRO,1996, p.117).

A validade do antropomorfismo, conceito que aqui - *estudos animais* - deixa de ser considerado de forma pejorativa pelos *estudos animais*, está na exata medida em que ele é *anti-antropocêntrico*! Essa última afirmação é aparentemente paradoxal, se não ficar explicada a razão de esses *Estudos* defenderem uma perspectiva na qual cada espécie existente se vê a si mesma como humana.⁴ É evidentemente a categoria de “humano” que terá de ser revirada de ponta a cabeça. A natureza inteira estaria virtualmente inclusa nesse *multiverso antropomórfico* concebido por Viveiros de Castro e Brian Massumi como forma de pôr o humano em variação no *continuum*, fornecendo também uma nova expressão à animalidade. Inúmeras implicações de caráter ético, estético e político que emergem dessa situação cosmológica entre espécies podem dar ao antropomorfismo, ao *princípio antropomórfico*, o devido reconhecimento filosófico às suas potencialidades conceituais. Desse modo, o antropomorfismo é uma *inversão*

⁴ Para Eduardo Viveiros de Castro, de acordo com o que as cosmologias indígenas afirmam, a humanidade é o nome da forma geral do sujeito comum a humanos e animais. Trata-se, assim, de uma idéia de mundo que engloba uma multiplicidade de posições subjetivas, compreendendo também o multinaturalismo como “política cósmica” dos viventes. “A atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano (para não falarmos na forma corporal e nos hábitos culturais) aos seres não-humanos costuma ser indiferentemente denominada de ‘antropocentrismo’ ou de ‘antropomorfismo’. Penso, porém, que esses dois rótulos devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ — então nós os humanos não somos assim tão especiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004,p 237)

do antropocentrismo, um conceito construído pela/na imbricação e reciprocidade de *pontos de vistas* de seres incluídos mutuamente num *continuum*, onde cada espécie exerce sua diplomacia cósmica no campo de variações que entendemos como *natureza*. A reflexão denota que o antropomorfismo é oposto ao especismo que caracteriza as “teses” do antropocentrismo, e exprime a condição de pensar o humano como *imamente*, dentro do mundo, e não superior a ele. Para Danowski e Viveiros de Castro “o multiverso antropomórfico, em sua virtualidade originária, é assim suscitado-conjurado, sob a forma de uma animalização do humano. (...) As espécies animais e outras são concebidas como outros tantos tipos de “gentes” ou “povos”, isto é, como entidades políticas.” (DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014 p. 93)

Em “Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”, a partir da compreensão das diversas ontologias animistas dos povos ameríndios, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro reconhecem as potências do *antropomorfismo* contra o *antropocentrismo*, por conta de seu valor metodológico para embaralhar as cartas conceituais da moderna distinção entre *natureza/cultura* e perspectivar os contrastes da condição ontológica de humanos e não-humanos.

O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador [...]. E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em atacar o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais como todo o resto – a redução ou eliminação “materialista” é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos justo como nós – a generalização ou expansão “panpsiquista” é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente. (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97).

Retomando o que diz Brian Massumi, compreendemos o quanto o filósofo canadense contribui positivamente para o desenvolvimento da mirada não-humana nos estudos filosóficos e de etologia. O caráter

provocador do título de seu livro já nos mostra que se trata de um manifesto contemporâneo contra o antropocentrismo, dedicando-se a repensar os privilégios do humano e seu lugar na natureza sem a presunçosa concepção de um ente dotado de propriedades especiais e exclusivas. As reflexões de Massumi e Viveiros de Castro concebem um mundo onde humanos e não humanos possam coexistir, desde que haja uma reconfiguração das políticas dos viventes. Marco Antonio Valentim esclarece de modo preciso essa questão:

Se o mundo é habitado e constituído por humanos e não-humanos como sujeitos de pontos de vista, se esses sujeitos veem-se a si mesmos como humanos e aos outros como não-humanos, e se, assim, "a posição de humano está em perpétua disputa" (Viveiros de Castro 2008: 96) - constituindo uma posição puramente relacional, um "pronome cosmológico" (Viveiros de Castro 1996: 125-127.) -, é necessário que a orientação antropogênica não faça sentido ou o faça de modo incomensuravelmente diverso: "Ali onde toda coisa é humana, o humano é 'toda uma outra coisa'" (Viveiros de Castro 2015a: 54).

Para o filósofo canadense, os animais são os agentes que têm muito a *nos ensinar sobre política*, a começar pela crítica dos contrastes dicotômicos inerentes à herança conceitual do ocidente que destaca o humano em uma suposta excepcionalidade. Do pensamento nos termos de um *continuum*, surgirão novas expressões referentes à sua imanência na animalidade. Ao invés de distinguir os humanos de outros animais, a lógica que perpassa o *continuum* repensa a questão a fim de superar o antropocentrismo. Ela atribui qualidades, que antes eram exclusivas dos humanos, a todos os seres da natureza, que passam a ser vistos como substancialmente iguais. Por conseguinte, a *política animal* não reconhece a diferença genérica humano-animal como fundacional de sua prática, antes busca pensar aquilo que é singular na variação contínua da natureza, concebendo zonas de mútua inclusão que borram as diferenças genéricas e "afirmam a mútua inclusão das formas de vida humanas e não humanas no mesmo *continuum* da vida animal." (MASSUMI, 2017, p. 100) Portanto, para encaminhar essa lógica de mútua inclusão será necessário repensar

alguns dos conceitos tradicionais na abordagem sobre o animal como os de “comportamento” e “instinto”. Nessa nova lógica, esses conceitos são compreendidos como movidos por um *impulso de criatividade*, impulso esse compartilhado por todos os animais humanos e não humanos sem distinção e que lhes permite positivar um modo diferencial de existência. Esses termos agora incluídos e compartilhados na desterritorialização do *continuum* do devir-animal, abertos a novas alteridades, remodelam a estrutura zoo-lógica reinventando as relações animal-humano, como no caso das “investigações recentes com ênfase similar na criatividade na natureza tomaram como ponto de partida a artisticidade dos rituais de cortejo animal”. (MASSUMI, 2017, p. 11)

Inspirado pela discussão de Gregory Bateson sobre a brincadeira animal, tomada como um de seus principais suportes teóricos, o filósofo Brian Massumi nos propõe experimentar uma *política animal* como ponto de partida para fundamentar sua ideia bastante polêmica de continuum na natureza. *N’O que os animais nos ensinam sobre política*, Massumi afirma que:

Expressar o pertencimento singular do humano ao *continuum* animal tem implicações políticas, assim como toda questão de pertencimento. A derradeira aposta deste projeto é política: investigar que lições podem ser apreendidas ao jogar com a animalidade dessa forma, acerca dos nossos modos usuais e demais humanos de lidar com o político. (MASSUMI, *op cit*, p. 14)

Ao que nos parece, as afirmações de Massumi se fundamentam em concepções nada convencionais do que é a humanidade, que é apresentada como bastante desterritorializada de suas fronteiras habituais e aproximada das intensidades e capacidades afetivas do território animal. A possibilidade de construção do conceito de uma *política animal* busca, primeiramente, contraefetuar as formas pelas quais as noções de humanidade, e de humano, determinaram-se conjuntamente através de concepções acerca dos animais sobrecarregadas de preconceitos intelectuais. A concepção de animalidade do filósofo canadense não parte da ideia

de deficiência nos outros daquilo que nós, supostamente, detemos o monopólio: linguagem, criatividade, senso estético, razão. Em vez de perpetuar essas “cegueiras conceituais”, seguindo de perto o ensaio de Gregory Bateson, o foco da reflexão de Brian Massumi será na *brincadeira animal*, noção que opera em um espaço de aceitação e reconhecimento das sensações e expressividade dos animais, e que levará o autor a não considerar o *instinto* de maneira simplista, como a ação de reflexo mecânico, interpretando-o de maneira intensa como *gesto lúdico* e *vital* associado às qualidades inventivas e expressivas mobilizadas sensivelmente pelas existências animais. O florescimento dessas ideias acontece na medida que o processo de entendimento e reformulação da questão animal exige do autor “a teorização das origens da simpatia e da criatividade, o qualitativo e até mesmo o subjetivo em todos os pontos do *continuum* da vida animal. A própria natureza do instinto, e, assim, da própria animalidade, deve ser repensada como uma consequência.” (MASSUMI, 2017, p.14)

A fim de superar o antropocentrismo inerente à identidade de nossa espécie, Massumi especula qualitativamente a questão do instinto, considerando neste conceito a ideia, sem restrições, de *rendimento estético* das *formas animais* que povoam a terra. Massumi procura repensar o conceito de instinto a fim de valorizá-lo e incluí-lo na esfera da *criatividade*. E os estudos de Bateson são a condição de fundamentação do seu conceito de *continuum*.

A discussão de Bateson acerca da brincadeira animal gira em torno da *diferença*. Esse é o melhor ponto de partida para pensar o *continuum* animal (...) Brincar não envolve produzir uma perfeita semelhança entre dois atos que pertencem a ordens distintas. Não se trata de fazer “como se” um fosse o outro, no sentido de fazer com que um se passe pelo outro. O gesto de brincar é análogo porque aquilo que está em jogo não é o Mesmo. (MASSUMI, 2017, p. 15.)

Conclui-se que a performatividade da brincadeira é uma forma de *abstração* da ação que contém em si um elemento de *reflexividade* das *experiências animais*. Na brincadeira, o animal denota sua potência de

mobilizar o sensível, a capacidade de abstração e reflexão. No jogo, “o humano adentra uma zona de indiscernibilidade com o animal. Quando nós, humanos, dizemos isto é uma brincadeira, assumimos nossa animalidade. A brincadeira dramatiza a participação recíproca do humano e do animal, de ambos os lados” (MASSUMI, 2017, p.21). Quando nos entregarmos à abstração vivida da brincadeira, ficamos, ambos seres humanos e não humanos, intensamente *animados*. Através do entusiasmo dos corpos e de seus afetos vitais, exprimimos gestos cujo rendimento excede a economia de sua função, contradizendo a definição antropocêntrica do instinto como resposta “automática” e essencialmente irreflexiva aos estímulos do ambiente.⁵

Referências:

- DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. – Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2014.
- MASSUMI, B. O que os animais nos ensinam sobre política/ Brian Massumi; Francisco Trento, Fernanda Melo. - São Paulo: n-1 edições, 2017.
- VALENTIM, Marco Antonio. Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia in-fundamental. - Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018.

⁵ As variações em torno da noção de instinto suscitadas por Brian Massumi nos recordam o conceito de *Umwelt* de Jacob Von Uexküll. Tanto Uexküll quanto Massumi seguem os rumos de uma nova e fecunda compreensão da biologia, que preza pela autonomia do ser vivo em oposição às interpretações mecanicistas dominantes. Desse modo, eles constroem novas bases epistemológicas e nos obrigam a redefinir os esquemas conceituais de classificação dos seres animais, afetando, não apenas o campo biológico, mas também o ontológico e o estético. Noções como as de *Umwelt* e *continuum* apresentam uma concepção de mundo que insere humanos e não humanos em um campo de novas percepções e transbordamentos qualitativos. Tratam-se de conceitos cujos desdobramentos oferecem uma imagem plural e inédita da natureza e dos seres vivos, contrapondo-se às concepções mecanicistas. É importante percebermos que ambos os conceitos - *Umwelt* e *continuum* - compartilham uma compreensão de novo tipo sobre o comportamento e a existência do animal. A natureza é, então, compreendida a partir dos "papéis" dos seres vivos, exercidos e experimentados no cenário da vida enquanto desempenhos essenciais que possuem um teor expressivo de variação do corpo animal aberto para novas mutações. Essa compreensão onto-biológica representa um salto qualitativo nas discussões sobre as relações do vivente com o seu meio. O continuum pode ser entendido, de modo similar ao *Umwelt*, como espaço de um "rendimento estético" que compõe o ritmo vital dos animais. Através desses importantes conceitos a relação do vivente com o mundo, e o rendimento estético de sua atividade, consistem essencialmente na medialidade do sensível que é produzido.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144, 1996.

_____. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*: São Paulo: Cosac Naify, 1^a ed., 2015.

Ensino de Filosofia

A importância do ensino de filosofia na educação básica

*Andréa Coutinho Pessoa de Oliveira*¹

O Início da filosofia na escola

São imensuráveis os benefícios que o ensino de filosofia promove na vida do ser humano, principalmente dos jovens. Tentaremos destacar elementos e meios que tornem palpável essa afirmativa. De início o professor tem o desafio de tornar a filosofia mais próxima dos adolescentes e seus questionamentos, e essa habilidade só é possível com profissional formado na disciplina, focado no aprendizado significativo de seus alunos e a valorização desse conhecimento. Dessa forma é possível apresentar os conteúdos desenvolvidos nesses mais de dois mil anos, relacionando as reflexões filosóficas aos problemas humanos e aos problemas do seu tempo. Assim o ensino deixa de ser apenas o letramento, passando a transformar a vida e o mundo em que se está inserido.

Para isso é necessário entender que a familiaridade da filosofia na escola é recente. Após a redemocratização, o ensino de filosofia retornava de forma discreta, esse movimento foi denominado por Alves (2002) de *dialética da presença-ausência (grifo nosso)*, pois a instabilidade da filosofia era notória. Durante a década de noventa e começo dos anos dois mil não possuíamos material didático qualificado, contextualizado e na linguagem dos jovens. O professor precisava adaptar tudo que tinha estudado na

¹ Licenciatura Plena e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Professora efetiva do Estado do Ceará desde outubro de 2010. Secretaria de Educação do Estado do Ceará – SEDUC/CE. deacpessoa@gmail.com

universidade para a escola. Havia pouco material e metodologias criativas para explorar todo potencial que a filosofia poderia desenvolver nos nossos alunos. Até que com a aprovação da Lei 11684 em junho de 2008 alterou a LDB (Diretrizes e Bases da Educação Nacional Lei 9394/96) retorna agora como disciplina obrigatória em todas as séries do ensino médio na educação básica. Somente após vinte anos da nossa Constituição Cidadã que a filosofia volta ao currículo de forma obrigatória e com amplitude nacional. Até então, em todos os documentos oficiais a filosofia aparecia apenas como “conhecimentos de filosofia” nunca aparecia como disciplina autônoma e obrigatória.²

Ao longo desses quase doze anos da obrigatoriedade do ensino de filosofia no Brasil muita coisa mudou, produção de materiais didáticos, metodologias de ensino de filosofia, projetos e pesquisas sobre essa experiência na escola ferveram em todo país. As editoras procuraram grandes nomes para produzir material didático e a fornecer formações aos professores de filosofia, cresceram as contratações e concursos para licenciados em filosofia, aumentando a procura e valorização desse curso na universidade, ampliando e criando vagas em cursos de graduação, mestrado e doutorado. E ainda nem mencionamos o impacto na escola, que faremos a seguir.

E a filosofia na escola?

Ao ingressarmos no magistério no ano de 2004 as escolas públicas do Ceará já possuíam no seu currículo as disciplinas de Filosofia e Sociologia no ensino médio, mas apenas em uma das três séries. Não havia livro didático, nem material de apoio. No ano 2000 a editora Ática lançou uma série chamada *Novo Ensino Médio* (grifo nosso) e dentre as obras uma de

² GALLO, Sílvio. *Filosofia: experiência do pensamento*. 2. Ed. São Paulo: Scipione, 2017, pg.332 (Manual do Professor).

filosofia da professora Marilena Chauí.³ Esse material serviu de base didática pessoal durante muitos anos. Em 2008, com a obrigatoriedade do ensino de filosofia em todas as séries do ensino médio, começaram as iniciativas no âmbito estadual para subsidiar o ensino dessa disciplina. A primeira proposta foi o projeto: Primeiro, Aprender! Lançado em 2008 e finalizado em todo o estado em 2014.⁴ Foi um material desenvolvido com todas as matérias, inclusive filosofia, aplicado aos alunos da primeira série do ensino médio com o objetivo de reforçar o aprendizado em português e matemática, conhecimentos defasados na época. A segunda iniciativa da secretaria de educação foi o livro *Phylos* do professor Heitor Simões.⁵ Somente em 2012, quatro anos depois da lei que determina a obrigatoriedade do ensino de filosofia em todas as séries do ensino médio, a filosofia foi inserida no PNLD (Programa Nacional do Livro Didático) tornando possível o acesso dos estudantes a material didático de qualidade e contextualizado.

O professor de filosofia já está acostumado a ter que construir suas aulas, pois antes o problema era a ausência da disciplina, passando para a falta de material didático para acompanhamento dos alunos, com uma minúscula carga horária, até chegarmos aos dias atuais em que a sua permanência e obrigatoriedade no ensino médio e até no ensino superior volta a ser ameaçada.

E a filosofia na sala de aula?

Quando nos dedicamos ao ensino de filosofia, em especial na educação média, precisamos ter em mente que tratamos de um tipo de saber que possui um história de mais de dois mil e quinhentos anos e que continua vivo e ativo. (GALLO, 2006, p.18)

³ CHAUÍ, Marilena. *Filosofia. Série Novo Ensino Médio*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

⁴ Disponível em: <https://crede06.seduc.ce.gov.br/index.php/nnoticias/64-programas-e-projetos/540-primeiro-aprender> (Acesso em 28/01/2020)

⁵ GONÇALVES, Francisco Heitor Simões. *Phylos: pelos caminhos da filosofia*. Fortaleza: Ipiranga, 2007.

Diante de tanta inconstância e vulnerabilidade o ensino da filosofia deve ser atrativo desde o primeiro dia de aula, desde o primeiro contato com esse saber. Para tanto devemos desenvolver metodologias que despertem nos jovens a curiosidade, criatividade, inquietude através dos textos e estudos em sala de aula.

Através dos grandes temas da filosofia como Conhecimento, Ética, Política ou Estética estudados nas aulas de filosofia compreendemos a vida coletiva, a participação na sua construção, além de conhecermos outras formas de pensar a política e a vida na cidade; também refletimos sobre a condição humana e a liberdade, percebendo a importância das escolhas individuais para a vida do indivíduo e social, bem como o respeito e tolerância ao diferente. O grande dilema da construção do projeto de vida é problematizado na história da filosofia principalmente nas leituras dos existencialistas, que contribui grandemente na elaboração desse projeto de forma mais séria e comprometida desses jovens.

Os conteúdos são explorados através de textos complementares, com o objetivo de introduzir ou aprofundar conteúdos. Como por exemplo, a obra *Édipo Rei* de Sófocles que é trabalhada nas turmas de 1º ano do ensino médio com a finalidade de expor o pensamento mítico e sua problemática diferenciando do pensamento filosófico⁶. Os estudantes leem a obra em grupos de leitura e organizam uma peça, mural, seminário e trabalho escrito. Essa atividade já foi inclusive apresentada no ano de 2019 no I Encontro Cearense de Professores de Filosofia. Nos primeiros e segundos anos entregam no final de cada ano um Caderno de Biografias com os filósofos estudados durante o ano com sua biografia e suas principais ideias. Nos segundos anos trabalhamos as obras de Platão: *O Banquete*, *Apologia de Sócrates* e *Fédon*. Utilizamos também mapas mentais nas turmas de 3º ano, aulões de revisão para ENEM e UECE. A cada dois anos, no período das eleições, trabalhamos o projeto *Política na Escola*, em que

6 Sobre esse projeto ver artigo publicado na Revista Docentes da SEDUC/CE: OLIVEIRA, Andréa. O pensamento mítico na obra *Édipo Rei* de Sófocles. Revista Docentes. Fortaleza, vol. 4, N. 10, P. 85-93, 2019

abordamos as teorias políticas e o cenário atual de uma forma diferenciada.

E a filosofia depois da escola?

Ao sair da escola o jovem possui dois caminhos a trilhar: universidade e mundo trabalho. A maioria acaba trilhando os dois simultaneamente. Apresentaremos como a filosofia é imprescindível nessa nova fase.

Para ingressar na universidade temos duas portas: ENEM ou vestibular. A prova do Enem entre 1998 e 2008 era organizada através de uma matriz de 21 habilidades, cada habilidade era contemplada na prova com três questões objetivas, assim, a prova do ENEM era composta por 63 questões e uma redação. A partir de 2009 o ENEM passou a ser estruturado nas quatro áreas de conhecimento mais a redação. Cada área com quarenta e cinco questões cada⁷. No Enem de 2004 temos uma questão clássica da Mafalda sobre a política. Percebemos que as questões envolvem vários conhecimentos articulados. Apenas em 2009 os conteúdos e as disciplinas ficam mais evidentes, como questões sobre a Política de Aristóteles e A Democracia na América de Tocqueville. As questões de filosofia passaram a ser o grande desafio da prova de Ciências Humanas no Enem, exigindo mais das escolas e de seus professores.

Além do ENEM, atualmente a UECE exige conhecimentos de filosofia na primeira fase do seu vestibular e na segunda fase de alguns cursos. Até o vestibular 2018.2 a UECE contemplava apenas as disciplinas de português, matemática, química, física, biologia, história, geografia e língua estrangeira totalizando 70 questões. Em 2019.1 as disciplinas de filosofia e sociologia foram inclusas no vestibular, na primeira e segunda fase. Na segunda fase apenas para os cursos de Filosofia e Ciências Sociais. Depois os cursos de Psicologia e Serviço Social também exigem conhecimentos de Filosofia e Sociologia na sua segunda fase do vestibular.

⁷ INEP. Provas e Gabaritos. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/provas-e-gabaritos>

Também em 2019 a cartilha divulgada pelo INEP com orientações para a prova de redação trazia redações nota mil do ano anterior. Observamos a riqueza e coerência nas argumentações dos alunos utilizando filósofos e suas ideias para defenderem suas posições sobre a temática abordada. Temos como exemplo a redação da Carolina Mendes Pereira que cita o filósofo Habermas e Stuart-Hall sobre o tema “Manipulação do comportamento do usuário pelo controle de dados na internet”:

Em primeiro lugar, é válido reconhecer como esse panorama supracitado é capaz de limitar a própria cidadania do indivíduo. Acerca disso, é pertinente trazer o discurso do filósofo Jürgen Habermas, no qual ele conceitua a ação comunicativa: esta consiste na capacidade de uma pessoa em defender seus interesses e demonstrar o que acha melhor para a comunidade, demandando ampla informatividade prévia. Assim, sabendo que a cidadania consiste na luta pelo bem-estar social, caso os sujeitos não possuam um pleno conhecimento da realidade na qual estão inseridos e de como seu próximo pode desfrutar do bem comum – já que suas fontes de informação estão direcionadas –, eles serão incapazes de assumir plena defesa pelo coletivo. Logo, a manipulação do comportamento não pode ser aceita em nome do combate, também, ao individualismo e do zelo pelo bem grupal. Em segundo lugar, vale salientar como o controle de dados pela internet vai de encontro à concepção do indivíduo pós-moderno. Isso porque, de acordo com o filósofo pós-estruturalista Stuart-Hall, o sujeito inserido na pós-modernidade é dotado de múltiplas identidades. Sendo assim, as preferências e ideias das pessoas estão em constante interação, o que pode ser limitado pela prévia seleção de informações, comerciais, produtos, entre outros. Por fim, seria negligente não notar como a tentativa de tais algoritmos de criar universos culturais adequados a um gosto de seu usuário criam uma falsa sensação de livre-arbítrio e tolhe os múltiplos interesses e identidades que um sujeito poderia assumir.⁸

O domínio e a riqueza na argumentação desses participantes do Enem, nas suas redações, deixam claro a presença do ensino de filosofia e como este influencia suas ideias e posições sobre os mais variados assuntos.

⁸ A redação no ENEM 2019: Cartilha do Participante. Disponível em: http://download.inep.gov.br/educacao_basica/enem/downloads/2019/redacao_enem2019_cartilha_participante.pdf

O acesso a esses conhecimentos tem despertado o interesse dos alunos pela continuidade dos estudos na área da filosofia e cursos afins no ensino superior. Ao longo dos 11 anos na mesma escola de formação profissional, destacamos que mais de 15 alunos ingressaram na UECE ou UFC para estudarem filosofia e tantos outros para Direito, Serviço Social, Psicologia, Ciências Sociais e Jornalismo. Vários ex-alunos destacam a importância de terem estudado filosofia no ensino médio com uma professora formada na área, pois esses conteúdos foram cobrados nos mais variados cursos, como Engenharia, Licenciaturas, Medicina, Computação entre outros. Hoje possuímos ex-alunos atuando na filosofia através nas mais variadas formas seja estudando em um doutorado, outros concluíram mestrado ambos na UFC, também temos concursados do IFCE-Crateús, alguns aguardando convocação do último concurso da SEDUC e além de termos uma professora substituta na UECE.

Para ingressar no ensino superior foi preciso conhecimentos de filosofia, quer por causa do ENEM ou do vestibular da UECE, mas também no decorrer dos mais variados cursos. Para aqueles que continuaram os estudos da filosofia na universidade percebemos que a maioria continuou estudando e trabalhando na área.

Já no mundo do trabalho verificamos a mudança de comportamento dos nossos alunos com as aulas de ética e política, as discussões e conflitos que começam a vivenciar no mercado de trabalho quando começam a ingressar nos estágios, já que estamos em uma escola profissionalizante. Com esses debates começam a entender os valores que envolvem as empresas e seus funcionários, os códigos de ética e as leis trabalhistas. Quando finalizam o estágio muitas empresas contratam devido à lucidez e dedicação que eles possuem no ambiente de trabalho e nos estudos. Os alunos relatam a diferença de estudar tais temas em sala de aula e quando se depararam com eles na vida real. Mas o fato de já terem discutido sobre isso os tornaram mais preparados para enfrentar os dilemas do cotidiano.

No âmbito social valorizam a participação política consciente compreendendo todas as facetas do processo eleitoral e se posicionado de

forma coerente e crítica. Isso ocorre devido o trabalho exaustivo que realizamos na escola. Desenvolvemos um projeto de política que tem a finalidade de aproximar os alunos da realidade e do dia a dia da política nacional, estadual e municipal, fazendo-os perceber que a política está ligada diretamente com a vida particular e projetos que cada um possui.

Assim, concluímos salientando a dedicação, envolvimento e entendimento que os nossos alunos tem nas aulas de filosofia na EEEP Ícaro de Sousa Moreira. Percebemos que esta influencia diretamente na formação integral, na construção do projeto de vida dos jovens, na reflexão e prática cidadã, além de qualificar para o mundo do trabalho. Destacamos que, isso é possível quando desenvolvida por profissional capacitado e formado na área, caso contrário torna-se mais uma matéria sem sentido de ser para a juventude. Este, provavelmente, é o grande desafio da filosofia hoje, fazer e ter sentido para os nossos jovens no dia a dia da sala de aula.

Referências

ASPIS, Renata Lima; GALLO, Sílvio. Ensinar filosofia: um livro para professores. São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

ASPIS, Renata. O professor de filosofia: o ensino de filosofia no ensino médio como experiência filosófica. **Revista** Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, n. 64. p. 305-320, set/dez. 2004.

GALLO, Sílvio. Filosofia: experiência do pensamento. 2. Ed. São Paulo: Scipione, 2017. (Manual do Professor).

GALLO, Sílvio. A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade. **Revista** ETHICA. Rio de Janeiro, v. 13, N. 1, P. 17-35, 2006.

GALLO, Sílvio; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). Filosofia no ensino médio. Petrópolis: Vozes, 2000.

MELANI, Ricardo. Diálogo: primeiros estudos em filosofia. São Paulo: Moderna, 2016, pg. 403 - 415. (Manual do Professor)

OLIVEIRA, Andréa. O pensamento mítico na obra Édipo Rei de Sófocles. **Revista Docentes**. Fortaleza, vol. 4, N. 10, P. 85-93, 2019. Disponível em: <https://revistadocentes.se-duc.ce.gov.br/index.php/revistadocentes/issue/view/10>. Acesso em: 28/03/2020

PAIVA, Jair Miranda de & PIOL, Andréa Scopel (2015). O ensino de filosofia na educação básica brasileira: das origens históricas às perspectivas filosóficas. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, 19(2), pp. 227-250.

O cuidado de si e as práticas de si em Foucault: olhares sobre a constituição de sujeitos na atualidade ¹

Antônio Alex Pereira de Sousa ²

A produção teórica do filósofo francês Michel Foucault é compreendida por pesquisadores³ como constituída de três momentos: o arqueológico, com pesquisas que identificam as condições de surgimento do saber científico na modernidade; o genealógico, com a análise das relações de poder emergentes na modernidade que, ainda na atualidade, realiza e organiza artes de governar; e o ético, no qual Foucault buscou pensar como os homens se dão a si mesmo como objetos de constituição de sua subjetividade.

Na fase ética, o conceito de cuidado de si, entendido como a atividade em busca do domínio de si, tornou-se essencial para compreender o que Michel Foucault visualiza como possibilidade para a constituição do presente. No cuidado de si, o filósofo, aquele que sabia cuidar de si mesmo e, por isso, poderia ensinar os outros a cuidarem de si mesmos, tem um papel fundamental. Foucault buscou, entre coisas, analisando os textos de filósofos da antiguidade greco-romana, compreender aquele que ensina a cuidar de si, o mestre do cuidado, e as práticas que utilizava.

¹ O presente texto resulta da pesquisa realizada a nível de mestrado em Filosofia (UFC) intitulada *As práticas de si no ensino médio: por um ensino de filosofia para o cuidado de si*, defendida no ano de 2019.

² Doutorando e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e especialização em Filosofia pela Universidade Estácio de Sá. Professor da Faculdade Ratio e da Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC/CE). E-mail: alexsousa.filosofia@gmail.com.

³ Salma Tannus Muchail (2004) e Alfredo Veiga-Neto (2003).

Das características do mestre do cuidado, uma principal era a capacidade de aplicar em si mesmo práticas que, no decorrer do tempo, fazia-o ter domínio sobre questões diversas de sua subjetividade. Esses exercícios ou práticas de si mesmo o impediam que se tornasse uma pessoa sujeita a estratégias de poder e ao esquecimento de si, tornando-se um sujeito sem o domínio de si. Dentre as práticas estão a meditação, a escrita, a memorização, a abstinência, o silêncio e outras que eram exercitadas no intuito de fomentar esse domínio. Aquele que os aplicava teria maiores possibilidades de cuidar de si mesmo e, por isso, estariam, diferente da maioria das pessoas, no caminho de constituir um modo de ser, chamado *êthos*⁴.

Neste contexto, apresentaremos o conceito de práticas de si em Michel Foucault, entendido como uma ferramenta necessária para a constituição de uma subjetividade livre, autônoma e atenta que se constituiria o *êthos* do sujeito. Para isso, é preciso entender quem é o mestre, aquele que ensina, e quem é o discípulo, ambos personagens importantes na compreensão da ideia de cuidado de si em Michel Foucault.

O cuidado de si e as práticas de si em Foucault

O cuidado de si, ou *epiméleia heautoû*⁵ em grego, foi o conceito que Michel Foucault identificou nas análises sobre a filosofia greco-romana antiga que se refere ao modo como os filósofos compreendiam a constituição

⁴ *Êthos - nêthos - êthos* (Gingrich; Danker, 2005, p. 94) e *êthos* (YARZA, 19-- , p. 441) - significa, em grego, costume, uso ou hábito. Essa interpretação condiz com a de Foucault, mas o filósofo francês, na leitura do cuidado de si, exige um trabalho longo de si sobre si mesmo para que se chegue a esse determinado hábito, possibilitado, necessariamente, pelo uso refletido da liberdade (práticas de liberdade).

⁵ O termo *epiméleia heautoû*, que na tradução realizada por Michel Foucault significa ter cuidados para consigo, é utilizado por ele, inicialmente, nos seus cursos ministrados no Collège de France. No curso de 1980-1981, intitulado *Subjetividade e Verdade* (2016), o filósofo utiliza o termo na análise sobre a relação entre homens-rapazes e Mulheres-rapazes. No curso de 1981-1982, intitulado *A Hermenêutica do sujeito* (2014b), o termo é utilizado para analisar a ideia de cuidado de si no pensamento helenístico. No curso de 1982-1983, intitulado *O governo de si e dos outros* (2011c), o termo é utilizado no contexto de análise da *parresia* política. Analisar a ideia de cuidado de si no pensamento helenístico. No curso de 1983-1984, intitulado *A coragem da Verdade* (2014a), o termo *epiméleia heautoû* é menos utilizado que nos cursos dos anos anteriores e a análise da obra prioriza a *parresia* em Sócrates e nos filósofos helenísticos, especialmente os cínicos. Uma das traduções presentes no dicionário grego-francês de Bailly, *Dictionnaire Grec Français* (2000), traduz o termo *Epimeleia (ἐπιμέλεια)* por *surveillance, gouvernement e administration*

da subjetividade humana. O cuidado de si pode ser compreendido, desse modo, como uma forma de relação entre sujeito e verdade que constitui uma ideia de homem.

Tendo suas raízes na antiguidade greco-romana, o cuidado de si se tornou, com a figura de Sócrates, um problema filosófico, já que o imperativo para pensar a relação entre sujeito e verdade se tornava essa incitação a cuidar de si mesmo, a ocupar-se de si mesmo, a olhar para si mesmo. Contudo, filosoficamente a incitação a cuidar de si mesmo não surge com Sócrates, já que sua prática é verificada em pensadores como Pitágoras (Foucault, 2014b, p. 371-373).

Tendo uma história com três períodos, o cuidado de si teve seu ápice nos séculos I e II d.C., tornando-se um fenômeno cultural. A *Epiméleia Heautoû*, desse modo, era uma incitação que não se limitava a um grupo de pessoas, mas estava presente em todo mundo antigo, principalmente nos territórios da Grécia e de Roma (FOUCAULT, 2014b, p. 10). Estendendo-se até o princípio do cristianismo na Europa, quando iniciou seu processo de desqualificação, a história do cuidado de si teve, na filosofia do sujeito de Descartes, a completude desse seu apagamento (FOUCAULT, 2014b, p. 17-18). Foucault mostra, assim, como o processo histórico do cuidado de si (*epiméleia heautoû*), mesmo longo, durando quase dez séculos, passou a ser vista de modo marginal pelos estudos históricos de filosofia.

Em seu livro *Foucault, mestre do Cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*, Muchail (2011) ressalta que duas são as hipóteses para a desqualificação e para o apagamento do cuidado de si (*epiméleia heautoû*): a primeira concerne em uma questão moral, pois a incitação à “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidado consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se”, que no contexto grego do helenismo tinha uma relação com a

(p. 339) que, respectivamente, poderia de forma geral ser traduzido no português por fiscalização, governo e administração; já o termo *Heautoû* (*εαυτοû*) é traduzido por de *soi-même*, à *soi-même* e *soi-même* (p. 239) – entre outras –, que podem ser compreendidas, dentro de cada contexto, como si mesmo. Essa tradução se aproxima, semanticamente, da presente na obra *Léxico do Novo Testamento – Grego/Português* (2005), de Wilbur Gingrich e Frederick Danker, que traduz *Epimeleia* (*ἐπιμέλεια*) como cuidado e atenção (p.82).

coletividade, passava a ser vista pelo cristianismo como incitação ao individualismo; a segunda concerne ao tema da verdade, expresso no que chama de momento cartesiano (MUCHAIL, 2011, p. 48-56).

Para Foucault, o início do processo de desqualificação do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) se deu em favor do que ficou conhecido como conhecimento, tradução do termo *gnôthi seautón*⁶. Ao analisar o diálogo de Alcebiades, compreendida como a primeira grande teoria do cuidado de si (2014, p. 30), Foucault incita a problematização de questões importantes para o esclarecimento da história dessa prática de subjetivação chamada cuidado de si, sua desqualificação em prol do conhecimento de si e, com isso, o próprio desenvolvimento da história da filosofia.

Aquele que ensina a cuidar de si por saber cuidar de si mesmo é o mestre do cuidado. Das características do mestre do cuidado, a capacidade de aplicar a si mesmo práticas que, no decorrer do tempo, fazia-o ter domínio sobre questões diversas de sua subjetividade, era uma das principais.

Na obra *História da sexualidade: o uso dos prazeres* (2009), Foucault entende essas práticas como a elaboração do trabalho ético que diz respeito a todas as atividades que o indivíduo exerce sobre si mesmo para se transformar em um sujeito moral de suas próprias ações. Essas atividades teriam, por objetivo, proporcionar ao indivíduo chegar a um modo de agir moral. Citando a austeridade sexual como exemplo, Foucault explica a elaboração do trabalho ético:

A austeridade sexual pode ser praticada por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a

⁶ Segundo o dicionário grego-português de Wilbur Gingrich e Frederick Danker (2005), o vocábulo *gnôthi* - γνωθι - (p. 48) seria a tempo verbal subjuntivo do verbo saber, conhecer, vir a conhecer - σεαυτοῦ - (p. 47), enquanto *seautón* - σεαυτοῦ - é um pronome reflexivo que significa tu mesmo (p. 187). A tradução direta desses termos se aproxima da leitura de Foucault que apresentaremos a seguir, que entende que os termos *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón* foram interpretado como sinônimos pela história da filosofia, mas que teria uma diferença singular, já que o *gnôthi seautón*, em Platão, se referia a uma essência, e o *epiméleia heautoû* a uma ação preocupada com um modo de vida mais próximo a uma espiritualidade. Foucault, no entanto, não afirma que a Platão tenha deixado de lado a ideia de modo de vida, mas que a ideia de conhecimento de si (*gnôthi seautón*) reduzirá a incitação à constituição de um modo de vida ética presente no cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

exatidão com que se aplicam essas regras; pode-se praticá-las sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva aos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias [...] podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidadosa, permanente e detalhada quanto possível, dos movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta (2009, p. 35-36).

Chamada por Foucault de ascética, esse trabalho ético deve ser compreendido, num sentido bem específico, como um exercício de si para consigo. Não é simplesmente a aceitação racional da regra moral presente em uma determinada sociedade em decorrência de sua lógica discursiva, mas uma constituição de si que dê ao sujeito um estado de domínio sobre si. Se um sujeito que adquiriu esse domínio - domínio esse expresso, por exemplo, na forma com que usa os seus desejos e prazeres - só chegou a essa condição porque exerceu sobre si uma ascese.

A ascética se refere, ainda, a práticas de si que possibilitem ao sujeito apreender ou desenvolver uma arte de viver, que teria um sentido estético com efeitos políticos. A ideia da arte de viver relaciona-se com a constituição de uma vida bela que só é possível através de exercícios ascéticos. Entretanto, a ascese que é condição de possibilidade para a criação de uma bela vida não poderia ser confundida com o ascetismo cristão, pois este se orientava por uma moral da renúncia (FOUCAULT, 2012b, p. 259). Ao contrário, como nos referimos acima, usar dos prazeres se mostrava como meio para constituir a si mesmo.

A elaboração do trabalho ético ou ascético só era possível, partindo dessa ideia de exercício ou de prática que a ideia de ascese grega carrega, se fosse compreendida como uma luta de si consigo. Essa era a condição para que houvesse uma dominação de si mesmo. Foucault chama essa relação de conflito de agonística: só era possível dominar os atos referentes aos prazeres ou desejos se ocorresse um combate contra o que é externo, mas também ao que era interno ao indivíduo. Não seria possível dominar a si se não puder se colocar contra si, visando sempre a vitória (FOUCAULT, 2009, p. 79-96).

Foucault, n’*O uso dos prazeres*, buscando mostrar o que seria essa elaboração de si mesmo, e o que resulta dela, afirma que o termo grego *enkrateia*⁷ representa o resultado da prática de si sobre si mesmo, chamada também, por ele, de práticas ascéticas. Diferenciando a *enkrateia* de outro importante conceito do vocabulário filosófico grego, o de *sophrosune*⁸, a virtude da temperança, Foucault afirma que aquela era a condição de possibilidade para esta última. A temperança só existia naquele que se auto constituíam através da ascética.

A virtude de *sophrosune* é sobretudo descrita como um estado bastante geral que garante uma conduta ‘como convém para os deuses e para os homens’, isto é, ser não somente temperante, mas devoto e justo, como também corajoso. Em troca, a *enkrateia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres. Dessa forma, “[...] a *enkrateia* é a condição da *sophrosune*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante (*sophon*) (FOUCAULT, 2009, p. 80-82)”.

Outro importante processo que estava relacionado às práticas de si é o que Foucault chamou de prova de verdade, o processo de subjetivação no qual o sujeito pode negar, aceitar ou transformar uma verdade posta pelo mestre e torná-la parte de sua subjetividade. No seu desenvolvimento, o mestre do cuidado partia de um problema da vida dos sujeitos e estimulava o discípulo à prática de liberdade do pensar. O mestre do cuidado, assim, exercia um poder que fomentava a prática da liberdade refletida a partir de práticas de si que possibilitavam uma prova de verdade. Todo esse processo, que buscamos deslocar para o ensino de filosofia no presente, fomentava um cuidado e um domínio do sujeito por si mesmo que

⁷ Para Bailly (2000, p. 243), *enkrateia* (Ἐγκράτεια) poderia ser compreendido como *empire sur moi-meme* (ser o imperador de mim mesmo) ou *moderation* (moderação). Já para Gingrich e Danker (2005, p. 62), ele significa autocontrole.

⁸ *Sophrosyne*, que tem em sua raiz o termo *sophon*, segundo Coromélas (2000, p. 9-10), significa (Σοφροσύνη), entre outros, *temperant* - temperado. Vale considerar que o dicionário citado traduz o termo grego no contexto no período bizantino. Acerca da leitura de Foucault sobre a *sophrosyne*, ver o artigo de Juliana Ortogosa Aggio, intitulado *A sophrosynê* como liberdade sobre si: uma interpretação foucaultiana de Aristóteles (2016).

resultava na constituição de um *êthos*. Essa ideia de prática de si e prova de verdade ressaltam uma estratégia do mestre/docente necessária no processo de aprendizagem do discípulo/discente.

Se o cuidado de si é o processo do mestre cuidar dos outros, “a *stultitia* é [...] o outro polo, em relação a prática de si” (FOUCAULT, 2014b, p. 118). O *stultitiu*⁹ é um indivíduo, o discípulo do mestre, que não tem cuidados consigo mesmo e, por isso, não tem domínio sobre o que possa interferir no seu modo de agir. Em outras palavras, por não ter o domínio de si mesmo, estava a mercê das investidas, do mundo exterior, que se davam sobre ele.

Foucault afirma que o *stultitiu* sofre de uma agitação do pensamento que não lhe permite resolver, com razão, os problemas que lhe surgem. Assim, nada se fixa em sua subjetividade e nada lhe agrada. Para adquirir esse domínio sobre si é necessário o cuidado consigo mesmo. Parafraseando Sêneca, Foucault (2014b, p. 118) mostra a necessidade do outro (mestre) para que haja mudança da condição de *stultitiu*: “[...] ninguém nunca está suficiente em boa saúde [...] para sair sozinho desse estado [...]. É preciso que alguém lhe estenda a mão, e alguém que te puxe para fora”.

Analisando uma ideia de vontade, Foucault compreende o *stultitiu* como alguém que não a tem livremente, sendo sempre incitado por algo que está fora dele. Por isso sua vontade, neste momento de dispersão, não deseja cuidar de si mesma. “O *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para um único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu” (FOUCAULT, 2014b, p. 120). A pessoa que podia operar a mudança na subjetividade do *stultus* no intuito de ele querer a si mesmo era, justamente, o filósofo, a imagem daquele que deveria cuidar de si mesmo, o futuro discípulo.

⁹ *Stultitia* é um vocábulo latino que significa estupidez, tolice, disparate, insensatez, imprudência, extravagâncias da mocidade (FARIA, 1962, p. 949). Mesma compreensão tem Azevedo, Quednau e Costa, que a traduzem para bobo, tonto, burro (2016, p.21). As duas traduções aproximam-se da feita por Foucault, mas este utilizou mais o eufemismo para representar o indivíduo que é *stultus*.

Das práticas de si que os mestres do cuidado incitavam seus discípulos a realizarem e, desse modo, constituírem sua subjetividade de forma ética, duas são pontuadas como singulares no cuidado de si: a *parresia* e a escrita. A *parresia* é o falar tudo de forma franca, sem tagarelice. Quer dizer, falar o necessário para aquele a quem deve cuidados, no intuito de incitar a modificação do pensamento do outro em torno de um determinado problema. O *parresiasta*, esse indivíduo que fala francamente, é um indivíduo que relaciona seu discurso e sua ação com o seu pensamento. Por esse motivo, corria riscos, pois o que pensava e o que falava poderia chocar aquele que escutava a sua fala. Por isso, ele afirma que entre o mestre e o discípulo devia haver algo como um pacto, como um jogo preestabelecido no qual o discurso de verdade é uma peça que sempre será jogada pelo mestre, cabendo aquele a quem a verdade é endereçada entrar. O mestre, no seu cuidado com o outro, que exigia dele a coragem de dizer a verdade, corre, com isso, o risco de perder a própria vida.

A escrita de si é o termo dado à prática da escrita que, no contexto filosófico do cuidado de si, possibilitava ao indivíduo que a exercia modificar sua própria subjetividade ou fortalecer o princípio racional que fazia parte do seu *êthos*. Era realizada tanto pelo mestre quanto pelo discípulo e, historicamente, Foucault localiza sua prática no contexto dos mestres helenísticos como Sêneca, Plutarco, Marco Aurélio, entre outros (2012, p. 142).

A ideia da prática de si é um exercício (*áskesis*) que os homens desenvolvem para que possam ter domínio sobre si mesmos através de uma transformação da sua subjetividade. Para isso, uma concepção de verdade deve ser assimilada, mas exige do sujeito que exerce a prática um papel ativo. Em outras palavras, uma verdade só pode se constituir a partir da ação e do pensamento livres do sujeito. Essa é a concepção de prática que devemos ter ao pensar a escrita de si. Neste contexto, Foucault compreende alguns aspectos da escrita no cuidado de si greco-romano, que são:

“sua estreita ligação com a corporação de companheiros, seu grau de aplicação aos movimentos do pensamento, seu papel de prova de verdade” (2012, p. 142).

Essas duas práticas são exemplos da importância de uma ação refletida como elemento central para a constituição ética dos sujeitos. Para isso, é preciso alguém que incite aqueles que precisam cuidar de si mesmo a realizar essa atividade, o mestre do cuidado.

Considerações finais

A importância do pensar a análise foucaultiana da antiguidade greco-romana se apresenta de diversas formas, pontuamos, entretanto, a que tange a constituição de subjetividades éticas. Foucault nunca nos apresentou um modelo ou teoria ética, mas proporcionou o conhecimento de experiências realizadas pelos seres humanos que os levaram a constituir um *êthos*. Nesse contexto, o cuidado de si e as práticas de si são conceitos para pensarmos a nossa atualidade em diversos aspectos, como o educacional, o político, o estético e o ético. Além disso, essa leitura foucaultiana foge a propostas éticas universalizantes que não conseguem responder a todas as demandas econômicas, sociais e identitárias que emergem no presente, o que a coloca como possibilidade real de pensarmos a vida em sua imanência com autenticidade.

Referências

AGGIO, Juliana Ortogosa. A sôphrosynê como liberdade sobre si: uma interpretação foucaultiana de Aristóteles. **Revista ideiação**. Feira de Santana, v. 1, n. 34, p. 99-118, jul./dez, 2016.

AZEVEDO, Katia Teonia Costa de; QUEDNAU, Laura; COSTA, Matheus Knispel da Costa. **Vocabulário latim-português baseado no livro *Lingua Latina Per Se Illustrata – Familia Romana***. Porto Alegre: [s. n.], 2016.

BAILLY, Anatole. **Le Grand Bailly**: Dictionnaire Grec-Français. Paris: Hachette, 2000.

COROMÉLAS, André. **Byzantuis**: Dictionnaire Grec-Français et français-grec. Atenas: André Coromélas, 1856.

FARIA, Ernesto. **Dicionário escolar latino-português**. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13ª ed. São Paulo: Edições Graal, 2009.

_____. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 141-157.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. p. 258-280.

_____. **A coragem da verdade: curso dado no Collège de France (1983-1984)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. **A hermenêutica do Sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. **O governo de Si e dos Outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução, Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014c.

_____. **Subjetividade e Verdade**. São Paulo: editora Martins Fontes, 2016.

GINGRICH, Wilbur; FREDERICK, Danker. **Léxico do Novo Testamento**: Grego / Português. São Paulo: Editora Vida Nova, 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do Cuidado**: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Melisso e Parmênides: uma oposição assimétrica

Viviane V. P. Rodegheri *

A recepção da filosofia de Melisso

Os estudos dedicados à investigação do que veiculou Melisso são escassos e amiúde se imiscuem em compêndios enciclopédicos e outros tipos de trabalhos engajados, no geral, em analisar mais de um filósofo da antiguidade grega. Este procedimento é contumaz sobretudo em livros que se propõem a dissecar a dita “filosofia pré-socrática¹” ou então a “escola eleata²”.

Frequentemente, quando é interpelada, a filosofia vinculada a Melisso sempre é associada, a partir de um exame comparativo, à filosofia desenvolvida por Parmênides. Esta última, todavia, ofusca-lhe o brio, pois já se estabeleceu no campo doxográfico de maneira muito mais incólume, além de ser retratada como não necessariamente implicando uma relação intrínseca com os registros atribuídos a Melisso. As hipóteses filosóficas

* O tema abordado nesta apresentação constitui uma parte da pesquisa empreendida no mestrado e analisa elementos que devem compor os capítulos iniciais do texto de dissertação *Os Matizes Ontológicos do Conceito de Infinito (apeiron) em Melisso de Samos* (título provisório). O texto constitui uma adaptação daquele que foi apresentado na IV Semana Acadêmica de Filosofia da UFC. Mestranda PPGFIL UFRRJ. vivih_rodegheri@hotmail.com/ vivianerodegheri@gmail.com

¹ Para um estudo mais aprofundado do tema, consulte Laks (2013, p. 11 e ss.). Segundo o autor, “(...) se os filósofos pré-socráticos não são filósofos e pré-socráticos senão retroativamente, convém que nos interroguemos sobre a maneira pela qual eles se tornaram tais.” (LAKS, 2013, p. 11)

² Se em relação à terminologia “filosofia pré-socrática” repousa uma uberdade de pontos dúbios, não o seria menos uma de suas subclassificações – a dita “escola eleata”. Para estabelecer um estudo comparado do tema, consulte Albertelli (1939), Zafropulo (1950) e Makin (2013).

referentes a esse filósofo não granjearam, portanto, prestígio, e seus princípios fundamentais malograram em desdita no meio acadêmico.

Melisso di Samo ha goduto di scarsa fortuna nella tradizionale storiografia filosofica. [...] È raro, infatti, trovare studi su Melisso che non facciano sistematico riferimento a Parmenide, mentre non accade pressoché mai il contrario. (PULPITO, 2018, p. 19).

Em tempos mais recentes, essa tendência tem se extinguido, quer através da publicação de obras como a de Reale na década de 70, quer em períodos mais coetâneos, com a apresentação de pesquisas como a de Brémond (2017) e a de Harriman (2019). Trata-se, no entanto, de uma iniciativa provida de resultados ainda não muito acessíveis e cujo processo de expansão é demasiado paulatino³.

A origem desta visibilidade gorada de Melisso pode ser reportada já à Antiguidade: quando menciona o filósofo, Platão (*Teeteto* 180 d7 - e4) sempre o cita ao lado de Parmênides e, mais ainda, atribui a este último conceitos filosóficos que na verdade são muito mais representativos do primeiro⁴.

Outros elementos que contribuem para a impopularidade de Melisso são: ter vencido a frota naval de Péricles e provavelmente ter gozado de uma reputação negativa entre os gregos⁵; a ausência de fragmentos muito abundantes, instância que não ocorre tão explicitamente com Parmênides; a exposição de citações igualmente pouco frequentes - Simplicio é o único filósofo da Antiguidade grega que reporta diretamente extratos dos textos

³ Todas estas obras, por exemplo, ainda não foram traduzidas para o português e, no que diz respeito às duas últimas, a presença de exemplares no Brasil ainda encontra-se indisponível, sendo necessário importar os textos de seus respectivos países de origem.

⁴ Este posicionamento é defendido, entre outros autores, sobretudo por Brémond: "Platon semble donc dévaluer l'importance de Mélissos par rapport à celle de Parménide, ce qui sera encore accentué par Aristote et toute la doxographie qui suivra. Mais l'éléatisme qu'il présente dans le *Parménide*, le *Théétète* et le *Sophiste* porte la marque de l'interprétation qu'en fait Mélissos (...)." (BRÉMOND, 2017, p. 159).

⁵ Eis o fator histórico a que reporta Zafiropulo: "les hasards des jeux de la politique contribuèrent également à empêcher son nom aussi bien que ses écrits de se répandre dans le public(...). En effet, comme amiral de la flotte Samienne, Mélissos infligea en 441-440 a.C. à Périclès une cuisante défaite. (...) Cette attitude devait pendant des siècles peser sur le jugement de la postérité." (ZAFIROPULO, 1950, pp. 212-213).

de Melisso⁶; e, principalmente, as críticas acentuadas que Aristóteles dirigiu ao sâmio, caracterizando sua filosofia como excessivamente “grosseira” (*Metafísica* A 5 986 b 25) e apontando supostas incoerências lógicas às quais teria se sujeitado seu raciocínio (*Refutações Sofísticas* V 167, VI 168 e XXVII, 181)⁸.

Interpretações recorrentes

Entre os diversos modos de os autores que interpelam a filosofia de Melisso compararem-na com a de Parmênides, podem-se identificar três vertentes interpretativas principais cujas posturas oscilam de um extremo a outro:

- I. a de que Melisso corrige, refina ou aperfeiçoa as teses de Parmênides, por vezes até o superando, reivindicada por autores como Reale (1970), Alcalá (1994) e Galgano (2009), ou ainda que seu estilo clarifica aquilo que Parmênides buscava, obliquamente, expender, como Mondolfo (1968), Kirk e Raven (1983), McKirahan (2013) e Makin (2013);
- II. a de que a filosofia melissiana constitui uma cópia prosaica da de Parmênides, afirmada por autores como Albertelli (1939), ou a de que ela apenas lhe dá prosseguimento, asseverada por estudiosos como Owen (1960) e Guthrie (1962), estes com algumas ressalvas. Há também quem postule que ambas as filosofias são, apesar das discretas diferenças, particularmente parelhas, como Marshall (2011);

⁶ A este respeito, conferir Kirk e Raven (2013, p. 413); Burnet (2006, p. 336); Galgano (2009, p. 90); Reale (1970, p. 24); e outros comentadores.

⁷ O termo no texto de Aristóteles corresponde a ἀγροκότεροι, que deriva de ἀγροκίαις, este último equivalendo à “1. hospedaria ou residência no campo; 2. modos rústicos, grosseiros.” (dictionnaire BAILLY, 1935, p. 7 – tradução nossa do francês)

⁸ O posicionamento de que Aristóteles não apenas imputa aos textos de Melisso interpretações parciais, mas também contribui para a elisão da imagem da filosofia do sâmio ao longo dos séculos, é defendido tanto por Brémond (2017) quanto por Harriman (2019). Este último enfatiza que “Aristotle’s remark is hostile (...). [It] suggests something else important as well: philosophical positions specifically attributable to Melissus on the evidence of the extant fragments were often taken to be representative of the ‘Eleatics’ or ‘Eleaticism’ from the fifth century onwards.” (HARRIMAN, 2019, p. 1). Já a pesquisadora ressalta que, embora Aristóteles tenha aparentado, em seus textos, insistir em cindir as filosofias de Melisso e de Parmênides, depreciando mormente a primeira, ao dirigir-se aos princípios centrais do eleatismo, cujo precípuo representante é considerado Parmênides, o estagirita mais alude à filosofia de Melisso do que à do eleata. Ela o expõe: “Aristote ne fait pas que séparer Mélissos de Parménide pour condamner avec severité ses fautes de logique et sa défense de l’infinité de l’être. Alors que son opinion sur Mélissos apparaît comme extrêmement négative lorsqu’il parle directement de celui-ci, quand il s’agit de reconstituer ce que nous avons appelé l’ ‘ école éléate’, c’est sur Mélissos plutôt que Parménide qu’Aristote s’appuie.” (BRÉMOND, 2017, p. 58).

III. a de que as filosofias de Melisso e Parmênides manifestam apanágios semelhantes e diferentes e que, apesar de suas oposições serem muito enfáticas, ambas as teorias devem assumir, uma em relação à outra, uma posição de autonomia e independência interpretativa. Esta perspectiva é realçada por Pulpito (2018) e é, dentre as disponíveis, a que se destaca como um pouco mais moderada.

Vejamos, a seguir, de modo bastante sucinto, no que consistem as divergências filosóficas entre Parmênides e Melisso, realçando também as suas semelhanças a fim de nos capacitarmos a analisar melhor o assunto a partir da elaboração de um panorama investigativo.

Diferenças e semelhanças entre as filosofias de Parmênides e Melisso

O estilo

O estilo apresentado por ambos os filósofos é bastante peculiar e se distingue em alguns aspectos⁹. Melisso escreve em prosa e, Parmênides, escreve em verso. Àquele se credita a elaboração de raciocínios mais claros acerca do tema do ser, embora não sejam explicitamente ordenados e, muitas vezes, reportem uns aos outros de modo constante; a este se atribui o uso mais freqüente de recursos imagéticos e de alusões ao âmbito cultural e mitológico da Grécia antiga, quando se analisa, por exemplo, o exórdio do Poema e a introdução do discurso da Deusa.

Os dois filósofos, contudo, parecem recorrer a metáforas em alguns fragmentos e possuem, cada qual, trechos cuja linguagem é demasiadamente obscura; Parmênides, por exemplo, com a exposição de sua cosmologia e fisiologia nos fragmentos ordenados como sendo os finais por Diels e Melisso, por sua vez, em DK30B7, referindo-se a elementos como fio de cabelo, dor, angústia e saúde e vinculando-os ao tema do ser¹⁰.

⁹A este respeito, consultar Kirk e Raven (2013, p. 413); Marshall (2011, p.6.); Pulpito (2018, p. 22) e outros autores, como Makin, que salienta: "Melissus writes in a style far more accessible than that of Parmenides." (MAKIN, 2013, P. 45).

¹⁰ D. Zucchello aborda a questão do estilo textual adotado por Melisso associando-a também a outro de seus pontos primordiais: o fato de que, provavelmente, o sâmo se engajava em dirigir seus arrazoamentos a um público leigo e que, por isso, procurava tornar a linguagem discursiva mais objetiva, moldando suas exposições de forma a exprimir

O apelo religioso e épico

Parmênides menciona a Deusa diversas vezes em seu poema; a identificação de qual deusa seria ela ainda constitui motivo para debates entre os pesquisadores comprometidos com a investigação do assunto. Contudo, trata-se certamente de uma deusa cuja função primordial desempenhada no poema inspira grande respeito e admiração e, por isso, provavelmente está relacionada ao politeísmo cultivado pelos gregos à época. Melisso, por sua vez, não remete a nada neste sentido – ao menos, é veemente que não diretamente; todavia, a sua alusão ao infinito apresenta-se em vários momentos relacionada, pela doxografia atual, a uma releitura do princípio divino de Xenófanés de Cólofon¹¹.

O eterno

Melisso e Parmênides consideram o ser eterno. Melisso, no entanto, parece derivar esta conclusão principalmente dos resultados extraídos do argumento de que o ser é infinito¹²; Parmênides, por sua vez, aparenta chegar a esta asserção¹³ ao atestar que o ser é – afirmando-o no presente –; isto implicaria que, como o ser não está sujeito ao suceder das estações,

raciônios mais inteligíveis às camadas populares e, também, recorrendo a recursos típicos da tradição oral. “(...) banalizzando si potrebbe sostenere che Melisso intendesse rivolgersi a destinatari più ‘laici’, per i quali fosse essenziale la linearità e la chiarezza degli argomenti.” (ZUCCHELLO, 2013). Neste sentido, também está de acordo com a perspectiva o pesquisador Richard McKirahan (2013, p. 496).

¹¹ Poucos registros restaram relativos à época na qual foi desenvolvida a filosofia de Xenófanés que reportassem seu conteúdo. O certo é que a maioria dos intérpretes doxógrafos do período, entre eles Aristóteles, vincula o deus de Xenófanés ao eterno, ao imutável e ao Uno (ἓν), características nitidamente presentes no ser de Melisso, como Alcalá destaca (1994, pp. 186 e ss.). Harriman apresenta uma interpretação bastante peculiar, ademais, sobre a relação entre Xenófanés e Melisso. Ele explicita que quando o sâmio articula um viés insólito ao fragmento 30DKB7, ao se referir a sentimentos como dor e angústia como ausentes no ser, ele na verdade procura garantir a ausência de um caráter antropomórfico que lhe pudesse estar vinculado: “My point there was that Melissus was following Xenophanes in denying not any body as such to what-is, but only a more narrow anthropomorphic notion.” (HARRIMAN, 2019, pp. 175-176).

¹² Neste caso, se o ser não tem começo, nem fim – pois afirmar a gênese ou o perecimento seria corroborar a mudança – e é infinito tanto em relação a um começo quanto em relação a um fim, ele só pode ser eterno.

¹³ A ausência de alusões diretas ao termo “eterno” (αἰώνια) é, porém, curiosa em seu Poema.

já que é apenas no presente, ele deve ser eterno; do contrário, se admitíssemos que é para além do presente, estaríamos a distinguir-lhe períodos distintos nos quais poderia deixar de ser eterno e expirar. Segundo este ponto de vista, então, a afirmação de que o que é o é no presente é o que implicaria a sua eternidade.¹⁴

O caráter formal do ser

Parmênides associa o ser a uma esfera, indicando que seria semelhante a seu volume – bem redondo e plenamente equidistante do centro em relação ao todo; Melisso, por sua vez, afirma que o ser é infinito em grandeza. Tais afirmações geram inúmeras polémicas interpretativas no corpo textual de ambos os filósofos¹⁵.

O dever

Parmênides parece enfatizar, através do arrazoamento da deusa, que constitui um dever para os mortais escolher a via mais apropriada de investigação do ser, embora frise que compete somente a eles efetuar uma determinada deliberação a esse respeito. Melisso, no entanto, não menciona qualquer tipo de caráter teleológico vinculado ao ser, mas parece evidenciar a razoabilidade das sentenças que este aduz tal como é descrito

¹⁴ Contudo, esta é apenas uma das interpretações possíveis. O tema da eternidade em Parmênides tem suscitado, com a ascensão de novas investigações, inúmeras dúvidas, ultimamente, no meio acadêmico e, para se ter uma dimensão maior sobre a questão, aconselhamos a consulta aos textos de Wilberding (MELAMED, 2016, pp. 14-56) e de Táran (1965, p. 175 e ss.)

¹⁵ No que tange a este assunto, há uma cornucópia de autores que divergem entre si. A respeito da esfera de Parmênides, é válido consultar o que nos evidenciam as pesquisas de José Trindade dos Santos (p. 269) e Livov (p. 333) presentes no trabalho de Cordero (CORDERO, 2011): ambos associam a esfera ao emprego de uma metáfora por parte de Parmênides. De modo correspondente, Owen (OWEN, 1960, pp 95-99 e p. 101) sustenta uma postura similar. A esta perspectiva se opõe a de Burnet (BURNET, 2006, pp. 194 e 197), que considera o texto parmenídeo literal neste trecho. Em relação a Melisso, a questão sobre se o ser é fornido de grandeza acaba por confundir-lo com propriedades materiais que, em seu sistema filosófico, são aparentemente banidas devido à sua multiplicidade e mudança. Isto nos levaria à clássica interpretação de que o infinito de Melisso apresenta uma faceta espacial. Para um debate a este respeito, consultar Harriman (HARRIMAN, 2019, pp. 65 e ss).

a partir das deduções lógicas através das quais estão estruturados seus argumentos¹⁶.

As vias de investigação

A filosofia parmenídea está apresentada em um poema que reporta ao discurso de uma deusa e ela afirma que, para os mortais, é necessário escolher entre duas vias de investigação: a da verdade (*aletheia*) ou a da opinião (*doxa*), sendo sempre ilusória esta última. Muitos pesquisadores divergem sobre se a cosmologia, parte frequentemente localizada no final do texto de Parmênides, estaria situada em uma destas vias¹⁷, embora as interpretações mais recentes tendam a concordar que não¹⁸. Melisso não alude em seu texto a caminhos diferentes de investigação: antes, aponta a completa inviabilidade de se creditar qualquer plausibilidade ao âmbito sensível. Neste sentido, Melisso tende a ser considerado mais radical do que Parmênides, pois ele não admitiria que quaisquer propriedades do campo empírico pudessem assumir um estatuto crível, como a deusa de Parmênides parece realçar no Poema¹⁹.

A rejeição ao âmbito das aparências

No entanto, quer Parmênides tenha provavelmente assentido que a apreensão sensível ainda possua alguma credibilidade, embora expressamente inferior à da verdade ontológica do ser, quer não, é certo que ele rejeitava os elementos do plano empírico com alguma veemência, posto os vincular no desenvolvimento do poema à errônea via da opinião. Melisso,

¹⁶ Sobre o dever implícito no Poema de Parmênides e o seu contraste com o texto de Melisso, ver. Pulpito (PULPITO, 2018, p. 28).

¹⁷ Reale exprime esta dificuldade: “La questione del significato della dottrina parmenidea della *doxa* è certamente, nell’economia degli studi eleatici, quella più controversa e quella che vede gli studiosi maggiormente divisi.” (REALE, 1970, pp. 226-227).

¹⁸ Como a de Pulpito (2018).

¹⁹ Quanto à filosofia de Melisso figurar como mais radical do que a de Parmênides, ver. Reale (REALE, 1970) e Galgano, que parafraseia este último: “Melisso cumpre o passo extremo do eleatismo, aquele passo que nem mesmo seu mestre Parmênides levou até o fim: a total eliminação das aparências do mundo sensível.” (GALGANO, 2009, p. 101).

por sua vez, também o faz em DK 30B8, evidenciando, contudo, que os objetos do plano sensível não são confiáveis porque estão sempre mudando²⁰. Ele desafia, assim, a um nível epistemológico, qualquer compreensão correta acerca de sua essência e suposta existência. É interessante, porém, observar, como nos aponta Pulpito (2018, pp. 27 - 28), certos elementos em dissonância relacionados ao texto de Parmênides e de Melisso: quando o primeiro alude à Noite e ao Fogo, a viver e a morrer, o segundo alude a pares de opostos como quente/frio e mole/duro. Ao que tudo indica, Parmênides estaria concentrado em refutar os processos de transformação e, Melisso, as entidades físicas propriamente ditas, o que, mais uma vez, parece reforçar a posição extrema adotada por Melisso perante o âmbito sensível.

O infinito

Melisso considera o ser infinito, pois se ele tivesse fim, teria que se limitar contra outro ser. No entanto, não há nada além do ser em si mesmo e, portanto, ele deve ser infinito²¹. Já Parmênides considera o ser limitado em sua perfeição, associando-o à esfera e afirmando que ele é inteiro e inabalável, todo equilibrado do centro em relação ao resto. Este é um dos aspectos em que Melisso e Parmênides mais parecem ter divergido²².

É, sempre foi e sempre será

Melisso exprime em DK 30 B2 que o ser é, sempre foi e sempre será o mesmo, apontando, portanto, que sua existência se faz perene no presente, no passado e no futuro. Para Parmênides, o ser sempre é e somente

²⁰ De acordo com Harriman, “the logic of B8 turns on dismissing the reality of the objects of our experience.” (HARRIMAN, 2019, p. 198).

²¹ Esta interpretação corresponde àquela tradicionalmente estabelecida por Aristóteles e, é fulcral observá-lo, há outras que contrapõem esta perspectiva, uma vez que sua asserção nos conduz à noção de que, em Melisso, seja possível identificar uma espécie de “infinito espacial”, classificação assaz problemática no seio de sua filosofia.

²² Pulpito o sublinha: “L’elemento di divergenza più spesso evocato (e di immediato risalto) riguarda il tema dell’infinito.” (PULPITO, 2017, p. 107).

é, no presente, o que parece evidenciar que ambos se distinguem sob essa perspectiva. Alguns autores afirmam que eles se contradizem ao pontuarem o tema desta maneira; outros, a seu turno, ressaltam que na verdade ambos estão afirmando a mesma coisa sob ângulos diferentes²³.

Nihil ex nihilo: o vazio

Em DK 30 B1, Melisso afirma que nada poderia vir do nada e, em DK30 B 7, explicita que o vazio é a condição para o movimento. Segundo Galgano (2009), em Melisso o não ser está vinculado ao nada e, como o filósofo rechaça integralmente o âmbito das aparências, a que se atribui o não ser, o nada é impossível. Já em Parmênides, o não ser se reverbera na via errônea da opinião, que é inapreensível e incognoscível, devendo ser abandonada. Para a doxografia em geral, Melisso foi responsável por uma grande revolução filosófica ao abordar o vazio nestes termos, tendo influenciado, posteriormente, as escolas filosóficas materialistas, como a pluralista, de Epicuro, e a atomista, de Demócrito de Abdera e Leucipo de Mileto, servindo de suporte para a composição de suas respectivas filosofias²⁴.

O monismo

Melisso afirma que o ser é um, explorando explicitamente os motivos pelos quais não poderia ser múltiplo em DK 30 B 5, 6 e de forma medular em 8. Ele parece ser assertivo ao reivindicar que há apenas uma única coisa e ela constitui o ser. Parmênides, por sua vez, não apresenta o ser nestes termos, embora pareça tratá-lo como algo único e uno. É tempestivo enfatizar, entretanto, que é Melisso quem inaugura o monismo

²³ Sobre a temática de como o tempo pode ser vislumbrado tanto em Melisso quanto em Parmênides, ver. Pulpito (2017).

²⁴ Embora não haja evidências concretas o suficiente para indicar uma influência direta que Melisso tenha exercido sobre os filósofos materialistas e pluralistas procedentes, alguns comentadores se posicionam sobre a dimensão desta possível influência. É o caso de Volpe, que discorre que o vazio de Melisso desempenha uma função nítida no interior da filosofia melissiana: “La necessità di criticare esplicitamente il vuoto come non-essere rende ragione del fatto che tale concetto era stato introdotto precedentemente per introdurre una sorta di molteplicità (sotto forma di movimento e pluralità di atomi) all’interno del monismo.” (VOLPE, 2017, pp. 102-103).

ontológico de que Parmênides é tão assiduamente acusado; é ele que, abolindo qualquer outra propriedade distinta do ser, o eleva à única entidade possível²⁵. Para Melisso, o ser é absoluto, é só o que há e, logo, é uma propriedade total, autêntica e exclusiva: homogênea, assume uma forma única e verdadeira, e diz respeito a tudo o que é, como aponta Mondolfo (1968, pp. 357-358) em sua análise das citações do filósofo. Parmênides, por sua vez, não procede desta maneira, e sua linguagem não é clara quanto a haver um único ser.

Indivisibilidade

Melisso e Parmênides concordam quanto ao ser ser indivisível. Em se tratando desta temática, quase não são identificadas divergências entre as análises estabelecidas pelos comentadores.

O pensar e a verdade

Parmênides associa o ser ao pensamento, ao passo que Melisso não o faz ao longo de seu texto. No entanto, ambos parecem preocupados com a capacidade de se apreender o ser, fator que lhe imprimiria mais credibilidade do que o âmbito das aparências, e os dois filósofos também vinculam o ser à verdade ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)²⁶.

²⁵ De acordo com Galgano, “a oposição entre ser e não-ser, na assimetria da metodologia parmenidiana, não impõe o monismo.(...) O monismo está cristalizado em Melisso, mas não em Parmênides.” (GALGANO, 2009, p. 156). Reale exalta a importância de Melisso neste sentido, uma vez que ele é, entre os filósofos considerados eleatas, o único a sustentar apropriadamente um monismo assíduo e, outrossim, original: “Dunque, a conclusione, diremo che Melisso, sul problema dell' $\epsilon\nu$, si mostra piú nuovo e altresí piú rigoroso e piú coerente rispetto agli altri due Eleati, in quanto è l'único che fondi adeguatamente tale attributo” (REALE, 1970, pp. 122-123). Para Pulpito, é indispensável reconhecer, na polêmica entre as filosofias de Parmênides e Melisso, o monismo atribuído ao segundo e o caráter axial exercido pela elaboração de uma física a partir do primeiro: “riconoscere gli elementi di polemica di Melisso contro Parmenide vuol dire non solo rafforzare la lettura monistica del pensiero del Samio e quindi la paternità melissiana di questa forma austera di monismo, ma anche, di riflesso, riconoscere nella fisica parmenidea (distinta dalla cosiddetta Doxa) non un apparato critico, che in quanto tale non richiederebbe alcuna polemica da parte di Melisso, ma appunto un momento della dottrina dell'Eleate.” (PULPITO, 2018, p. 34).

²⁶ Em Parmênides, situando-se a ênfase ao vínculo entre verdade e ser em DK 28 B 8; em Melisso, concentrando-se em DK 30 B 8.

Pessoas do discurso

Segundo Pulpito (2018, pp. 30-31), a Deusa de Parmênides expressa afirmações para repreender os mortais tratando-lhes sempre na terceira pessoa do plural (eles); Melisso, nesse ínterim, ao longo da obra usa sobretudo a primeira pessoa do plural (nós), aderindo a uma postura mais humana e mais compreensiva dos equívocos que os homens são passíveis de defender do que, aparentemente, Parmênides.

Conclusão

Melisso e Parmênides apresentam pontos de interseção e outros de diferenças substanciais. Embora seja inegável que Parmênides tenha contribuído expressamente para o desenvolvimento da filosofia ocidental, Melisso também desempenhou um papel importante que não necessariamente reflete os pressupostos associados ao representante mais célebre da escola eleata. Melisso e Parmênides apresentam diferenças, assim, assimétricas: um não obrigatoriamente reflete os posicionamentos do outro, como em um espelho se pode verificar. É preciso superar a tendência de se designar Melisso à sombra de Parmênides e de o reduzir a um mero personagem coadjuvante na História da Filosofia antiga, reconhecendo o papel fulcral que exerceu seu pensamento e as questões que suscitou para a posteridade.

Referências

ALBERTELLI, P. *Gli Eleati: testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza, 1939.

ALCALÁ, R. R. *Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea*. N. 3. Madrid: Éndoxa Series Filosóficas, 1994.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1935.

- BRÉMOND, M. *Léctures de Mélissos: édition, traduction et interprétation des témoignages sur Mélissos de Samos*. Berlin/Boston: Studia Praesocratica, 2017.
- BURNET, J. *A aurora da filosofia grega*. Tradução de Henrique Gairus et all. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- CORDERO, N. *Parmenides, Venerable and Awesome*. Proceedings of the International Symposium. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides, 2011.
- DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin:Weidmannche, 1961.
- GALGANO, N. S. *A Transgressão de Melisso: o tema do não-ser no eleatismo*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2009.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- HARRIMAN, B. *Melissus and the Eleatic Monism*. Cambridge: Classical Studies, 2019.
- KIRK et all. *Os Filósofos Pré-Socráticos: história crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LAKS, A. *Introdução à Filosofia 'Pré-Socrática'*. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- MELAMED, Y., Y. *Eternity : a History*. New York: Oxford University Press, 2016.
- MAKIN, S. *Parmenides, Zeno and Melissus*. In: SCHEFFIELD, F; WARREN, J. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. 1ª ed. Toronto: Routledge, 2013.
- MARSHALL, J. *The Presocratics (3): The Eleatics*. Sophia Archives. *A Short History of Greek Philosophy*. London : Percival and Co., 1891.
- MCKIRAHAN, Richard D. *A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.

- MONDOLFO, R. O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica. Tradução de Luiz Darrós. São Paulo: editora Mestre Jou, 1968.
- OWEN, G. E. L. Eleatic Questions. N. 1, vol. 10. Cambridge : Cambridge University Press, 1960.
- PALMER, J. Parmenides and Presocratic Philosophy. New York: Oxford, 2009.
- PULPITO, M. Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica. N. 22. Brasília: Archai, 2018.
- _____. Melisso, il tempo e il eterno. N. 1, vol. 8. Brasília: Examina Antiqua, 2017.
- REALE, G. Melisso: Testimonianze e Frammenti. 1ª ed. Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- SOUZA, J. C. Os Pré-Socráticos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- TARÁN, L. Parmenides. A text with Translation, Commentary and Critical Essays. New Jersey : Princenton University Press, 1965.
- VITALI, R. Melisso di Samo – sul mondo o sull'essere. Urbino: Argalia editore, 1973.
- VOLPE, E. Melisso e il problema del vuoto: apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo? N.1, vol. 8. Salerno: Examina Antiqua, 2017.
- ZAFIROPULO, J. L'école éléate – Parménide, Zénon, Méliossos. Paris : Les Belles Lettres, 1950.
- ZELLER, E.; MONDOLFO, R. La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte Prima. Bologna: La Nuova Italia, 1966.
- ZUCHELLO, D. Melisso e la urbanizzazione dell'eleatismo. Disponível em: https://www.academia.edu/35069369/Melisso_e_la_urbanizzazione_dell_eleatismo. Acesso em: 09 de fev. de 2020.

A predicação dos nomes enquanto mediação do inteligível e do sensível no *sofista* de Platão

*Pedro Henrique Araújo Santiago*¹

1. Introdução

Nosso empreendimento tem como objetivo sustentar a tese de que a predicação dos nomes é a mediação entre as formas inteligíveis e a multiplicidade das coisas particulares. A reformulação do sentido da negativa nos possibilitou acrescentar a predicação dos nomes à teoria das formas de Platão, de modo que a predicação passou a ocupar papel central, como verbalização não só da comunhão entre os gêneros, mas também da participação das fenomenologias físicas nas formas inteligíveis. A nossa tese, portanto, é uma tentativa de responder a seguinte pergunta norteadora: *como é possível a teoria das formas não falar somente de si mesma, mas também se referir ao âmbito das coisas sensíveis?*

Defendemos que a predicação dos nomes é a mediação a partir da qual podemos verbalizar as formas inteligíveis, de modo a predicar as coisas sensíveis por meio da estrutura proposicional (composta de nomes e verbos) (*Sph*, 260a-262e). Lembremos que as coisas sensíveis não possuem referência no inteligível, nem são significadas pelas formas, mas tão somente são identificadas por nomes (ὀνόματα), que representam a coisa sensível, mas que nada dizem a respeito do ‘que ela é’. Afinal de contas, esse papel de significar, designar a essência das coisas, pertence às formas

¹ Universidade Federal do Ceará; pedro_010994@hotmail.com

inteligíveis. Entretanto, sem uma mediação que expresse essas formas em verbos (ῥημῶτα), podendo cumprir a função de predicado dos nomes dos sensíveis, significando o que eles são e o que eles não são, não é possível as formas se referirem à multiplicidade dos particulares, já que as ideias e os sensíveis se encontram em âmbitos onto-epistêmicos diferentes na realidade.

A consequência de nossa tese é: *a verdade ou a falsidade não está nas formas inteligíveis nem nas coisas sensíveis, mas na correspondência ou não correspondência do predicado que atribuímos a um desses âmbitos da realidade.*

Para sustentarmos nossa tese e sua respectiva consequência, foi necessário apresentarmos o dualismo onto-epistêmico, contido no livro V da *República*, com o intuito de expormos a necessidade de uma proposta de mediação entre a multiplicidade das coisas particulares e as formas inteligíveis, que explique como ambas podem se relacionar.

2. Dualismo onto-epistemológico no livro V da *República* de Platão

Nas palavras de Ferrari (2014, p. 28), “(...) Sócrates parece estabelecer uma barreira intransponível entre duas esferas onto-epistêmicas quando declara (...) que não é possível que o objeto do conhecimento e aquele da opinião coincidam (*R. V*, 478b1-2)”. Essa inferência é importante para problematizarmos nossa tese, na medida em que investigamos como a predicação dos nomes é o elo que possibilita a multiplicidade das coisas sensíveis participarem das formas inteligíveis. Ora, se os objetos do conhecimento e da opinião não coincidem, como quer Platão na *República*, de que maneira é possível nos referirmos à multiplicidade das coisas sensíveis, aos comportamentos humanos e às questões concretas da vida política?

Para Platão, o conhecimento e a opinião visam conteúdos diferentes, dada a primeira potência se destinar ao conhecimento do que existe absolutamente e do que é absolutamente cognoscível, enquanto a segunda

potência se funda nas aparências, já que os conteúdos das opiniões se encontram na posição intermediária do que é absolutamente cognoscível (ser) e do que é absolutamente incognoscível (não-ser) (*R. V*, 477b-478e). Conforme a interpretação de Ferrari (2014, p.23-25), o argumento socrático tem por objetivo, por um lado, estabelecer uma rígida correlação entre estados cognitivos e determinados tipos de conteúdos (conhecimento, opinião e ignorância) ou modalidades ontológicas, e, por outro lado, assentar um dualismo onto-epistêmico que separa a realidade das formas inteligíveis da multiplicidade das coisas particulares.

2.1 A predicação e o seu paralelismo com a participação

Platão constrói a noção de predicação a partir da combinação da identidade com a diferença (*Sph*, 249b-c; 256b). Essa intrínseca relação se manifesta no fato de cada uma das formas serem outra em relação às demais, o que possibilita que elas participem umas das outras sem perderem as suas identidades. Desse modo, partindo do pressuposto platônico de que há um paralelismo entre participação e predicação (*Sph*, 251a-253b), a combinação da identidade com a diferença é causa da predicação dos nomes, pois, na medida em que as formas participam umas das outras, sem perderem as suas identidades e diferenças, a predicação expressa tal participação, através da combinação de um sujeito com um verbo, de modo que ambos, analogamente às formas, relacionam-se entre si, um tomando parte do outro, sem que, com isso, deixem de ser idênticos a si mesmos e diferentes um do outro.

O paralelismo entre participação e predicação supera a ambiguidade entre o inteligível e o sensível, assumida pelos amigos das formas (*Sph*, 246a-250d), os quais defendiam haver uma diferença ontológica, responsável por um abismo intransponível, que separava a realidade entre as formas e suas instâncias sensíveis, as quais seriam acessadas por processos cognitivos distintos (as formas captadas pelo pensamento; os sensíveis pelas senso-percepções). Entretanto, no instante que é autorizado, por

meio da predicação, verbalizar a comunhão entre os gêneros, Platão consegue resolver também o problema do fosso onto-epistemológico, na medida em que é concedida a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis² poder ser expressa na estrutura proposicional, uma vez que o verbo, significando uma forma, pode ser unido a um sujeito que pode identificar uma coisa sensível³.

É nesse contexto, que a verdade e a falsidade emergem como a verbalização, que medeia a correspondência (verdade) ou não correspondência (falsidade) do pensamento e do discurso com o estado de coisas⁴. A verdade e a falsidade de um determinado estado de coisas, somente podem ser concebidas dentro de um enunciado que conecta sujeito e predicado. Isso nos evidencia que ambas são qualidades dos enunciados e, que, portanto, possuem algum significado em uma predicação, na medida em que esta corresponde ou não com o estado de coisas. Por isso, não

² Cornford (1935, p. 234 e 235) compartilha de pensamento semelhante, quando diz: “There is nothing against one thing partakes of any number of Forms”. Nessa perspectiva, se digo ‘este homem é bom’, significa que ‘homem’ participa da ‘bondade’ (a forma do bom), evidenciando que o ‘homem’ participa da realidade das formas inteligíveis. Entretanto, mais adiante, o comentador faz uma distinção esclarecedora: “(...) but it must not be assumed that this relation is the same that subsists between the individual thing (e.g. a man) and the Form and the Form (Man) that he ‘partakes of.’” (Ibidem, p. 256). Ou seja, não podemos supor que o modo de participação das formas é o mesmo estabelecido entre o ‘homem’ e a ‘forma do bom’, visto que existe uma relação simétrica no primeiro caso e, uma relação assimétrica, no segundo. Por exemplo, a existência do movimento e do repouso, depende da participação de ambos no gênero do ser. Nesse caso, há uma relação de reciprocidade, tanto do movimento e do repouso em relação ao ser, bem como deste em relação àqueles (Ibidem). Fato que não ocorre na proposição o ‘homem é bom’, posto que o ‘homem’ participa da forma do bom, entretanto, a ‘forma do bom’ não participa do ‘homem’.

³ Em outros termos, a linguagem medeia as competências cognitivas, compreendidas separadamente entre pensamento e sensações. Quando o filósofo enuncia “Teeteto voa” (*Sph*, 263a), é possível atribuir o predicado ‘voa’ a Teeteto, porque ele, sendo uma existência individual, mais precisamente o interlocutor de Platão, e, portanto, uma realidade que não a dos gêneros, participa no ‘gênero dos voadores’, e tal participação pode ser verbalizada na relação sujeito e predicado.

⁴ Faremos uma reflexão, com o intuito de compreender quais condições onto-epistemológicas são imprescindíveis para que a verdade e a falsidade sejam compreendidas, não nas coisas, mas dentro de juízos e enunciados que as refere ou não. Tomemos como exemplo a frase ‘o homem é bom’. Neste caso, ‘bom’ não pode ser compreendido simplesmente como o ‘nome’ de uma ‘coisa individual’, sem nenhuma correspondência com a realidade das formas inteligíveis. Isso porque, se não houvesse uma correspondência da expressão linguística ‘bom’ com a forma do ‘bom’, não seria possível pensar a proposição o ‘homem é bom’, quem dirá mencioná-la, com o intuito de proferir um discurso verdadeiro ou falso sobre determinado ‘homem’. Sendo assim, qualquer palavra em si mesma está destituída de qualquer significado e impossível de ser expressa verbalmente, de modo verdadeiro ou falso. Posto isso, antes de tudo, é necessário que levemos em conta o significado universal das palavras, que estão atrelados sempre a sua forma inteligível (a palavra ‘bom’ à forma do ‘bom’), para que seja possível o pensar e, conseqüentemente, expressá-lo verdadeiramente ou falsamente. Desse modo, segundo Cornford (1935, p.254), é mero pedantismo objetar que a palavra ‘bom’ é somente o ‘nome da bondade’ presente no homem, sem expressar verbalmente a realidade das formas inteligíveis. Isso leva-nos ao seguinte questionamento: é possível predicar os nomes sem os predicados se referirem às formas? É possível pensar sem levar em consideração a dimensão das formas inteligíveis?

sustentamos a verdade e a falsidade, como propriedades das formas inteligíveis, como queriam os amigos das formas (*Sph*, 246a-250d), e nem identificamos o ser com a própria verdade e a falsidade com o não-ser, como argumentava Parmênides (B2, 1-8). É a linguagem na forma do discurso, a qual só é viável a partir do momento que a entendemos como uma referência às formas inteligíveis e jamais a si mesmas, que torna possível sabermos se uma dada comunhão entre as formas, concebidas em pensamento, significa ou não alguma coisa na realidade⁵.

2.2 A verdade e a falsidade como qualidade do enunciado e não das coisas

Diante do que foi explanado, Platão erradica o estatuto ontológico da verdade, pois a retira da dimensão das coisas (ou seria melhor dizer que retira a verdade do ser numericamente um de Parmênides ou das formas inteligíveis dos amigos das formas?) para deslocá-la para as qualidades do enunciado (verdadeiro ou falso) (*Sph*, 263b), isto é, a verdade e a falsidade são a afirmação ou negação do enunciado, que correspondem ou não com a realidade dos fatos. Nas palavras de Santos (2011, p.131), “é neste ponto da argumentação – possivelmente a partir deste momento na história do pensamento – que se torna possível investir a linguagem da capacidade de ‘dizer o real’”. Ora, verdade e falsidade são, agora, qualidades do discurso, que ao afirmar ou negar uma opinião, sustentada pelo pensamento, dizem ou não o que são das coisas que são.

Nessa perspectiva, Platão trouxe à luz um novo sentido para a negativa. Se, para Parmênides, o sentido de não-ser é o totalmente inexistente;

⁵ É necessário fazermos um adendo. Cornford (1935, p.303 a 308) compreende que os nomes podem não ter um significado em si mesmo, de modo a não expressar as formas inteligíveis. Isto ocorre quando servem como mera representação de coisas individuais. Nessa perspectiva, o nome pode significar tanto o ser de algo, isto é, a natureza ou a definição de alguma coisa - neste caso, o enunciado expressaria a comunhão dos gêneros, visto que, aqui, o seu objetivo é dizer o que as coisas são -; bem como representar algo que possui uma existência individual, indicando-o por um termo convencionado. Notemos que, para Platão, é pertinente levarmos em consideração essas duas dimensões da linguagem: a sua capacidade de dizer o que algo é, de significá-lo através das formas inteligíveis e; sua capacidade de representar ou indicar algo individual, por meio de um nome obtido por convenção sem está atrelado às formas inteligíveis (lembramos o exemplo de Platão, quando diz ‘Teeteto está sentado’ (*Sph*, 263a). Teeteto é um nome que não indica a sua natureza ou seu ser, mas é um vocábulo que se convençou para representar o indivíduo Teeteto.

para o ateniense, o não-ser existe na medida em que possui o sentido de diferença em relação às coisas que são. Isto possibilitou a falsidade do pensamento e do discurso, uma vez que a forma do não-ser passou a significar o falso, permitindo-lhe possuir uma referência na realidade das formas inteligíveis. Contudo, não podemos entender a referência ou o significado do pensamento e do enunciado falsos, como uma identidade entre a falsidade e o não-ser, mas como uma qualidade que pode ser evidenciada apenas no âmbito do discurso. A falsidade se manifesta, ao passo que o enunciado participa do não-ser. Entretanto, esta participação só é possível, porque não se teve uma relação de correspondência entre o dito e a coisa. Assim, o não-ser não é a própria falsidade, mas, a forma da qual o discurso participa, a fim de que seja outro que não o verdadeiro.

A verdade e a falsidade não podem ser verificadas no enunciado como um todo, pois sabemos que ele se constitui de dois momentos distintos: primeiro isolamos uma determinada forma/ coisa, isto é, identificamos sobre 'o que' iremos falar para, posteriormente, emitirmos 'algo' ao seu respeito. É nesta parte predicativa do enunciado que podemos identificar se ele é verdadeiro ou falso, dado que somente podem existir a partir do que é dito daquilo que isolamos. Nessa perspectiva, o problema do enunciado falso não está no objeto do qual falamos, mas se o que dizemos sobre ele, é-lhe correspondente ou não.

2.3 A falsidade está na correspondência/ na não correspondência do predicado com o sujeito

Num enunciado falso, aquilo, a que nos referimos, não é verdadeiro e também não é falso e nem, na pior das hipóteses, destituído de realidade. Nessa perspectiva, é preciso que foquemos nossas atenções 'no que é dito sobre' algo, isto é, no sentido que atribuímos, através da predicação, ao sujeito do enunciado, com o intuito de saber se ele é verdadeiro ou falso. A questão é: a definição que enunciamos das coisas sensíveis ou das formas

inteligíveis, ontologicamente falando, lhe é correspondente? A interrogação nos mostra que o enunciado, seja verdadeiro, seja falso, não pode ser um enunciado sobre nada, mas referente a alguma coisa. Por isso nem as formas inteligíveis, nem as coisas sensíveis e nem o nome que usamos para expressá-los são verdadeiros ou falsos, em virtude de tais qualidades só poderem ser observadas na correspondência ou na não correspondência entre o predicado e aquilo que predicamos.

Por essa razão, conceber o enunciado como algo que não se refere às formas e nem às fenomenologias físicas, é atestar o seu fracasso e a sua incapacidade de falar sobre a realidade. Nessa perspectiva, todo e qualquer discurso possuirá a qualidade de verdadeiro, visto que nunca poderá ser falso, já que não faz referência a coisa nenhuma. É temendo, dessa forma, a inviabilização da contradição e da falsidade, que Platão divide o enunciado em dois componentes, os quais precisam ser rigorosamente compreendidos, num diálogo, entre os interlocutores (*Sph*, 260a-262e):

- 1) Aquilo que é o tema do diálogo (sujeito);
- 2) O que é dito desse tema (predicado).

Posto isso, o enunciado falso é dizer outra coisa daquilo que estabelece uma relação ou com as coisas sensíveis ou com as formas inteligíveis, ou seja, predicamos outro significado a um desses âmbitos da realidade. Num discurso falso dizemos que certos sensíveis participam/ não participam de certas formas, ou que algumas formas comungam/ não comungam com outras, quando de fato isso não corresponde com a realidade, isto é, falamos de outra relação/ não relação diferente daquela estabelecida/não estabelecida entre as coisas⁶.

⁶ Frede (2013, p.418) exemplifica o que explicávamos, nesse parágrafo, com o exemplo “Teeteto está voando” (*Sph*, 263a). ‘Voando’ não é com referência a ‘Teeteto’, na medida em que ele se encontra sentado. Ou seja, predicamos significamos ‘Teeteto’ com outro predicado que não o predicado que realmente definiria como ele estava, sentado.

3. Conclusão

Remeteremos as reflexões de Franco Ferrari mais uma vez (2014, p.33-35), nomeadamente a que diz respeito à importância de dispormos de formas inteligíveis como parâmetros universais para esfera concreta da política, com o intuito de assinalarmos a importância de nossa tese, segundo a qual a predicação dos nomes é o recurso pelo qual podemos falar sobre a multiplicidade das coisas particulares, utilizando as formas inteligíveis para descrevê-las. De acordo com o intérprete, seria absolutamente inútil ao mundo prático, ou seja, a vida política, caso o conhecimento das formas inteligíveis ficasse “confinado em um âmbito estranho àquele das ações e dos comportamentos dos homens (ibidem, p. 33). Nessa perspectiva, o conhecimento da forma inteligível do justo, do bem, do belo deve servir como critério normativo para avaliarmos, por exemplo, se nossos concidadãos agiram bem, se uma obra de arte é bela ou até se uma determinada lei é justa.

Ferrari (ibidem) vai ainda mais longe na sua argumentação, quando defende que muitos estudiosos abandonaram a teoria platônica dos dois mundos, dado o risco da filosofia ficar limitada aos conhecimentos das formas inteligíveis, tornando-se, assim, uma atividade distanciada de questões práticas, como a política. Entretanto, o que propomos aqui é justamente o contrário, a saber, o não abandono da perspectiva platônica de que a realidade é composta pelos âmbitos das formas inteligíveis e da multiplicidade das coisas particulares. Nesse sentido, o que nosso empreendimento buscou investigar, posto que levou a sério a lição socrática, segundo a qual o filósofo é aquele que distingue e conhece os dois âmbitos da realidade, isto é, conhece as formas inteligíveis sem ignorar a existência das fenomenologias físicas (*R. V*, 476c7-d2), é como a predicação dos nomes pode verbalizar a participação das coisas particulares nas formas inteligíveis, servindo como mediação do fosso onto-epistemológico que separa o sensível do inteligível, o que, em última instância, possibilita a teoria das formas de Platão se referir ao universo prático da política.

Portanto, a predicação dos nomes é o meio pelo qual podemos expressar verbalmente a participação das instâncias sensíveis nas formas inteligíveis, visto que o enunciado, composto de nomes (ὀνόματα) e verbos (ῥήματα), combina duas instâncias diferentes, de modo que as formas inteligíveis dão significados às coisas sensíveis. A consequência dessa tese é a teoria das formas, além de se referir à comunhão entre as ideias, falar sobre a multiplicidade das coisas particulares como a política e os comportamentos humanos. Afinal de contas, as qualidades de verdadeiro e falso deixam de ser uma identidade e não-identidade com as formas ou com as coisas sensíveis e passam a ser compreendidas na correspondência ou não de um predicado a um sujeito, expresso na estrutura proposicional do *logos*.

Referências

- BROWN, Lesley. Negation and not-being: Dark Matter in the Sophist, *In*: PATERSON, R.; KARASMIS, V.; HERMANN, A. (eds.). **Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2013, p. 233-254.
- CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge, the Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1935.
- FERRARI, Franco. Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da República de Platão, *In*: Carolina Araújo. (eds.). **Verdade e espetáculo**. 1. ed. Tradução de Fernanda Krauss Campello. Rio de Janeiro, 2014, p. 15-35.
- FREDE, Michael. O sofista de Platão sobre falsos enunciados, *In*: KRAUT, Richard. (eds.). **Platão**. 2.ed. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p.469-500.
- KAHN, Charles H. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. 1.ed. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. *Sofista*. Tradução portuguesa de MURACHCO, Henrique; MAIA JUNIOR, Juvino; SANTOS, José Trindade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SANTOS, J.G.T. Opinião falsa e logoi no *Sofista*, In: MURACHCO, Henrique; MAIA JUNIOR, Juvino; SANTOS, José Trindade. (eds.). ***Sofista***. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 128-132.

Entre o sensível e o inteligível: o papel da alma na apreensão das hipóstases em Proclo

Suelen Pereira da Cunha ¹

1. O desenvolvimento do neoplatonismo

O pensamento de Proclo é marcado pela triadicidade. Neste sentido, é importante considerar que o Bizantino é um neoplatônico e, para os neoplatônicos, o elemento paradigma é a unidade, e não o ser. Trata-se, portanto, de uma *henologia* e não de uma ontologia. Porque para o Diadoco o fundamento de tudo é a unidade, ele dedica pelo menos 2 obras às relações entre unidade e multiplicidade, a saber: *Os Elementos de Teologia* e a *Teologia Platônica*.

Como neoplatônico, a leitura do *Parmênides* de Platão tem lugar central no desenvolvimento do seu sistema, dado que os neoplatônicos liam o diálogo como uma obra não só de exercício lógico, mas como expressando a própria constituição da realidade, e em Proclo, desde a figura de seus personagens. Os neoplatônicos viam nas hipóteses do *Parmênides* as *Hipóstases* que compunham a realidade²: Uno, *Noûs* e Alma. No entanto, embora o *Parmênides* de Platão seja a base para formulação do sistema neoplatônico, o neoplatonismo apresenta múltiplas tendências³.

¹ Profa. no Instituto Federal do Ceará – campus Crateús. Doutoranda pela Universidade Federal do Ceará. Email: suelenldp2011@gmail.com

² Sobre a interpretação hipostática das hipóteses presente na obra *Parmênides* de Platão, ver: *Unidade e Pensamento no Parmênides e nos Elementos de Teologia de Proclo*, de Bezerra

³ Sobre as tendências do neoplatonismo, ver: REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana*, 2008. p. 140-142

Assim, ainda que o pensamento procleano não seja classificado na mesma tendência que é classificado o de Plotino, a formulação plotiniana possui elementos que estão presentes na filosofia do Bizantino, do qual se pode falar de uma realidade superior à inteligível e da alma como intermediária entre o que é corpóreo e incorpóreo. Na medida em que o real não se apresenta unicamente como intelectual, a apreensão do real também não é unicamente intelectual. Esta perspectiva de algo além do intelecto se acentua com Jâmblico, que dá início ao neoplatonismo especulativo-teúrgico, marcado por introduzir elementos religiosos em seu sistema. Mais do que introduzir elementos religiosos no sistema plotiniano, Jâmblico não concebe uma passagem direta entre a multiplicidade do *Noûs* ao Uno, havendo a necessidade de intermediários⁴.

É a partir da perspectiva iniciada por Jâmblico que Proclo desenvolve seu pensamento. Sendo sobre estas duas influências, i. é, o neoplatonismo de Jâmblico e a vertente religiosa, que Proclo elabora seu sistema. Ele postula uma estrutura na qual toda multiplicidade participa da unidade, mediante sua causa imediata; deste modo, introduz, entre o Uno e o *Noûs*, as *Hénadas*. Além dos intermediários (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 21), Proclo subdivide cada hipóstase anunciada anteriormente por Plotino. A exemplo, tem-se o *Noûs*, no qual Plotino identifica ser, vida e intelecto, mas não o faz como compreendendo *hipóstases* diferentes, coisa que Proclo faz ao conceber cada um destes como possuindo existência própria.

2. O sistema do Diadoco

A partir das subdivisões é possível discutir sobre realidades apreendidas pela racionalidade e aquelas que não são alcançadas pela atividade racional. No entanto, deve-se entender como e no que consiste a realidade para Proclo, bem como suas leis. Como foi dito, em Proclo tudo participa

⁴ « Il attribue au Dèmiurge, après les triade des Dieux Intelligibles et les trois triades des Dieu <Intelligible et> Intellectifs, le troisième rang parmi les Pères dans la septième triade, l'Intellective ». PROCLOUS. *Comm. Timée*. 1967. II, 308.20-23.

da unidade, o que pressupõe que tudo existe a partir dela (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 5). Há, então, uma comunhão constante que não diz respeito somente à perspectiva de algo que está sempre unido, a separação é necessária (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 35), pois, caso contrário, como se falaria de seres distintos? Para que a separação e a comunhão entre a unidade e a multiplicidade seja possível, Proclo postula o movimento de Processão que, mais do que uma sucessão de eventos, é um meio de compreender a realidade enquanto una e múltipla. O movimento de Processão é composto por 3 momentos: processão (*proodos*), conversão (*epistrofé*) e permanência (*moné*), que se dão simultaneamente (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 35).

Do Uno surgem duas forças, *péras* e *ápeiron*, e tudo que vem a ser depois dele é uma mistura destes elementos (Cf. PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 89, 159). A primeira *hipóstase* composta pelas duas *archai* são as *Hénadas*, que são unidades unificadoras extremamente semelhantes ao Uno. Após as *Hénadas* há o *Noûs*, composto por suas três *hipóstases*: Ser, Vida e Intelecto⁵, também compreendidos como inteligível, inteligível-in-telectivo e intelectivo.

Posterior ao *Noûs* está a *hipóstase* Psíquica, que tem por característica fazer a mediação entre a realidade suprassensível e sensível. A alma tem papel fundamental na compreensão dos modos de vida e, portanto, da apreensão da realidade, por apresentar características de ambas as esferas: sensível e suprassensível. A esfera psíquica é triádica, de modo que se pode falar em almas divinas, inteligíveis e parciais. Estas subdivisões são possíveis porque, para Proclo, “Tudo está em tudo, mas cada um de seu modo próprio” (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 103).

Um dos aspectos da unidade de tudo é visto com a Processão, na medida em que tudo procede, se converte e permanece no seu produtor; o outro aspecto da união total diz respeito à potência que perpassa todos os

⁵ O autor do *Liber de Causi* segue o Diadoco em tal tese, afirmando que “A prova disso que se disse é que, quando se retira do homem o poder racional, não há mais um homem, mas um ser vivo, respirando e sensível. E quando se lhe tirar o vivo, não sobra mais o vivo, mas resta o ser, porque não lhe é retirado o ser, mas o vivo, porque a causa não é eliminada em razão da retirada do seu efeito”. O LIVRO DAS CAUSAS, prop. 11.

seres e no modo de existência dos próprios seres. Ocorre que tudo está em tudo porque tudo é semelhante por ser unidade, mas as coisas existem de maneira diversa, podendo uma mesma característica ser vista de pelo menos três formas: como causa, como imagem e em si mesmo (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 65).

3. A alma como intermediária: os modos triádicos

Uma mesma característica pode existir enquanto causa, em si mesma e como imagem. Enquanto causa ela está presente na realidade divina, aquela correspondente ao Uno e às *Hénadas*. Em si mesma, está presente no *Noûs* e é percebida também na Alma. Com imagem se tem a realidade sensível. Todavia, é importante ressaltar que tal classificação é sob a perspectiva de todo o sistema, de maneira que estes mesmos modos de existência podem ser encontrados em uma tríade particular. Nos modos de ser, os modos de conhecer são revelados, porque cada um se dá à sua maneira, ainda que tudo esteja em tudo. Aqui reside a chave para pensar a razão e aquilo que dela foge.

Assim, a primeira coisa que deve ser observada é o que é a Alma e suas características, sobre isso, é dito:

Toda alma é uma substância vital e cognitiva, um princípio de vida substancial e cognitivo, e um princípio de conhecimento como sendo substância e vida; todas estas características coexistem nela, a substancial, a vital e a cognitiva, tudo em todos e cada um separadamente. [...] Na substância da alma, vida e conhecimento estão implícitos: se não fosse assim, nenhuma alma conheceria a si mesma, se é verdade que o ser privado de vida está em si mesmo privado também de conhecimento. Na vida estão contidos substância e conhecimento: a vida privada de ser e de conhecimento tem propriedades que se aderem às vidas imersas na matéria, as quais não podem conhecer a si mesmas nem são puras substâncias. Enfim, o conhecimento privado de substância ou de vida não tem existência, pois todo conhecimento implica um cognoscente dotado de vida e que possui ser por si mesmo (PROCLO, *Elem. Teo.*, prop. 197).

A Alma, enquanto intermediária, participa tanto do tempo quanto da eternidade⁶, isso porque sua essência é eterna, não podendo deixar de existir nem com o seu próprio mal (ou seja, os vícios), mas sua atividade se dá na temporalidade.

Por ter existência eterna e atividade temporal, as almas participam do inteligível e são participadas pelo que é sensível, sendo aqui que reside o problema, pois, quando se fala de humanos, se está a falar de um ser que compartilha do sensível e do suprassensível. Compartilha do sensível porque possui um corpo e compartilha do inteligível porque possui uma atividade racional, ou seja, de algum modo traz consigo aspectos da eternidade presente no próprio *Noûs*. Os seres racionais reúnem características de todo o Universo, do Uno porque é indispensável ser, de alguma maneira, unidade para existir; do *Noûs* porque reúne suas três características básicas; da alma pela capacidade de movimento e; da matéria, por ser sensível e, portanto, passível de geração e corrupção.

Quando se fala do que é humano só a partir de sua racionalidade, o que se faz é o limitar a um dos modos de existência. Ou seja, se está a tratar somente do que a alma compartilha com o *Noûs*, não observando que há outros aspectos que devem ser considerados. Com a racionalidade, mesmo que se busque alcançar o que é próprio da sensibilidade, do movimento ou da unidade, isto é feito sob uma perspectiva específica, a do intelecto. No entanto, para falar de completude é preciso que os humanos adquiram diversas percepções da realidade, uma vez que são compostos por muitos aspectos.

Sobre estes diversos modos, se por um lado, cada um se encontra em todos, por outro, eles se encontram de modo específico: no sensível, sensivelmente; na alma, como vida; no intelecto; como inteligível. À vista disso, vale fazer uma dupla análise dos modos de apreensão. Primeiro, se considera que o intelecto, por ele mesmo, não está nos seres racionais, estando só por participação e; segundo, que a participação se dá por meio da

⁶ Sobre as implicações da participação da alma nos diversos modos temporais, ver: GARAY, 2019, p. 92-93.

alma, que vivifica os humanos, fornecendo a eles tudo o que ela mesma possui, mas de uma maneira potencialmente inferior. É neste sentido que se faz importante pensar nos modos que a alma se apresenta, uma vez que, segundo Proclo, suas partes correspondem aos modos de vida.

Deve ser ponderado, então, que a alma, por ser próxima ao *Nôus*, leva os seus produtos a possuírem todas as características dele⁷, assim, na medida em que ela própria é expressão de Vida, ela transmite vida. Mas, para que haja vida, é preciso ser e, por isso, ela também transmite ser para seus participantes. Ademais de vida e ser, por participar da inteligência, estando diretamente ligada a ela, a alma dá a capacidade de pensar. Por ser, por ela mesma, princípio de movimento, possibilita o deslocamento e a mudança no âmbito corpóreo. Trata-se do princípio ativo que está presente nos seres da realidade corpórea.

No entanto, o âmbito corporal não é composto somente de atividade, mas também de passividade, pois nele tem lugar a matéria. A materialidade, ligada àquilo que está no extremo oposto do Uno, é um modo de existência diferente das apresentadas, por não poder ser dita racional, ainda que passível de ser apreendida pela razão. Não se pode esquecer que “tudo está em tudo”, de maneira que o corpo deve ter algo de racional, apesar de sua ligação com a matéria. Possuindo algo de racional sem que seja a razão mesma, é possível falar de sensopercepção e, assim, apreender o que é material a partir da própria matéria, em razão da semelhante.

4. Os seres humanos: entre o racional, o irracional e o suprarracional

Tem-se que nos humanos 4 características são postas em relevo: unidade, inteligência, mobilidade e sensibilidade. Estas características estão diretamente relacionadas aos modos de vida e, posteriormente, de sociedade (Cf. PROCLO, *Comm. Rep.*, II, 219.17-221.8.). Ocorre que a realidade

⁷ A relação entre o *Nôus* e a Alma pode ser encontrada no texto *Amê et esprit selon Proclus*, de Trouillard.

divina não pode ser descrita, exigindo outro tipo de análise. Por este motivo, os modos de vida são expostos de acordo com as três partes da alma: racional, irascível e concupiscível (Cf. PROCLO, *Comm. Rep.*, II, 211.8-25).

Seguindo o que é posto na *República*, Proclo entende que a alma humana é uma totalidade unificada. A composição triádica da alma se dá por sua presença no corpo (Cf. PROCLO. *Comm. Rep.*, II, 215.3-6). Ainda que se estabeleça uma hierarquia sobre as almas, de acordo com a sua participação na eternidade, cada uma possui uma função específica. A primeira, a alma racional, é entendida como aquela que tem a função de comandar. Por estar ligada ao intelecto, é mais apta para isto devido sua natureza. Ela está associada aos deuses e tem como virtude a prudência. A alma irascível está ligada tanto ao âmbito corpóreo quanto ao incorpóreo, de maneira que tanto comanda quanto é comandada. Ela tem mais afinidade com a alma concupiscível do que com a racional, porquanto está ligada ao corpo. Suas virtudes são a coragem e a temperança. A alma concupiscível, por sua vez, é ligada ao corpo e, por isso, tem como virtude a temperança. Cabe a ela somente o ser comandada (Cf. PROCLO, *Comm. Rep.*, II, 212.9-20).

Há dois modos de perceber as coisas, nelas mesmas e em relação (Cf. PROCLO, *Comm. Rep.*, II, 207.16-23), sendo nestes modos que se encontra a razão de ser de cada coisa, bem como sua indispensabilidade. No que concerne à alma, é possível identificar que, enquanto só comandante, a racional deve ter tudo o que é manifesto nas demais partes, pois as outras por ela são sustentadas. Neste sentido, ela possui ser, vida e inteligência, mas também compreende as partes irracionais: a irascível e a concupiscível, já que é um pilar de sustentação. À vista disso, é dito que a temperança, virtude característica da alma concupiscível, tem algo de racional.

A racionalidade presente na virtude da alma que é posta como um irracional faz perceber uma implicação recíproca entre produto e produtor que se legitima na ideia procleana de que tudo está em tudo, i. é, a noção de que ao mesmo tempo que há algo de racional no que é irracional, há algo de irracional no que é racional. Isto se dá pelo movimento de Processão, que faz com que haja sempre uma comunicação ininterrupta entre

produto e produtor. Se não há plena separação, na alma racional há a irracionalidade tanto porque a irracionalidade lá está como causa, quanto porque há uma permanência do irracional; por outro lado, a racionalidade está na alma irracional como imagem, dela participando em algum nível.

A alma irracional é responsável pela sustentação do humano na medida em que provê o que é necessário ao corpo. Ela possui alguma medida de racionalidade, o que se observa quanto às suas escolhas ao traduzir, por exemplo, a fome como necessidade de alimento para sustentação o corpo. Já a parte irascível, que tem um duplo aspecto, o de comandar e o de ser comandado, carrega a racionalidade e a irracionalidade. No entanto, sua racionalidade é uma imagem da racionalidade da primeira alma, cabendo a ela o coagir a parte concupiscível e obedecer à racional, o que se dá mais por natureza do que por efeito da razão. A parte da alma que é irascível é responsável por manter a saúde do corpo, mediando aquilo que é indicado pela razão e aquilo que é identificado como necessário pela concupiscível.

É por estas três atividades da alma que tanto são alcançados os objetos materiais, que passam pelos sentidos e são traduzidos pela alma concupiscível, sendo orientados da melhor forma possível pela alma irascível; quanto os objetos do intelecto, que são apreendidos pela alma racional. Assim, a alma humana tem acesso a toda esfera do real, porque apresenta semelhança com todas, Garay, neste sentido, afirma: “de modo muy especial el alma humana es un microcosmos, en tanto que ocupa un lugar intermedio entre lo material y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno: ‘el alma ocupa el centro del universo (τὸ μέσον τοῦ παντός)’” (GARAY, 2018, p. 91-92).

5. Considerações finais

O que é percebido no âmbito do conhecimento é que a racionalidade, ainda que seja o modo próprio de conhecer da alma, não é suficiente para

alcançar toda a realidade na qual os seres humanos estão inseridos⁸. Uma vez que os humanos participam de todas as formas de existência, são necessários tanto os aspectos irracionais, presentes na matéria; quanto os suprarracionais, que dizem respeito ao intelecto, do qual as almas parciais participam; e ao próprio Uno, cuja participação deve ultrapassar a racionalidade, na medida em que o modo de conhecer racional (divisibilidade e diferenciação) não o pode alcançar. Os modos de vida também não se limitam à racionalidade, porque abrangem às múltiplas esferas da vida humana, sendo necessário tanto uma alma ligada ao corpo, quanto uma que faça a mediação entre a alma concupiscível e a racional.

À vista do que foi exposto, pode-se dizer que, para Proclo, ainda que a racionalidade seja o modo próprio de conhecer dos seres humanos, porque o conhecimento se dá pela presença da alma, ele não pode se limitar a ela, uma vez que ele é composto e participante de muitos elementos, cujos meios de serem alcançados ou estão aquém ou além da razão. Se os elementos que compõe a realidade são múltiplos, a apreensão deles também deve ser múltipla e sendo a razão uma maneira intermediária de conhecer, ela o é por si mesma, mas não a única.

Referências:

BEZERRA, Cícero Cunha. *Unidade e Pensamento no Parmênides e nos Elementos de Teologia de Proclo*. In: ARCHAI: Revista sobre as origens do pensamento ocidental. N.5, 2010. pp. 91-104. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/2936/2636>. Acessado em: 20/03/2020.

GARAY, Jesús. *La filosofía política de Proclo*. in: El pensamiento político en la Edad Media. Coordinador Pedro Roche Arnas. Madrid: ARECES, 2010. pp 423-436.

⁸ Garay demonstra que tal lógica possui implicações no sistema político de Proclo. Para o estudioso, na medida em que o ser humano possui uma alma parcial, isto é, não conhece a totalidade, é preciso se utilizar de meios para obter o conhecimento de maneira mais completa. Nesta perspectiva, é dito: “Los seres humanos sólo disponemos de una inteligencia parcial, por lo que un individuo aislado carece de una visión completa de todos los asuntos que afectan a la comunidad. Hace falta en consecuencia la reunión de las diversas perspectivas parciales para intentar alcanzar una visión que reúna la totalidad de los puntos de vista particulares”. (GARAY, 2010, p. 431)

MARINO de Neápolis. *Proclo o de la felicidad*. Texto bilingüe, introducción y notas de José Miguel García Ruiz e Jesús María Álvarez Hoz. Bilbao: IRLAKA, 2004.

O LIVRO DAS CAUSAS: *liber de causis*. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PLATÃO. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésia e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Texto grego John Burnet. Belém: edufpa, 2016.

PROCLO. *Commentaire sur la République*. Traduction et notes par A. J. Festugière. Tome II. Dissertations VII-XIV. Paris: Vrin, 1970.

_____. *Commentaire sur le Timée*. Tome II. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: J. VRIN, 1967.

_____. *The Elements of Theology*. 2º Ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

REALE, Giovanni. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana*. Vol. VIII. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

TROUILLARD, Jean. *Amé et esprit selon Proclus*. In: *Revue des etudes Augustiniennes*. Vol. V, N. 1, Paris: 1959. pp. 1-12.

Giordano Bruno um leitor de Aristóteles – Física

*Ideusa Celestino Lopes*¹

Introdução

A relação entre Bruno e Aristóteles é uma das mais evidentes, pois é o próprio Bruno que a torna explícita nas suas obras, seja de modo direto, nas obras escritas em latim, ou apenas como pano de fundo, como é o caso da obra *Ceia de Cinzas*, texto escrito em italiano. Em ambos os momentos, há uma clara intenção de se apresentar como crítico dos aristotélicos e do próprio Aristóteles.

Bruno publicou três obras entre os anos de 1586 e 1588, que tratam de modo específico do texto aristotélico, *Física*. Iniciando com *Figuratio Aristotelici Physici auditus, ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda*, publicada em 1586. Em seguida publicou *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*², que aborda duas obras de Aristóteles: *Do Céu* e *Física*. Em 1588 temos *Acrotismo Cameracense – Le spiegazioni degli articoli di Fisica contro i peripatetici*, texto muito próximo ao anterior, apesar de não ser apenas uma reedição, no qual também trata das obras *Do Céu* e *Física*. Essas obras foram escritas para o público acadêmico, composto na sua grande maioria por defensores do legado aristotélico.

¹ Professora adjunta do Curso de Filosofia na Universidade Estadual Vale do Acaraú. Aluna no Programa de Pós-graduação, pós-doc, sob orientação do professor Evanildo Costeski. ideusalopes@gmail.com

² Nesta pesquisa estamos usando o texto traduzido para a língua italiana, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici*, realizada por Carlo Monti.

Metodologia

A nossa pesquisa está concentrada na análise de duas obras, um texto de Bruno, *Centoventi articoli*, e a obra *Física* de Aristóteles. O texto bruniano, é composto por cento e vinte artigos, os cinquenta primeiros tratam da *Física* e os outros setenta são dedicados ao *Do Céu*.

Não obstante, gostaríamos de enfatizar que não temos a intenção de fazer uma análise profunda sobre a *Física*, mas tentar compreender como Bruno interpreta e expõe o texto de Aristóteles, com o intuito de identificar se a sua crítica é radical ou parcial, pois em alguns momentos nas suas obras expõe uma posição bastante dura, criando a ideia de que Aristóteles é um adversário que deve ser combatido. Neste sentido, pretendemos analisar a profundidade de tal crítica, se é realmente radical ou superficial.

Centoventi articoli vs. Física

A obra *Física* de Aristóteles, ainda não está totalmente traduzida para o português, apenas os Livros I e II. O texto é composto por oito Livros no total. Não existe uma continuidade linear entre os Livros, apesar de ter um fio condutor, que é a discussão sobre a *Physis*. Por exemplo, os Livros I e VII, podem ser considerados completos e autônomos.

Física normalmente é considerado um texto secundário, tendo a *Metafísica* como principal, como “filosofia primeira”, abrangendo todo o campo do saber teórico. A tese defendida por Wieland em *La física di Aristotele* é que a *Física* deveria ser compreendida autonomamente, sem essa relação de dependência com a *Metafísica*. Sugere ao contrário, que a *Metafísica* não pode ser compreendida sem a *Física*. Nesse sentido, convida o leitor a ler a *Física* por si só, pois “em nenhum outro escrito Aristóteles se apresenta inteiramente como na *Física*” WIELAND, 2018, p. 66. Não obstante, é preciso fazer algumas ressalvas sobre o texto *Física*, em primeiro lugar: são anotações para exposição oral; outra observação,

a abordagem pressupõe que o público, ouvinte, já tenha um certo conhecimento sobre o que estava sendo tratado.

Física faz uma análise geral sobre o movimento e o repouso na natureza, procurando refutar tanto a tese dos que afirmam “tudo está em movimento” tese de Heráclito; bem como os que defendem “que tudo está em repouso”, os Eleatas. Aristóteles procura afirmar que algumas coisas estão sempre em repouso, outras sempre em movimento, outras às vezes em repouso e em outros momentos em movimento. O motor imóvel, no entanto, está sempre em repouso. Os elementos naturais se movem, mas também tendem para o repouso.

Aristóteles defende a construção de uma nova ciência, a Física. Ao apresentá-la como ciência, delineia que a sua tarefa deve ser a de investigar as causas e os primeiros princípios, ou seja, indagar sobre a estrutura que torna inteligível o devir. Mas ao fazer uma abordagem sobre a física como ciência se contrapõe diretamente a Platão e aos Eleatas (Parmênides e Melisso), que negam o estudo da física como ciência do ser no devir.

Os *Centoventi articoli* contém uma pequena introdução, que inicia com uma frase explicativa: “não direi, nem afirmarei, jamais algo que contribua para invalidar a universal fé e a religião” BRUNO, 2007, p. 08. E em seguida acrescenta, “que não se empenhará em privilegiar e codificar um determinado gênero filosófico” (ibidem), pois, diante dos vários gêneros filosóficos, a sua preocupação é com a verdade. Parece-nos que para Bruno, tanto um âmbito como o outro, ou seja, a filosofia e a religião, expõem os seus argumentos não tendo a verdade em consideração. A verdade deve ser o princípio norteador de qualquer investigação, ao invés de se considerar a autoridade, seja filosófica ou religiosa, como parâmetro de verdade. Para Bruno, Aristóteles era aceito sem contestação, predominando o princípio de autoridade, considerado uma referência irrefutável. Neste sentido, procura deixar claro que a verdade deve ser o princípio e não quem a pronuncia.

A primeira reação diante do texto bruniano *Centoventi articoli* é a sua concisão, pois o texto *Física* é composto por oito livros, relativamente densos. Bruno o aborda em pequenos artigos, no total de cinquenta, em alguns casos redigido em poucas linhas, como acontece com os Livros V e VII.

Bruno apresenta o Livro I entre os artigos primeiro e nono. Inicia fazendo uma crítica aos peripatéticos: “A maior parte dos peripatéticos não compreendem que para Aristóteles os entes naturais, corpóreos, moveis, são objetos da ciência; nem reconhecem que Aristóteles por toda parte se refere à natureza”³. No artigo segundo, reforça o argumento anterior, “que eles, os aristotélicos, não compreenderam a duplicidade do conhecimento, que uma parte se refere a física, uma outra a metafísica”. Algo que segundo Bruno, Aristóteles deixa claro no Proêmio à *Física*. Conclui ainda que “tal modo de proceder, faz com que os defensores de Aristóteles produzam argumentos equivocados, os quais são referidos ao mestre, mas na realidade não existe correspondência entre o que disse Aristóteles nos seus escritos e o que propagam os seus supostos discípulos”.

O artigo terceiro faz referência aos eleatas: Senofane, Parmênides e Melisso. Segundo Bruno, “a ideia de um único ente infinito imóvel, é formulada por Senofane, e defendida pelo discípulo Parmênides e pelo seu seguidor Melisso”. A crítica aristotélica aos eleatas é exaltada de forma positiva por Bruno. No artigo quarto continua a falar sobre os eleatas: “A afirmação de que o Uno é igual e esférico por toda parte, é de Parmênides. E Melisso defende que o Uno é infinito”, para Bruno, não há contradição entre eles, pelo contrário, um explica o outro. No artigo quinto Bruno expõe a seguinte conclusão: “dizemos, portanto, o Uno ente infinito, do qual nada pode se desprender em direção a algo e no qual nada de estranho pode escorrer em direção a algo”. No artigo seguinte se pergunta

³ Cf., BRUNO, 2007, p. 08, com tradução nossa. Os *Centoventi articoli* são divididos em artigos, a exposição segue a sequência do texto aristotélico. Portanto, ao longo da nossa exposição, não iremos utilizar a referência bibliográfica padrão (autor, ano, página), pois consideramos que a numeração dos artigos já será suficiente para remeter o leitor ao texto bruniano em questão.

“como esse Uno ente infinito, de um ponto de vista substancial, deve ser compreendido: Como um imenso caos ou imensa área espacial ou ainda como átomos infinitos; para que haja a geração e a mudança das coisas é necessário que algo o preceda, uma mente ordenadora e que separa, mas deve ser compreendido também como um espírito presente em todas as coisas, que tudo vivifica, anima e nutre”.

No artigo sétimo faz alusão aos que se prendem às análises lógicas ou matemáticas. Um ambiente seguro e invariável no qual é possível deduzir os princípios simples dos compostos, ou seja: “assim de fato as letras e as sílabas são os princípios das palavras e as linhas das figuras; mas na natureza, pelo contrário, em primeiro lugar estão as palavras e as figuras”. Em seguida acrescenta a sua posição: “compreendemos que os corpos simples e os compostos particulares provêm e se separam de um único e universal caos, em vez de se pensar como sendo constituídos de princípios simples provenientes de uma parte e de uma outra”. No artigo oitavo considera que não se pode imaginar nada mais estéril do que a “ideia da matéria prima que Aristóteles considera como princípio dos entes naturais, que pode ser refutada pelos axiomas do próprio Aristóteles, que considera que os entes naturais exigem um princípio não matemático e lógico, mas solidamente natural”. O artigo nono, último que trata do Livro I, Bruno faz uma crítica ao projeto aristotélico: “se propõe a fazer uma análise das coisas naturais, mas não explica de modo algum porque a forma como princípio deve ter uma prospectiva metafísica”.

O Livro II é abordado entre os artigos décimo e décimo quinto. O décimo artigo faz uma contundente crítica a Aristóteles: “não poderá jamais provar, em nenhum lugar, que a forma seja mais digna do nome de natureza que a matéria”. No artigo seguinte, procura corrigir Aristóteles ao sugerir que “a astrologia, a ótica e a harmonia sejam consideradas partes da filosofia da natureza e não como sendo partes da física ou da matemática”. No artigo décimo segundo, faz menção aos conceitos de lugar e tempo. Considera que “são causas necessárias das coisas naturais, e que não devem ser considerados como partes das quatro causas aristotélicas”. O décimo terceiro artigo é uma sentença: “a natureza não erra jamais, e se

não produzisse monstros, estaria em erro”. Para Aristóteles, os seres monstruosos são indícios de erro da natureza, que por causa de algum impedimento, não consegue produzi-los como deveriam ser, e assim nascem os monstros. Para Bruno, no entanto, os ditos “monstros” provam que a natureza não se exaure jamais, e neste sentido a perfeição dos entes naturais não é estabelecida pela forma, mas pela matéria. O erro ou a imperfeição somente pode ser compreendido num sentido relativo. O décimo quarto é ainda mais sucinto: “Nada pode ser casual por natureza”. No último artigo que faz referência ao Livro II, Aristóteles é criticado por confrontar os diversos gêneros de causas, para Bruno tal confronto é feito sem razão alguma. Essa posição faz com que a necessidade seja reconduzida para qualquer uma das causas. Bruno defende que, “a necessidade das coisas naturais, sejam reconduzidas de modo igual a todas as causas”.

Bruno aborda o Livro III em dois momentos: “onde se trata do movimento” e “Onde se trata do infinito”. Esses dois temas são muito importantes para Bruno. A primeira parte, que se refere ao movimento, compreende os artigos décimo sexto ao vigésimo. E os artigos sobre o infinito compreende os os artigos vigésimo primeiro ao vigésimo sétimo. Aristóteles postula que o mundo é finito e que não há nada para além do mundo. Bruno faz distinção entre universo e mundo. O universo é infinito e imóvel e é povoado por inumeráveis mundos. Na terminologia aristotélica tal descrição não é possível, não faz sentido. Bruno ao defender o universo infinito e povoado de inumeráveis mundos, precisa refutar Aristóteles, em particular as noções de movimento e infinito. No artigo décimo oitavo afirma: “Aristóteles deveria ter dito que o movimento ser encontra não em quatro ou seis categorias, mas em todas elas”. No vigésimo sexto artigo sentencia: “o infinito de Aristóteles é desconhecido, falso e impossível. O infinito de numerosos filósofos é conhecido, verdadeiro e necessário”. E acrescenta no artigo seguinte: “definimos o infinito não somente como matéria, mas também como ato”.

O Livro IV é abordado entre os artigos vigésimo oitavo e trigésimo segundo, divididos em três momentos: “Onde se trata do Lugar”, “Onde

se trata do Vazio” e “Onde se trata do Tempo”. Bruno, não reconhece válida a definição aristotélica de lugar, nem sobre o plano simultâneo e contingente, nem sobre o plano cosmológico. No artigo vigésimo oitavo afirma que “O movimento dos corpos indica que o lugar é espaço”. No trigésimo artigo argumenta que é “equivocado constranger o lugar a ser matéria ou forma, porque pode ser tanto um como outro”. Aristóteles distingue espaço e lugar. Bruno critica tal distinção no artigo trigésimo primeiro: “não afirmamos que todo o rio é lugar, mas definimos como tal o espaço no qual se encontra o rio. Não pode ser lugar o centro ou a superfície da esfera, mas o espaço que ele ocupa”. Bruno defende a existência do vazio no trigésimo quinto artigo: “portanto, não haveria nenhum movimento se não existisse o vazio; cada corpo de fato se move ou do vazio, ou na direção do vazio ou no vazio”. Não o considera uma forma de negação do ser, mas somente como ausência de determinação física específica. A ideia de vazio em Aristóteles está ligada a compreensão do infinito, esses são dois conceitos negados por Aristóteles. Na *Física*, procura demonstrar a impossibilidade da existência de um corpo sensível infinito, a base de tal argumento se apoia na ideia do movimento natural dos corpos e da necessidade de determinar o lugar que ocupam. Segundo FANTECHI, 2006, não seria possível individualizar um centro nem um alto e um baixo, e a teoria dos lugares naturais não seriam aplicáveis.

Matéria, espaço e vazio são princípios através dos quais Bruno fundamenta a sua oposição à visão aristotélica do cosmo. Bruno compreende a matéria como constituída de infinitas partículas finitas, completamente desprovidas de qualquer qualidade e caracterizada somente como quantidade, as quais compõem o material primário do qual os entes são formados.

O livro V é abordado em poucas linhas: “O que é tratado no quinto livro, sobre a divisão do movimento nas diversas espécies, da unidade e da pluralidade do movimento, da contrariedade dos estados de movimento e sobre o repouso, são temas que não dizem respeito à física”.

O Livro VI será tratado em três artigos. No quadragésimo segundo, afirma que “de um ponto de vista físico, em nenhum caso é verdadeira a proposição segunda a qual o contínuo (o que ele signifique) não é composto por indivisíveis. Do mesmo modo que não é verdade que aquilo que é indivisível não pode se mover”. Para Bruno o tempo é medida do movimento.

O Livro VII é expresso num único artigo, quadragésimo quinto, “A partir dos seus princípios, Aristóteles é constrangido (quer queira ou não), a afirmar que o movimento circular é comparável com o movimento retilíneo, porque em qualquer lugar supõe e coloca a possibilidade do tetragonismo”.

O Livro VIII é apresentado em cinco artigos. O quinquagésimo artigo, portanto o último da obra *Física* é elaborado como sendo uma conclusão, “ao longo da Física, entre os muitos silogismos formulados, Aristóteles não formulou nenhum que tenha caráter demonstrativo”.

Considerações finais

O ambiente acadêmico da segunda metade do século XVI era formado por aristotélicos, que entre outros temas defendiam a teoria geocêntrica aristotélica-ptolomaica⁴. A defesa do sistema heliocêntrico, pressupõe um confronto com o sistema aristotélico, pois são as suas teses que sustentam o modelo geocêntrico. Neste sentido, como sugere Matteoli, é possível compreender a crítica bruniana a partir da seguinte perspectiva: “a intenção principal da especulação de Bruno não é aquela de reescrever, esclarecer, ou ordenar e afinar as reflexões de Aristóteles, mas de partir daquele quadro para traçar, sobretudo por antítese, a sua própria visão de mundo” MATTEOLI, 2015, p. 333-334. Ao construir esse debate com Aristóteles, Bruno mudou o tema da discussão, fazendo de uma disputa

⁴ Cf. essa discussão em PAPULI, 1984.

acadêmica de aparente caráter exegético uma ocasião na qual poderia expor a sua própria filosofia.

Ao fazer a análise do texto aristotélico talvez a ideia de Bruno não seja elaborar um estudo crítico, mas ir além disso, apresentar as suas próprias ideias através da discussão de um texto referência como o de Aristóteles. Pois o modo como trata o texto aristotélico nos *Centoventi articoli*, diz mais sobre Bruno do que do próprio Aristóteles. Aristóteles é colocado como objeto de crítica, mas ao mesmo tempo é silenciado. A leitura dos *Centoventi articoli*, e do material do qual nos cercamos, nesta pesquisa, não foi suficiente para que pudéssemos tirar uma conclusão sobre a dimensão da crítica que Bruno pretendeu fazer a Aristóteles. Mas surge a impressão de que Aristóteles deveria ser ofuscado, ao invés de tratar o texto, ponto por ponto, seria mais importante expor o seu próprio pensamento, que talvez não pareça tão sistemático aos aristotélicos. É preciso considerar que de um ponto de vista aristotélico, Bruno não tem consistência ou coerência, mas é inegável a sua ousadia, ao se confrontar com o filósofo reconhecido como autoridade máxima, defendido pela ampla maioria do ambiente acadêmico.

Referências

ANGIONI, L. **Física I e II / Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTOTELE. **Física**. A cura di Luigi Ruggiu. Milano: Mimesis, 2007.

BRUNO, G. **Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici**. A cura di Eugenio Canone, Tradução de Carlo Monti. Pisa: Bruniana & Campanelliana, 2007.

FANTECHI, E. **Tra Aristotele e Lucrezio. La concezione dello spazio nella teoria cosmologica di Giordano Bruno**. In: Rivista Rinascimento, v. XLVI, Série 2^a, 2006, p. 557 - 583.

MATTEOLI, M. *La figuratio aristotelici physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una “nuova” Física di Aristotele*. In *Rivista Rinascimento*, v. 55, série 2^a, 2015, p. 331 – 362.

PAPULI, G. *Qualquer osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo*. In: *Quaderno Filosofico*, 1984, p. 201 – 228.

WIELAND, W. *La Física di Aristotele*. Traduzione di Carlo Gentili. Torino: Rosenberg & Sellier, 2018.

A noção de ciência em David Hume

*Marcelo de Sousa Ferreira Alves*¹

I

David Hume é conhecido na história da filosofia por ter uma atitude cética perante o conhecimento científico ou, precisamente, por ter levantado questões acerca da validade de tal conhecimento; filósofos como Thomas Reid, Immanuel Kant, Bertrand Russell, Karl Popper entre outros, atestam isso no que ficou conhecido como “o problema da indução” ou “o problema de Hume”. Em linhas gerais, Russell assim ilustra “o problema da indução” em sua obra *História da Filosofia Ocidental*:

O ceticismo de Hume baseia-se inteiramente em sua rejeição do princípio de indução. O princípio de indução, tal como se aplica à causalidade, diz que, se A foi encontrada com muita frequência acompanhada ou seguida de B, e se não há nenhum exemplo de A que não haja estado acompanhada ou seguida de B, então é provável que, na próxima ocasião em que A seja observada, será ela acompanhada ou seguida de B. (RUSSELL, 1957, p.215-216)

Seguindo a citação acima e a interpretação usual, Hume não admitiria tal validade em uma inferência desse tipo (indutiva), pois nem a razão garantiria a repetição nem a própria experiência, em outras palavras, a razão (a priori) não consegue estabelecer uma relação de tal tipo: A logo B; deixando à mercê da experiência que, por sua vez, embora mostre que

¹ Doutorando em filosofia pela UFC (Universidade Federal do Ceará); e-mail filosofomcarcelo@yahoo.com.br.

A é seguido de B, não pode garantir que essa repetição sempre sucederá. Sendo assim, devido a experiência se repetir e estarmos habituados a observar que B segue-se de A, fazemos tal inferência. A ciência, desta forma, não teria uma justificação sólida que garantiria a veracidade de seu discurso. E é justamente isso que Popper conclui sobre Hume:

As respostas dadas por Hume aos problemas lógicos e psicológicos da indução levam a uma conclusão irracionalista. De acordo com ele, nosso conhecimento, em especial o científico, é só hábito ou costume irracional, sendo indefensável em termos racionais. [...]. Hume pensava nisso como uma forma de ceticismo. (POPPER, 2010, p. 107-108).

Pode Hume ter sido culpado de ter uma postura negativista da ciência? Hume realmente acreditou que a ciência não tem um fundamento racional? Neste breve texto lançar-se-ão algumas questões que entram em contraste com essa interpretação usual, questões essas que se impõem à luz da própria filosofia de Hume.

II

A primeira questão a levantar-se sobre esse tipo de interpretação é que tanto no *Tratado da Natureza Humana* (TNH) como na obra *Investigações Sobre o Entendimento Humano* (IEH) Hume propõe fazer uma ciência², uma ciência que ele denomina de *ciência do homem*:

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecerem com alguma segurança. (HUME, 2009, p.22).

² Cabe aqui uma ressalva, o século de Hume (XVIII) desconhecia a distinção contemporânea entre filosofia e ciência. Filosofia e ciência eram o mesmo ou até mesmo se confundiam. Observando a obra de seu contemporâneo Newton, que hoje entende-se por uma obra de física, em sua época era conhecida como *Filosofia Natural*.

Na obra *IEH* isso fica mais evidente quando o filósofo chama o seu projeto científico de *geografia mental*: “E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, até lá já terá sido uma satisfação; e quanto mais óbvia essa ciência vier a parecer [...]” (HUME, 2004, p. 28-29).

A segunda questão a se impor, que por sua vez deriva da primeira e que acentua ainda mais o contraste acerca da interpretação usual, é que o filósofo diz que seu projeto científico, ou seja, sua *ciência do homem* ou *geografia mental*, não está sujeito a incertezas ou quimeras: “Tampouco pode restar alguma suspeita de que essa ciência seja incerta ou quimérica, a menos que alimentemos um ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação.” (HUME, 2004, p. 29). Está claro nessa passagem que o ceticismo não pode ser exacerbado, a ponto de duvidar da validade ou dos fundamentos de tal ciência. O ceticismo deve ser moderado ou mitigado, caso contrário, uma ciência (inclusive a de Hume) seria impossível.

E a terceira e última questão é a comparação que Hume faz de sua ciência com a ciência newtoniana, assim não restando dúvidas sobre a validade da ciência e de suas pretensões:

Mas não nos será lícito esperar que a filosofia, cultivada com esmero e encorajada pela atenção do público, possa avançar ainda mais em suas pesquisas e revelar, pelo menos até certo ponto, os móveis e princípios ocultos que impulsionam a mente humana em suas ações? Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução. [...] Renunciar imediatamente a todas as expectativas dessa espécie pode ser com razão classificado como mais brusco, precipitado e

dogmático que a mais ousada e afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade. (HUME, 2004, p.29-31).

Na passagem acima a pretensão de Hume é clara. Embora se proponha a fazer uma *geografia mental*, delimitando todas as áreas mentais e os processos que as determinam, ele não pensa em se contentar com uma ciência descritiva, como por muito fizeram os antigos astrônomos. Pretende ir além, assim como Newton, e descobrir causas ocultas ou causas gerais que, em seu caso, explicam os fenômenos mentais.

Com tudo que foi dito, como poderia Hume negar a validade da ciência e ter como projeto filosófico construir uma ciência? E mais, uma ciência, diga-se de passagem, comparável à de Newton. De duas uma, ou há uma incoerência no projeto filosófico de Hume ou a interpretação até então tomada não condiz com o pensamento do filósofo. E é esta última que tentar-se-á trazer à luz.

III

Talvez o maior contraste acerca da interpretação da filosofia de Hume se dê por tomar sua teoria da inferência causal por uma teoria da ciência. Isso foi bem observado por João Paulo Monteiro em um artigo intitulado: *A teoria e o inobservável* (MONTEIRO, 2009)³. Uma das questões investigadas por Hume (e talvez a mais importante) em sua *geografia mental* é explicar como se dão os processos de inferências causais. Mas antes propriamente de deter-se nisso, cabe seguir o início da investigação sobre qual o fundamento dos raciocínios acerca dos fatos, ou seja, quando pensamos sobre o mundo, qual o princípio que atua sobre nosso pensamento dos fatos. “Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*.” (HUME, 2004, p.54). Causa e efeito é o princípio que organiza os raciocínios sobre o mundo. Que o sol nascerá

³ O presente artigo concorda com a interpretação de Monteiro, mas por caminhos distintos chega ao mesmo resultado. Desta forma, este artigo corrobora com tal interpretação humeana.

amanhã, que a água mata a sede, que um objeto solto no ar cairá, que o fogo causa o calor, são exemplos de fatos que se baseia nessa relação. Pode-se pensar incontáveis exemplos.

Se dissecarmos todos os outros raciocínios dessa natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito, e que essa relação se apresenta como próxima ou remota, direta ou colateral. Calor e luz são efeitos colaterais do fogo, e um dos efeitos pode ser legitimamente inferido do outro. (HUME, 2004, p. 55)

O que Hume pretende com a investigação dessa relação? Que todos esses raciocínios não são baseados na razão. Seguindo o exemplo da citação acima, a razão não poderia, a priori, isto é, sem experiência, fazer uma relação do tipo: *o fogo é a causa do calor*, pois são duas ideias distintas (fogo e calor) que são arbitrariamente unidas pela experiência. A ideia de fogo não implica, necessariamente, na ideia de calor (e vice-versa), desta forma a razão não conseguiria deduzir a priori uma ideia da outra. Somente a experiência, e não a razão, é capaz de mostrar que uma ideia é seguida da outra, ou seja, que o fogo é causa do calor. Se eliminarmos toda e qualquer experiência não haveria nada que possibilitasse tal relação. Sendo assim, pensar em causas últimas ou primeiras que se distanciam cada vez mais da experiência, ou seja, as causas de tipo metafísicas, é falar do nada. Assim Hume conclui:

Arrisco-me a afirmar, a título de uma proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios a priori, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros. (HUME, 2004, p. 55).

A experiência é o fundamento da relação causal e, por consequência, de nossos raciocínios sobre o mundo. Esse talvez seja o ponto em comum da aproximação e da confusão entre a teoria da ciência e teoria da inferência causal em Hume. Assim como nossos raciocínios causais são limitados à experiência, a ciência também o é (pelo menos deveria ser). O ceticismo

de Hume não se volta, precisamente, para a ciência enquanto tal, mas sim para a metafísica que se propõe a ser uma ciência⁴, já que extrapola qualquer limite proposto pela experiência e serve de justificação para superstições. Cabe ressaltar que Hume é coerente, nesse sentido, ao ceticismo mitigado proposto anteriormente. Eis uma passagem esclarecedora que mostra precisamente a relação entre experiência e ciência:

Podemos, a partir disso, identificar a razão pela qual nenhum filósofo razoável e comedido jamais pretendeu indicar a causa última de qualquer operação natural, ou exibir precisamente a ação do poder que produz qualquer um dos efeitos particulares no universo. Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação. Quanto às causas dessas causas gerais, entretanto, será em vão que procurarmos descobri-las; [...]. Elasticidade, gravidade, coesão de partes, comunicação de movimento por impulso - essas são provavelmente as últimas causas e princípios que nos será dado descobrir na natureza, e devemos nos dar por satisfeitos se, por meio de um cuidadoso raciocínio e investigação, pudermos reportar os fenômenos particulares a esses princípios gerais, ou aproximá-los deles. (HUME, 2004, p. 59-60).

Na citação acima está precisamente o que Hume entende por ciência, que é *o esforço racional*, através da experiência, de encontrar causas ou princípios gerais que expliquem os fenômenos naturais. E é justamente isso que ele propõe fazer em sua ciência, como visto na seção II, ou seja, buscar causas gerais que expliquem os fenômenos mentais. Em nenhum momento Hume aponta para o caráter *irracional* da ciência, como pensa Popper na seção I, ao contrário, a razão tem um papel fundamental na ciência se, porém, ela tiver como base a experiência em suas buscas por princípios ou causas gerais.

⁴ Desde Aristóteles a metafísica é vista como a ciência das ciências, já que ela busca a causa das causas. A metafísica seria assim uma pretensa ciência que tinha como base as verdades primeiras ou últimas que extrapolavam qualquer experiência possível.

IV

Ao determinar que a experiência é o fundamento dos raciocínios baseados em causa e efeito, que por sua vez toda ciência se baseia também nesses raciocínios⁵, Hume vai além na busca em sua *ciência do homem* e se faz a seguinte pergunta:

Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. Mas, se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*, isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer. (HUME, 2004, p. 61).

Observando mais de perto a passagem acima, observa-se que Hume está fazendo uma progressão de raciocínio. O fundamento dos raciocínios sobre questões de fato é a relação de causa e efeito; por sua vez, toda relação baseada em causa e efeito é derivada da experiência. Mas qual o fundamento dos raciocínios baseados na experiência? Essa pergunta levanta um sério problema que passa despercebido a um leitor comum. Perguntar sobre o fundamento dos raciocínios experimentais é extrapolar o campo da própria experiência, na medida que a experiência não pode ser o fundamento dela mesma, caso fosse, Hume cairia em um raciocínio circular. Desta forma, conclui-se que essa pergunta leva a uma resposta metafísica. De fato, a resposta que Hume dará a questão proposta por ele mesmo é uma resposta “metafísica”; mas não a metafísica tradicional, da qual ele mesmo é um severo crítico, e sim o que ele chama de *verdadeira metafísica*: “[...] devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada.” (HUME,

⁵ Pelo menos as ciências empíricas. Hume faz uma distinção entre o que ele chama de *relações de ideias* e *questões de fato*; as primeiras têm seu objeto a *priori* e as segundas a *posteriori*.

2004, p. 27). Mas o que seria a *verdadeira metafísica*? Diferentemente da metafísica tradicional, onde os princípios ou causas últimas se multiplicam uma das outras em um nexos sem qualquer proporção com a experiência, a *verdadeira metafísica* deve proporcionar uma explicação causal proporcional ao efeito, o que é apenas necessário ao surgimento dele e nada mais. Sendo assim, a causa embora seja inobservável, seus efeitos são proporcionais a ela.

A causa deve guardar proporção ao efeito, e, se estabelecermos essa proporção de forma exata e precisa, jamais encontraremos na causa outras qualidades que apontem para mais além, ou que sustentem uma inferência acerca de qualquer outro desígnio ou realização. Qualidades como essas, necessariamente, conteriam algo mais que o simplesmente requerido para produzir o efeito que inspecionamos. (HUME, 2004, p. 188-189).

Um exemplo que poderíamos ilustrar de um raciocínio metafísico semelhante ao proposto por Hume é a força da gravidade que é inobservável enquanto causa, mas é proporcional aos seus efeitos. Embora não se possa estar diante da causa, já que ela é inobservável, pode-se ter um critério *parcialmente experimental* para direcionar o alcance dos princípios explicativos ou causas gerais. A respeito das causas dessas causas, que seriam o objeto da metafísica tradicional, Hume é bem claro, não se pode saber. Apesar disso, seguindo o percurso do pensamento de Hume, essa causa inobservável entraria em contradição com o que o autor já vem apontando, onde apenas a experiência é que pode proporcionar a relação causal. Pode-se levantar as seguintes questões a Hume: se o princípio explicativo não participa da experiência para indicar o seu objeto correlato, como poderia ser alcançado? Mesmo sendo proporcional ao efeito, poderia ter mais de uma causa que também o fosse, desta forma, como poderia escolher uma em prol da outra? Bem, pode-se alcançar uma causa ou princípio geral de explicação (não observável) por hipótese⁶, que é justamente o que o autor

⁶ Hipótese é um conceito bastante controverso em Hume que requereria uma análise mais profunda. Devido as limitações do texto, limitar-se-á apenas a ressalva.

irá propor como explicação de sua ciência, como veremos mais adiante. A gravidade, por exemplo, seria uma hipótese de explicação, embora não apenas uma hipótese, mas sim a melhor das hipóteses porque além de eliminar as hipóteses rivais⁷ pelo rigor da coerência, elimina também todos os problemas inexplicáveis na hipótese anterior.

Antes de voltar à questão de “qual o fundamento dos raciocínios baseados na experiência” é preciso entender o que Hume entendia por raciocínio ou inferência. Um raciocínio surge quando o aparecimento de um objeto leva à existência de outro, uma espécie de previsão. Por exemplo, quando observo de longe fumaça e infiro que a causa é o fogo. Depois que a experiência mostrou essa relação causal (fumaça-fogo), o surgimento de um leva à ideia do outro⁸. Desta forma, a questão de Hume pode ser reformulada em outros termos: Qual o fundamento de uma inferência causal? Será que existe uma conexão entre causa e efeito que possibilite prever, mesmo depois da experiência, que tal relação sempre se sucederá?

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que ela provê informação imediata e segura apenas acerca dos precisos objetos que lhe foram dados, e apenas durante aquele preciso período de tempo; mas por que se deveria entender essa experiência ao tempo futuro ou a outros objetos que, por tudo que sabemos, podem ser semelhantes apenas em aparência? (HUME, 2004, p.63)

A experiência mostra que certos efeitos são seguidos de certas causas, mas ela por si só não garante que tal relação possa se estender para o futuro ou que tal repetição sempre ocorrerá. Como é possível tal inferência? “As duas proposições seguintes estão longe de serem a mesma: *Constatee que tal objeto sempre esteve acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes.*” (HUME, 2004, p.63-64). De fato, a repetição de experiência não justifica ou fundamenta uma inferência desse tipo. Será a razão capaz de

⁷ Como a antiga explicação aristotélica da queda dos corpos que já vinha sendo demolida pela nova física.

⁸ Não há propriamente um raciocínio quando se está diante da causa e do efeito, ou seja, quando se vê fumaça e fogo, mas apenas quando uma ideia surge e faz, inevitavelmente, inferir a outra que comumente lhe acompanha, depois de ter tido a experiência.

fazer essa mediação? Não. A razão não é capaz de garantir que duas ideias distintas possam sempre ocorrer, mesmo analisando os processos em que se dão essa relação em um milhão de casos. Até mesmo observando microscopicamente o que se tem é que certos processos acompanham outros e, esses outros, outros e assim por diante. A única coisa que ela constatará é que certas ideias seguem de certos efeitos, com base na experiência. “A questão permanece: em que passos argumentativos funda-se essa inferência? Onde está o termo médio, as ideias interpostas que ligam proposições tão distantes umas das outras?” (HUME, 2004, p.67). Esse termo médio é justamente princípio ou causa geral buscada em sua *ciência do homem*. Sem meias palavras:

Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. Não pretendemos ter fornecido, com o emprego dessa palavra, a razão última de uma tal propensão; apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido pelos seus efeitos. (HUME, 2004, p. 74).

O hábito é a causa geral o princípio explicativo dos fenômenos mentais, a “gravidade mental”; é causa (e não o efeito) de nossas inferências baseadas na experiência, nos faz esperar que certos efeitos sigam de certas causas, que o futuro se assemelhará ao passado.

Essa hipótese parece mesmo ser a única que explica a seguinte dificuldade: por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto? (HUME, 2004, p. 75).

Como dito na citação acima, o hábito é uma *hipótese* de explicação dos fenômenos mentais. A melhor das hipóteses, pois além de eliminar a concorrente (isto é, a razão) explica proporcionalmente os efeitos e processos mentais.

Referências

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. 2º ed. Unesp. São Paulo. 2009

_____. *Investigações sobre o entendimento humano*. Unesp. São Paulo. 2004.

MONTEIRO, J.P. *Hume e a epistemologia*. Unesp. São Paulo. 2009

POPPER, Karl. *Textos escolhidos*. PUC-Rio. Rio de Janeiro. 2010.

RUSSEL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. 6º ed. Ediouro. São Paulo. 2002.

Os dois polos epistemológicos da imaginação em Kant

*Elias Nunes Alves Junior*¹

1. Dois troncos, uma raiz comum

Kant desloca o problema da cognição dos objetos para o sujeito, isto é, dos dados dos sentidos para as estruturas do pensamento que organizam estes dados, mas ao fazer isso qual é a posição da imaginação nesta nova configuração epistemológica? Sensibilidade e entendimento precisam estar em harmonia para que possam produzir conhecimento, uma vez que ambos são capacidades de representação, a primeira de modo *receptivo* e a segunda de modo *espontâneo*. Os objetos nos são dados mediante a sensibilidade, mas é apenas através do entendimento que eles podem ser pensados por nós. De um lado temos o mundo enquanto o conjunto de todos os dados sensíveis (a natureza), e de outro temos o *eu* que pensa e que configura este conjunto de dados. O *eu penso* (*Das ich denke*) se trata, dessa forma, do próprio sujeito que toma consciência deste seu movimento epistemológico.

Na introdução da segunda edição da CRP² (de 1787) estas faculdades são apresentadas como “dois troncos do conhecimento humano que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós” (B, 29). É necessário, por isso, descobrir qual é a faculdade ligadora destas duas dimensões

¹ Universidade Federal do Ceará - UFC, Mestrado em Filosofia (Linha: T. do Conhecimento e Linguagem) - E-mail de contato: prof.eliasnunes@gmail.com

² Siglas utilizadas neste artigo: CRP: *Crítica da razão pura*, (A: 1ª edição, B: 2ª edição); AP: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; PM: *Princípios metafísicos da ciência da Natureza*; CFJ: *Crítica da faculdade do juízo*.

humanas, a receptiva e a espontânea caso se queira dar validade ao conhecimento do mundo que produzimos. Esta raiz comum que na edição “B” é apresentada como desconhecida, na primeira versão da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento foi indicada como a própria imaginação (CRP A, 115), que atua como fonte entre os sentidos e a percepção (movimento do sujeito de perceber as próprias representações). A ela caberia exercer, assim, o papel fundamental de força ligadora da intuição com o entendimento. Não entraremos na questão da maior ou da menor importância que Kant dá à imaginação ao reescrever a CRP, mas nos atentaremos apenas ao caráter mediador da sensibilidade com entendimento que esta faculdade exerce, presente em ambas as edições. Como salienta Silva (2006, pg. 48, grifos nossos):

Enquanto na primeira versão [da CRP] a imaginação era a intermediária entre as partes intelectual e sensível de nosso aparato cognitivo por ser a **origem comum** de ambos, na segunda versão ela é a intermediária apenas por ser o **instrumento** que o entendimento utiliza para atuar sobre a sensibilidade.

Seja como origem comum, seja como instrumento, esta faculdade tem um papel importante de articular os dados sensíveis a partir das estruturas subjetivas. Apesar desta exclusão na edição B da CRP, em um texto de 1798, a AP (177), Kant volta a referir-se à imaginação como um tronco e uma raiz comum que, embora não possa ser totalmente explicável, é só através dela que podemos pensar a afinidade e o equilíbrio entre o jogo das forças que existe entre a natureza viva e a inerte e, assim, entre a alma e o corpo, isto é, “a unificação que faz do diverso derivar de um fundamento” (AP, 176). Como salienta Torres Filho (1975, pg. 94): “O certo é que Kant prefere falar de uma função transcendental da imaginação a falar de uma imaginação como faculdade transcendental e a Crítica dá mais ênfase a seus resultados do que à sua natureza”. A função desta faculdade fica clara na medida em que se apresentam seus resultados, em outras palavras, através dos seus *produtos*.

2. As duas aptidões da imaginação produtora: Esquematismo e simbolismo

Na AP a faculdade da imaginação (denominada de *facultas imaginandi*) é dividida em duas formas de disposição: ou ela é reprodutiva ou ela é produtiva. A primeira nada mais é do que uma faculdade de exposição derivada (*exhibitio derivativa*), que “traz de volta ao espírito uma intuição empírica que já se possuía anteriormente” (AP, 167). Mas a segunda se trata de uma faculdade de exposição original (*exhibitio originaria*), da qual pertencem as intuições puras do espaço e do tempo que se unem através dela ao conceito do objeto para tornar-se conhecimento empírico, em outras palavras, tornar-se experiência. Kant ainda faz a distinção de que, quando reprodutiva se trata de uma *imaginação evocativa*, associada à fantasia, ao sonho, ao devaneio, mas quando produtiva se trata de uma *imaginação poética*, criadora de conhecimento por meio do sensível.

Mesmo no caso da imaginação produtiva, ela ainda trabalha com o substrato material proveniente dos sentidos, criando não como um deus, do nada, mas como um artesão, a partir da tinta ou da pedra de mármore, pois “ainda que seja um tão grande artista, e mesmo mágica, a imaginação não é criadora, mas precisa retirar dos sentidos a matéria para suas criações” (AP, 168). Pimenta (2011, pg. 126) denomina esta distinção como sendo as *aptidões* da imaginação, propondo que a aptidão da imaginação reprodutiva seja a *imitação* e a da imaginação produtiva seja a *autoria*. Esta diferença se dá pelo modo como esta faculdade articula os dados da sensibilidade através de representações: a imaginação reprodutiva “imitando” a multiplicidade do sensível e a imaginação produtora “inventando” o modo de reunião deste múltiplo (*ibid.*, pg. 136).

A melhor forma de explicitar como a imaginação produtiva exerce sua aptidão de autoria é compreendendo os seus produtos, que Kant melhor apresenta na CFJ. A partir dos dados da sensibilidade e dos juízos e categorias do entendimento (conceitos puros), a imaginação se divide em dois modos de produção: ou se dá por meio do *esquematismo* (demonstrativo e direto)

ou através do **simbolismo** (analogico e indireto). Estas são duas formas de *hipotipose*, termo oriundo dos retóricos que quer indicar a figura através do qual um assunto é esboçado e descrito, utilizado por Kant no sentido de manifestação e significação do conceito de forma intuitiva. O primeiro parte de uma determinação particular e a eleva a uma determinação universal (CFJ, 176), aplicando transcendentalmente como determinação do tempo, e a segunda realiza o caminho inverso, procurando para um universal o particular, uma vez que sua determinação não é sobre o objeto, mas sobre as próprias faculdades do sujeito. Nas suas palavras:

Toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspcctum*) enquanto sensificação é dupla: ou **esquemática**, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou **simbólica**, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade de juízo é mediante ela simplesmente analogico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte a forma da reflexão, não do conteúdo (*ibid.*, 255, marcações nossas).

Por um lado, o esquematismo é a possibilidade transcendental de produção de conceitos para o conhecimento científico (no qual a imaginação produtora compõe representações regulando-se por juízos determinados do entendimento), e, por outro, o simbolismo é a construção de representações da capacidade de imaginação, as idéias estéticas, (no juízo de gosto) no qual o entendimento está “a serviço” da capacidade de imaginação. No primeiro há um jogo determinado e rígido entre o entendimento e a imaginação que produz esquemas, mas no segundo, há entre estas mesmas faculdades um jogo livre na produção de símbolos, nos dois casos através da imaginação produtora. Ambos se diferenciam da imaginação reprodutiva na medida em que nesta o fenômeno é uma imagem mental produzida por juízos indeterminados através do múltiplo da sensibilidade representada em um encadeamento de impressões, isto é, através de uma *imagem* (CRP A, 121).

Desse modo, o papel da imaginação consiste em unificar o diverso em um só fundamento, através do qual “em sua heterogeneidade, entendimento e sensibilidade se irmanam por si mesmos para a realização de nosso conhecimento, como se um tivesse sua origem no outro, ou ambos em um tronco comum” (AP, 177). Tanto o cientista que quer inventar por meio de seus experimentos novos conceitos para o mundo, quanto o artista que quer pensar símbolos novos para a expressão do mundo como se este fosse originado de uma ideia, ambos são gênios³ pois se põem no campo próprio em que colocam “a imaginação em movimento, a qual vê diante de si um grande espaço de jogo para semelhantes conceitos” (*ibid.*, 225). Cabe, portanto, à imaginação impulsionar o movimento e o equilíbrio às forças mentais dando harmonia ao sujeito.

3. O jogo e a rede das faculdades

Para Kant todo o conhecimento humano articula-se analogicamente a um edifício (CRP B, 735), no qual o todo é encadeado e não amontoado, segue um projeto que o permite crescer internamente seguindo este movimento: a unidade é o fim e portanto o princípio, de modo cuja forma organiza-se em conceitos, cuja a organização de todos referenciam-se à ideia. Como salienta Deleuze, precisamos observar que no projeto transcendental as faculdades vão se apresentando em posições diferentes na medida em que os interesses da razão estão em jogo. O papel que a imaginação tem na CRP é profundamente diferente daquele que ela tem na CFJ, não porque se trate de outra faculdade, mas porque o arranjo do entendimento e da razão pedem dela outra postura. O resultado desta articulação é uma rede (*réseau*) entre elas:

³ Embora na CFJ exista apenas referência ao gênio ligado à arte, na AP (§57), podemos perceber que também o grande cientista é um gênio (como o artista que inventou a pólvora), contrapondo-se ao “inventor” (como Colombo com relação às Américas). Há também os *gênios vastos*, que sintetizam tanto ciência quanto arte, figuras típicas do renascimento como Leonardo da Vinci.

Em cada crítica, o entendimento, a razão e a imaginação entrarão em relações diferentes, sob a presidência de uma dessas faculdades. Existem entre elas variações sistemáticas nas mudanças entre faculdades dependendo de que consideremos este ou aquele interesse da razão (...). É assim que a doutrina das faculdades forma uma verdadeira rede constitutiva do método transcendental (DELEUZE, 2004, pg. 17).

Desse modo, para compreendermos melhor esta dinâmica em rede das faculdades, temos que analisar também a introdução à CFJ, na qual Kant apresenta quatro tipos de divisão no conhecimento: campo (*Feld*), território (*Boden*), domínio (*Gebiet*) e domicílio (*Aufenthalt*) (CFJ, xvi). O **campo** se trata da relação do objeto com a faculdade de conhecimento, a partir da qual, uma vez seja possível o conhecimento de tal objeto assim teremos um **território**. A região deste território na qual a faculdade de conhecer impõe suas leis, ou seja, lá onde ela é legisladora, é o seu **domínio**.

A faculdade de conhecimento possui desta maneira dois domínios, aquele no qual se legisla sobre os conceitos de **natureza** e aquele no qual se legisla sobre os conceitos de **liberdade** (*ibid.*, xvii). Cada um destes domínios corresponde a uma legislação própria do entendimento, que também se acorda com uma das duas divisões da filosofia: à natureza a filosofia teórica e à liberdade a filosofia prática. Se, porventura, se tem a natureza sob o plano prático, neste território o entendimento já não pode tanto ser legislador sem ter consigo a razão. Estes dois domínios estão separados por um “abismo intransponível” (*ibid.*, xix) no qual em uma das margens legisla o entendimento sobre o conceito de natureza a partir de representações na intuição sensível e na outra legisla a razão sobre o conceito de liberdade a partir de representações fora da intuição (o suprassensível).

Se, no entanto, não é possível uma passagem, é somente do lado da natureza para o da liberdade, mas desta para o da natureza não só é possível como é necessária. O entendimento não pode atravessar em direção à liberdade, mas a razão, no entanto, tem de poder construir aquela ponte através da qual é possível efetivar no mundo sensível uma finalidade em

sua legislação de modo que “a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade” (*ibid.*, xx). É aí onde Kant nos apresenta o fundamento da unidade do suprassensível com a natureza, a passagem dos princípios da razão e do entendimento que será o intento da CFJ. Como bem pontua Merleau-Ponty (1995, pg. 43, tradução nossa):

A Crítica do juízo é um esforço em reunir esses dois sentidos: o juízo faz a ligação entre a receptividade e a espontaneidade, entre o entendimento e a razão. O juízo entrega-se a uma alternativa em sua construção: é isso ou então para ele não existe mundo. Há nisso um risco, mas ele vai necessariamente aceitá-lo.

Qual o risco de tal ligação? De certo modo, critica-se o idealismo por separar o homem da natureza, criando dualismos, mas quando se tenta reconectar a natureza ao homem ainda resta uma desconfiança de que a razão possa estar criando um “Frankenstein metafísico”. A ponte não pode ser, portanto, nem a razão, que tende ao sistema geral de todas as coisas, nem o entendimento, que preocupa-se com o ordenamento dos objetos, nem a sensibilidade, que sozinha não oferece nada além de sensações, mas todas estas através da imaginação, que pode, por seu turno, articular as ideias da razão, as categorias do entendimento e os dados sensíveis para produzir um atravessamento de esquemas e símbolos no jogo das faculdades.

Este arranjo das faculdades através do qual é possível uma passagem não se dá simplesmente ao acaso, mas por meio de um jogo. Já na CRP as faculdades estão em jogo, na medida em que a imaginação produz um conteúdo para os juízos e as categorias do entendimento através dos dados da sensibilidade, como pontuamos acima. Este é ainda um jogo determinado, que tem como produto os esquemas e busca conformar os dados da sensibilidade a leis. Só na CFJ é que o conceito de *livre jogo* entra como centro da dinâmica de nosso conhecimento. É a imaginação quem impulsiona

movimento às faculdades, não mais como superiores ou inferiores (distinções oitocentistas típicas), mas como irmanadas sem hierarquia (AP, 196), na busca de uma conformidade, não a leis, mas agora a fins. Evidentemente ainda há regras nesse novo modo de articulação do conhecimento (o estético), assim como todo jogo tem regras próprias, mas a imaginação agora não se move por uma determinação de regras e sim por uma liberdade de reflexão. Como Hamm (2017, pg. 71) salienta: no livre jogo “a grande diferença consiste, primordialmente, no papel particular que a imaginação, enquanto imaginação produtora, agora tem que desempenhar no “novo” âmbito da reflexão estética”.

4. Conclusão

O jogo livre das faculdades através da imaginação reúne e movimenta o entendimento, a sensibilidade e a razão no juízo estético, como que em uma dança que as harmoniza e as acalma. Na CFJ a imaginação se vê livre da coerção promovida pelo entendimento, como salienta Hamm (2017, pg. 71): “livre novamente, não no sentido de um afastamento total do mesmo, mas de um ‘alargamento’, ou melhor, de uma ‘mudança de peso’ nesta relação coercitiva habitual entre estas duas faculdades”. Através das categorias e dos juízos lógicos determinantes a natureza precisa ser vista como algo mecânico - o que é bastante claro nos PM (470), nos quais o caráter matemático é fundamental para a representação de uma teoria da ciência natural -, e por isso a imaginação nesse turno produz os esquemas, segundo a orientação do entendimento. Mas, na medida em que tais juízos determinados dão espaço aos reflexivos a partir do gosto, “o ‘estético’ perde tudo de definitivo-estático e passa a ser uma categoria eminentemente dinâmica” (HAMM, pg. 72), requerendo da imaginação não mais o esquema, mas um outro produto, o símbolo.

Assim, na CRP a imaginação esquematiza e na CFJ ela simboliza. O esquema articula os dados da sensibilidade através dos conceitos, juízos e

categorias do entendimento para que o diverso seja apreendido e representado como um conhecimento válido. O esquematismo é “um ato original da imaginação: só ela esquematiza. Mas ela não o faz senão quando o entendimento preside ou tem o poder legislador. Ela não esquematiza senão no interesse especulativo” (DELEUZE, 2004, pg. 29). Isto reverbera em toda a filosofia teórica. Alhures, o símbolo é um produto da imaginação que julga reflexivamente sobre o mundo a partir da contemplação do belo, do sublime e do bom. Há um centro de atração das faculdades pelo dinâmico, pelo vivo, pela liberdade, como que um “ponto de encontro no suprassensível de que decorre seu livre acordo formal ou sua harmonia subjetiva” (*Ibid.*, pg. 79). Esta é a postura da imaginação na filosofia prática e, sobretudo, na CFJ (que também tem um caráter teórico).

Enfim, para Kant, a rede formada pelas faculdades sempre se configura de modo que estas entrem em acordo para articular o *particular* (os dados da sensibilidade, que se tratam de objetos únicos) e o *universal* (os conceitos do entendimento, as categorias), em outras palavras, dão harmonia entre a receptividade do sujeito e sua espontaneidade. No centro destes dois polos epistêmicos encontra-se a faculdade de julgar enquanto ponte e liga, mas sobretudo enquanto articuladora de suas forças. De um lado, a faculdade de julgar em geral age a fim de “pensar o particular como contido no universal” (CFJ, xxv), modo pelo qual a validade de um objeto para o conhecimento somente é possível como parte subjetiva do conceito que lhe possa abarcar. É pensada a lei que corresponda como princípio unicamente como determinação subjetiva de sua existência, de modo que um objeto nada mais seja do que um resultado de funções mecânicas, só através das quais ele é determinável. O poder do sujeito neste momento é de “subordinar o particular na natureza ao universal” (*ibid.*, xxvi). É neste hemisfério que a imaginação produz esquemas, representando o objeto sensível, isto é, o particular, como contido no conceito do entendimento, que é o universal (CRP B, 179). E há também um segundo hemisfério de produção da imaginação cujo polo é o próprio particular enquanto objeto único, para o qual um universal deve ser adequado através de um juízo

reflexivo, e não determinante, o do simbolismo. No primeiro caso julga-se a natureza conforme as leis do entendimento, ou melhor, do sujeito transcendental, mas no segundo é o próprio sujeito transcendental quem precisa ser julgado por si mesmo a partir da natureza. Um polo não deve ser compreendido como superior ou inferior ao outro, mas cada qual tem sua importância segundo o tipo de conhecimento que se deseja produzir e juntos dão equilíbrio e estabilidade à rede das faculdades que se articulam para formar o pensamento no sujeito.

Referências

DELEUZE, Gilles. *La Philosophie critique de Kant*. Paris: Presse Universitaire de France, 2004.

HAMM, Christian. “*Jogo Livre*” e “*Sentido Comum*” na teoria estética kantiana. *Revista Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, p. 69-80. Jan./Jun., 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2016.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Édition du Seuil, 1995.

PIMENTA, Olavo Calábria. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós: e ainda, a propósito da doutrina do Esquematismo e das duas Deduções das categorias*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

**Da rudeza à cultura:
o desenvolvimento das disposições naturais
do homem segundo Immanuel Kant***

*Patrícia Silveira Penha*¹

Immanuel Kant, filósofo alemão, publicou quatro artigos relacionados à história da espécie humana e o desenvolvimento das disposições naturais. Dentre eles, podemos destacar o *Começo conjectural da história humana* (1786) e *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784). Sendo assim, discutiremos como a história das ações humanas é marcada pela passagem da rudeza (inclinações naturais) para o estado de liberdade. No primeiro escrito, faremos um estudo acerca da história das ações humanas até o desenvolvimento do processo de moralização, que consiste na capacidade de aperfeiçoamento da razão. Adiante, no escrito sobre *História Universal*, discutiremos um dos principais aspectos da ideia de autonomia: o fio condutor, que direciona a humanidade ao desenvolvimento da sociabilidade. Para tanto, esse processo consiste na capacidade de agir em busca da liberdade, ou seja, de ir além das determinações da natureza, na medida em que a espécie humana se distingue dos demais seres. Este uso da faculdade racional implica em uma nova forma de convivência humana: a sociabilidade.

* Esse trabalho fez parte de um capítulo da dissertação defendida em 2019, na linha de pesquisa de ética e filosofia política.

¹ Mestra em Filosofia – UFC. E-mail: patricia.silveira91@gmail.com

1. Da origem humana ao processo de sociabilidade.

Entre 1784 e 1786, Immanuel Kant (1724-1804) publica quatro artigos relacionados à história da espécie humana². Dentre eles, podemos destacar o *Começo conjectural da história humana* (1786), no qual o filósofo alemão apresenta a história humana³ como guiada por um fio condutor rumo ao progresso moral⁴. Kant retoma o passado da humanidade, demonstrando a passagem da rudeza à cultura⁵, isto é, da natureza (em que o sujeito está afetado pelas inclinações naturais)⁶ à sociabilidade (sujeito racional e capaz de ser livre)⁷.

É necessário observar que, Kant não parte de seres humanos já formados, mas daqueles com capacidade para desenvolver suas habilidades racionais. Deste modo, podemos observar a relevância da faculdade de escolher, que é o que difere os seres racionais dos animais:

² “Entre 1784 e 1786, Kant publica uma série de escritos sobre a história: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784); *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (1784); *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785); e o *Começo conjectural da história humana*, que aparece em janeiro de 1786 no *Berlinische Monatsschrift* – assim como outros opúsculos kantianos.” (MENEZES, E. Apresentação, In KANT, *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p.7).

³ Conforme Denis Thouard (2004, p. 114): “[...] é exatamente com Kant e apenas com Kant que a questão será propriamente uma questão sobre “sujeito” e “subjetividade”. Essa “subjetividade” não tem qualquer relação com uma “substância”, mas sim com a “consciência de si” e os problemas suscitados por esse novo conceito.”

⁴ Como afirmou Allen W. Wood (2008, p. 164): “Nosso destino é nos engajarmos em uma luta constante entre “natureza” e “cultura”, cujo objeto é a perfeição moral do caráter humano.”

⁵ “Inicialmente, Kant estabelece nuances entre cultura e civilização que seguem a ordem hierárquica do desenvolvimento das disposições. Aquela indica uma etapa anterior à civilização, quando designa todas as primeiras formas do domínio dos instintos. Esta representa um momento posterior, fortemente marcado pela aparência e pelos falsos brilhos. A cultura (*Kultur*) consiste no desenvolvimento de nossas disposições naturais, como criaturas racionais. É o estado da habilidade no qual o homem saiu do instinto, sem ter ainda a lei. [...] A ideia de moralidade, sem dúvida, faz parte da cultura: mas a aplicação dessa ideia, que se restringe apenas à honra e a um saber viver em sociedade, constitui simplesmente a civilização.” (MENEZES, E. Apêndice: Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In KANT, 2010, pp. 111-113).

⁶ Nas palavras de Howard Caygill (2000, p.196): “A escolha humana pode ser afetada mas não determinada por inclinação, a qual, para Kant, só serve para debilitar a liberdade da vontade.”

⁷ “Assim, o filósofo lança mão do relato bíblico da queda de Adão e o vê como um guia para compreender não a origem teológica ou filosófica do mal moral, mas a passagem inelutável da natureza à cultura, ou, o que é a mesma coisa, do homem em seu estado de rudeza animal para o de ser racional e social. Aqui, portanto, se situa a transição da tutela da natureza para o estado de liberdade.” (MENEZES, E. Apresentação, In KANT, op.cit, p. 9).

Ele [o homem] descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único. À satisfação momentânea que a descoberta dessa vantagem lhe causou, imediatamente seguiram-se ansiedade e medo; como ele, que ainda não conhecia de nenhuma coisa as qualidades ocultas e os efeitos distantes, poderia servir-se daquela faculdade recém-descoberta? Ele se encontra, por assim dizer, à beira de um abismo, porque mais além dos objetos do seu desejo, que até então dependiam do instinto, abria-se-lhe, agora, uma infinidade de opções, dentre as quais não sabia ainda escolher [...]. (KANT, 2010, p. 18).

Porém, o homem precisava ir além da escolha. Era necessário fazer o uso correto da razão, distanciando-se das inclinações naturais, já que estas não passavam de ações momentâneas. Para superar as inclinações, o indivíduo sentiu a necessidade de “[...] respeito dos demais⁸, [...] fundamento autêntico de toda a verdadeira sociabilidade, ofereceu também o primeiro sinal de que o homem era uma criatura capaz de ser moralmente educada.” (KANT, 2010, p. 20). Diferentemente dos demais seres, o ser humano precisa de orientação, algo que é fundamental na formação dos cidadãos.

Notamos que, conforme o pensamento kantiano, o homem age sempre em busca de um propósito, devendo considerar todos os demais como seres “iguais e copartícipes nos dons da natureza [...], - algo muito mais necessário à instituição da sociedade⁹ que a inclinação e o amor.” (KANT, 2010, p. 22). Desta forma, para que o homem alcançasse outros fins, seria preciso não tratar os outros como meros objetos.

⁸ Sobre o conceito de respeito, Kant (2015, p.110, grifos do autor) afirma que “*respeito* sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas. Estas podem despertar em nós *inclinação* e, tratando-se de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.), até *amor* ou também *medo*, como o mar, um vulcão, um animal de rapina, mas jamais *respeito*. Algo que já se aproxima mais deste sentimento é a *admiração* [...]”

⁹ Na perspectiva de Conforme Caygill (2000, pp. 100-101, grifos do autor): “Assim, quando Kant descreve a comunidade social ou política, é usualmente mais em termos de livre troca e respeito entre indivíduos do que em função de características ou espaço compartilhados. Ele tem acentuada preferência pelo termo *Gesellschaft* (sociedade) ou *Reich* (reino) em lugar de *Gemeinschaft* (comunidade); com efeito, é muito raro usar este último termo, embora empregue ocasionalmente *Gemeinwesen* (res publica, comunidade política). Não obstante, a concepção de Kant de comunidade social e política está muito próxima em espírito da categoria de comunidade, acentuando a coordenação e coexistência de interesses mutuamente exclusivos que, embora opostos entre si, confluem num todo.”

Ao expor os relatos acerca do começo da história da humanidade, o nosso autor esclareceu que “[...] a saída do homem do Paraíso, [...] não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, [...] numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade¹⁰.” (KANT, 2010, p. 24). Podemos perceber que, ao observar a destinação da espécie humana, houve uma insistência dos homens em progredir a caminho da perfeição¹¹. Sendo assim, não é conveniente afirmar que antes do desenvolvimento da faculdade da razão, houve uma transgressão, isto é, uma desobediência às leis, pois estas ainda não eram instituídas por uma sociedade.

Deste modo, a história do desenvolvimento da espécie humana inicia-se com o bem, já que esta é considerada por Kant como “obra de Deus”. Contrariamente, a história da liberdade é marcada pelo mal, em virtude das desigualdades produzidas pelos homens¹². Como demonstra o nosso autor, “o indivíduo tem, por isso, motivos para atribuir à sua própria culpa todos os males que suporta e todas as maldades que pratica [...].” (KANT, 2010, p. 25). Neste sentido, os males causados pelos homens são de sua inteira responsabilidade, ou seja, podem ser ocasionados pela maneira como agem.

Este tipo de desigualdade ocorreu a partir do momento em que o homem necessitou estabelecer relação com outros povos. A partir deste processo, é notável o surgimento da discórdia entre os indivíduos que mantinham esse tipo de vida de forma pacífica, gerando, posteriormente,

¹⁰ Conforme Manfredo Araújo de Oliveira (1993, p. 134): “Kant retoma aqui a problemática fundamental da cultura ocidental: a elevação do indivíduo empírico ao nível da experiência universal, e o faz agora porque vai contrapor radicalmente natureza e liberdade. As ações do homem, enquanto liberdade, que é condição universal de possibilidade de ações dotadas de sentido. Para Kant, natureza e liberdade indicam duas esferas radicalmente diversas e, por decorrência, duas dimensões fundamentalmente distintas de racionalidade. A natureza nada mais é que a ordenação dos dados da sensibilidade através da atividade do entendimento humano.”

¹¹ Já que o homem é um ser finito, podemos notar que a perfeição em Kant não se trata de algo já alcançado, mas sim, de um progresso contínuo de aproximação desta ideia regulativa.

¹² De acordo com Kant (2015, p. 93), “[...] [o] bom tem que ser, no juízo de todo homem racional, um objeto da faculdade de apetição, e o mau tem que ser aos olhos de qualquer um objeto de aversão; por conseguinte, para esse ajuizamento requer-se, além do sentido, ainda a razão. O mesmo se passa com a veracidade em oposição à mentira, com a justiça em oposição à violência, etc.”

uma separação, isto é, uma nova dispersão dos homens a fim de iniciarem uma nova comunidade. Primeiramente, surgiram as aldeias que consistiam na primeira forma de sociabilidade. Nesse sentido, o filósofo de Königsberg evidencia que:

Desse primevo e rude núcleo pôde desenvolver-se pouco a pouco toda arte própria ao humano, em particular a *sociabilidade* e a *segurança civil*, que é muito benéfica; o gênero humano pôde multiplicar-se, a partir de um ponto determinado, distribuiu-se por todas as partes, como em colmeias, enviando colonos já cultivados. Com essa época começa, também, a *desigualdade* entre os homens – essa fonte abundante de tantos males, mas, de igual modo, de tantos bens –, característica que foi crescendo. (KANT, 2010, p. 33, grifos do autor).

Quando inserido em uma civilização¹³, um dos piores males causados pelos homens são as constantes ameaças de guerra. Nas guerras, “dirigem-se todas as forças do Estado, todos os frutos da cultura, que bem poderiam empregar-se para procurar aumentar ainda mais a própria cultura.” (KANT, 2010, p. 36). Isto significa que o homem possui uma tendência para resistir aos ditames da razão, colocando em prejuízo as suas capacidades de desenvolvimento da liberdade, isto é, da necessidade de ser autolegislator, bem como, de ter respeito para com os demais.

Kant analisa que a forma como o homem age não significa a expressão de um pecado original, ou algo hereditário, mas antes o resultado de sua inteira responsabilidade. Em outras palavras, o mal consiste no uso incorreto da razão e o homem pode desenvolver-se somente aos poucos, visando o progresso da espécie.

Assim, somente aquela interpretação da história do homem que logra vê-lo atribuir-se, e não à providência, os males que o afligem, será proveitosa e útil

¹³ Na perspectiva de Sofia Vanni Rovighi (2006, pp. 429-430): “Civilização (*Bildung*), cultura e esclarecimento são modos da vida em sociedade; efeitos do empenho e do esforço que os homens empreendem para melhorar o estado da sociedade; quanto mais o estado social de um povo é levado, com capacidade e empenho, a harmonizar-se com o destino (*Bestimmung*) do homem, tanto mais aquele povo é civilizado. Na civilização, distinguem-se cultura e esclarecimento. Aquela parece referir-se principalmente ao aspecto prático [...] [A cultura] “corresponde ao destino do homem [...] Já o esclarecimento parece referir-se principalmente ao aspecto teórico.”

para sua instrução e aperfeiçoamento; ele não tem tampouco o direito de remeter-se a um pecado original de seus primeiros pais, por meio do qual a posteridade herdou uma inclinação a transgressões parecidas (posto que as ações do arbitrio nada de hereditário trazem consigo), mas, de modo contrário, tem de reconhecer como seu, agora com pleno direito, o que eles fizeram e imputar a si mesmo toda a culpa de todos os males originados do abuso de sua razão [...]. (KANT, 2010, pp. 38-39).

Nesse sentido, observamos que a humanidade necessita de um processo de orientação¹⁴, isto é, da superação das inclinações que são nocivas ao desenvolvimento da espécie. E isso se dá pela capacidade de agir em busca da liberdade, ou seja, de ir além das determinações da natureza, distinguindo-se de outros seres¹⁵.

2. As disposições originárias no escrito *Ideia de uma história universal*.

No escrito *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784)¹⁶ (composto por 9 proposições, sendo que utilizaremos para esse estudo as proposições 1, 2, 4 e 8), Kant inicia demonstrando que a história humana¹⁷, por possuir disposições originárias que se direcionem a um agir livre, isto é, de acordo com as leis da razão, segue um plano

¹⁴ Nas palavras de Thouard (2004, p. 34), o sentimento de necessidade do uso da razão consiste em que “a razão está ligada a um sentimento, a um sujeito corporal, situado no espaço, ocupando-se consigo mesmo. É isso que permite compreender a dimensão pragmática da empresa kantiana: o pensamento opera em situação, é ordenado à produção de efeitos no horizonte de uma liberdade *prática*, (prática, em Kant, significa não o que diz respeito exclusivamente à ação por oposição à contemplação teórica, mas o que é possível por meio da liberdade).”

¹⁵ Segundo Oliveira (1993, p. 138): “O homem só é livre quando permanece ele mesmo em tudo o que faz e vive incondicionadamente na base da espontaneidade pura. Quando está em questão a humanidade do homem, entra em cena a liberdade.”

¹⁶ É relevante ressaltar que de acordo com Vaysse (2012, p. 42, grifos da autora), “Kant distingue três concepções da história: 1) a *concepção terrorista*, segundo a qual o gênero humano regride para o pior (Rousseau); 2) a *concepção eudemonista*, que afirma uma quantidade de bem e uma quantidade de mal constantes (Leibniz); 3) a *concepção abderitista*, na qual a história é tão somente o espetáculo aflitivo da miséria e da loucura dos homens. A isso Kant opõe a ideia de que a história é um plano oculto da natureza, que realiza uma constituição política que possibilite à natureza desenvolver todas as disposições da humanidade.”

¹⁷ Nas palavras de Wood (2008, p. 143): “A ideia kantiana de uma história universal é uma ideia regulativa para a investigação da história, orientada pela assunção heurística de que a história humana é guiada pela teleologia natural. Tendo em vista que a humanidade é uma espécie constituída de organismos vivos, Kant procura por uma teleologia natural que descobrimos em seres humanos como organismos vivos.”

rumo a um desenvolvimento progressivo da espécie. Isto significa que, embora de forma lenta e com obstáculos a serem superados, os indivíduos trabalham em direção a um progresso. É evidente que:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (KANT, 2016, p. 4).

Segundo Kant, diferentemente dos animais que agem apenas de forma instintiva, os homens não procedem nem de forma inteiramente ordenada e nem seguindo inteiramente seus instintos. O filósofo alemão demonstra que a história humana é marcada por diversas contrariedades no que toca às ações dos homens. Sendo assim, conforme colocamos no primeiro tópico desta pesquisa, não podemos partir do início da história como oriunda de ações racionais, uma vez que será necessário encontrar na natureza um propósito para que os homens procedam conforme um plano regular, ou seja, um plano próprio, um fio condutor.

Na primeira proposição, o filósofo alemão enfatiza que “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim.*” Então, se todas as nossas disposições são voltadas para um fim, qualquer “ordenação que não atinja o seu fim são contradições à doutrina teleológica da natureza [...]”. (KANT, 2016, p. 5, grifos do autor).

Na segunda proposição, convém destacar que as disposições naturais do homem devem ser conduzidas para o desenvolvimento da espécie e não de forma individual. O homem deve expandir a sua capacidade racional para além das determinações sensíveis, considerando que o uso da razão não é meramente instintivo, pois necessita de aperfeiçoamento mediante ensinamentos que são alcançados de forma contínua pela educação. Para que o homem pratique de forma sucessiva o seu fim proposto com o objetivo de aperfeiçoar suas disposições naturais, faz-se

necessário repassar os conhecimentos adquiridos de uma geração para outra. Há, então, uma finalidade a ser alcançada pelo homem em vista do uso de suas disposições naturais. Caso contrário, a privação destas disposições tornaria o homem um ser sem formação.

Na quarta proposição, Kant revela que a natureza realiza o desenvolvimento das disposições naturais no homem através do *antagonismo*, ou seja, da “*insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.” (KANT, 2016, p. 8, grifos do autor). Em outras palavras, o antagonismo ou a insociável sociabilidade consiste no fato de que, a partir do momento em que o indivíduo tende a entrar em conflito com os demais, surge nele a necessidade de superação da preguiça e de todos os males que o retém na menoridade, para posteriormente, viver em concórdia com a sociedade. Assim sendo, o homem parte da rudeza para a cultura, com o propósito de desenvolver, gradualmente, as suas disposições.

No entanto, mesmo sendo de certa forma prejudicial ao homem, as características da insociabilidade que se resumem no egoísmo e na discórdia, etc., despertam mais tarde no homem a necessidade da concórdia. Kant reconhece que, graças à natureza, podemos desenvolver as disposições naturais para o bem¹⁸. Entendemos que tais impulsos naturais conduzem-nos a insociabilidade, ou seja, à oposição e ao conflito. Por outro lado, a razão nos direciona a um desenvolvimento dessas disposições.

Porém, é preciso a saída do estado miserável em que os homens se encontram com o intuito de renunciar à liberdade brutal e ir em busca de uma decisão que os obriguem a instituírem leis. De acordo com o nosso autor:

Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo os da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição ou ao menos pelo desmembramento dos

¹⁸ Nas palavras de Wood (2008, p. 144), “as predisposições dos seres racionais, portanto, não são formadas por instinto, como o são para outros animais, mas delineados pelos próprios seres humanos.”

velhos, formar novos corpos que porém, novamente, ou em si mesmo ou na relação com os outros, não podem manter-se, e por isso precisam enfrentar novas revoluções semelhantes; até que finalmente, em parte por meio da melhor ordenação possível da constituição civil, inteiramente, em parte por meio de um acordo e de uma legislação comuns, exteriormente, seja alcançado um Estado que, semelhante uma República (*gemeines Wesen*) civil, possa manter-se a si mesmo como um autômato. (KANT, 2016, p. 14, grifo do autor).

Com a finalidade de estabelecer relações entre os povos, a natureza utilizou-se das guerras para, sucessivamente, estabelecer novos vínculos entre os indivíduos e sempre em busca da ordenação da humanidade em uma constituição civil. É preciso haver o distanciamento de uma liberdade sem lei para que a espécie humana busque um fio condutor rumo ao desenvolvimento progressivo das disposições naturais.

Na oitava proposição, conforme Kant, a história da espécie humana possui um plano oculto da natureza, cujo fim consiste em formar uma constituição política baseada na ideia de perfeição. Como já vimos anteriormente, este percurso a ser alcançado se dá através do desenvolvimento das disposições humanas, isto é, a partir do uso de nossa faculdade racional. Este longo processo a ser percorrido pela humanidade é marcado por vários conflitos entre os Estados que mantêm relações artificiais entre si, baseadas em interesses puramente egoístas.

Kant analisa que, nas guerras, os homens utilizam-se de artifícios cada vez mais sofisticados, trazendo inseguranças e consequências prejudiciais a ambas as partes. Por isso, Kant destacou “[...] a importância da manutenção do todo; e isso traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia aquilo que a natureza tem como propósito supremo [...]”, ou seja, o desenvolvimento das disposições originárias da humanidade, com a fundação de um Estado cosmopolita, um estado no qual os indivíduos sejam autônomos e responsáveis por suas ações. (KANT, 2016, p. 19).

3. Considerações finais

Conclui-se que, Kant destacou que a história das ações do homem é marcada por um processo de desenvolvimento das disposições naturais, ou seja, da saída de uma condição de rudeza à cultura. Kant não buscou uma história inventada, mas sim, uma história extraída da experiência que nos serve como um fio condutor para entendermos a passagem da natureza à liberdade como o desenvolvimento das disposições naturais. A relação entre o *Começo Conjectural* e a *História Universal* consiste em que os indivíduos têm a capacidade de desenvolver estas disposições naturais para o bem e só podem desenvolvê-las adequadamente em sociedade. Nesse sentido, o *Começo conjectural* estabelece a necessidade de distanciamento das inclinações a fim de buscar o desenvolvimento da cultura, isto é, da passagem da animalidade para a humanidade. Longe de atribuir um pecado originário dado por uma Providência como castigo aos homens, Kant atribuiu que o homem deve ser responsável pelas suas ações e que a malignidade do coração humano é caracterizada pela escolha de motivos contrários à lei moral.

Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, o nosso autor afirmou que a história das ações humanas, mesmo sendo marcada por ações contingentes, seguem em direção a um fio condutor rumo ao desenvolvimento progressivo da espécie. O problema antagônico da insociabilidade sociável nos mostra que a natureza prepara o homem para buscarmos uma sociedade que vise à ideia de liberdade dos cidadãos de maneira cosmopolita. Para que o homem não aja sempre conforme os desejos particulares, surge a necessidade de estabelecer leis externas, bem como, de um legislador que administre as ações de acordo com a vontade universal. Desse modo, a humanidade deve realizar tentativas de aproximar-se da ideia de perfeição e de progredir para um estado melhor.

Referências bibliográficas

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 4ª ed. Trad. Rodrigo Novaes e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____, I. *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna*. Trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

THOUARD, Denis. *Kant*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

VAYSSE, J-M. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

WOOD, A. W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Artmed, 2008.

Os fundamentos da dialética de Schleiermacher

*Francisco José da Sila*¹

1. Introdução

O presente artigo pretende apresentar em linhas gerais os fundamentos da Dialética de F. D. Schleiermacher², partindo de seus escritos iniciais, tais como os *Discursos sobre Religião* (1799), bem como de seus primeiros projetos de uma Dialética (sob a influência do pensamento platônico) no período de 1811-1831, destacando que sua proposta dialética se distingue das abordagens do Idealismo Alemão (em especial de Hegel). Podemos destacar, como fio condutor desse projeto de uma Dialética, a ênfase na abordagem linguística e dialógica (que se desdobrará na abordagem Hermenêutica), além de seu caráter ontológico (no escrito sobre Religião) e, por fim, seu teor epistemológico, na medida em que coloca em discussão a questão do conhecimento humano, sua relação com a linguagem e sua fundamentação e articulação com as diversas formas do saber.

A filosofia de Schleiermacher como pensamento dialético busca a síntese de oposições, tais como Ideal e Real, Universal e Singular, Infinito e

¹ (UFCA). Franz.silva@ufca.edu.br

² Friedrich Daniel Schleiermacher foi um dos espíritos mais brilhantes do Romantismo alemão e um dos maiores teólogos de sua época, sendo considerado fundador da teologia protestante moderna, além de ter desenvolvido as bases de uma hermenêutica filosófica (sua concepção é hoje clássica), porém devido sua formação pietista sua grande preocupação inicialmente foi a Religião, tendo publicado sob pseudônimo *Discursos sobre Religião* (1799), na qual advoga a ideia de Sentimento (Gefühl) como fundamento da Religião, escreveu várias versões de sua *Dialética* (1811-1839), bem como esboços e preleções sobre Hermenêutica, dentre as quais destacamos *Hermenêutica e Crítica* (1839) e a tradução dos *Diálogos* de Platão de quem foi um dos grandes estudiosos e intérpretes, no sentido de expor sua doutrina e o encadeamento de suas ideias.

Finito. A Dialética, que para os gregos (especialmente Platão), se relacionava ao processo dialógico de contraposição de argumentos em vista da verdade (*dialogesthai*), assume em Schleiermacher uma função de teoria do conhecimento ou fundamento do saber, uma teoria que permite pensar a conexão profunda entre a Física e a Ética, além disso, a Dialética pensada por ele tem uma relação intrínseca com outra disciplina a qual ainda estava em vias de sistematização, a Hermenêutica (a qual até então servia apenas de técnica de interpretação aplicada de textos filológicos, sagrados ou jurídicos), que a partir dele torna-se uma forma de saber que trata das condições universais da própria compreensão e interpretação.

Neste sentido, se faz necessário entender os pressupostos e as influências que fundamentam a Dialética de Schleiermacher, suas características e sua formação, permitindo uma melhor compreensão do lugar desta em sua filosofia e para melhor situá-la diante das outras formas de pensamento dialético da modernidade.

2. Princípios dialéticos do real nas *Reden über Religion* (1799)

Em sua estrutura, a obra '*Discursos sobre a Religião aos eruditos que a desprezam*' (*Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799*) é dividida em cinco 'Discursos' (sendo o primeiro uma 'Apologia'), onde o autor esclarece a razão que o levou a escrever sobre Religião (desacreditada em sua época pelo pensamento iluminista), partindo de uma crítica ao pensamento empirista inglês e ao iluminismo francês (SCHLEIERMACHER, 2000, p.16). A Religião é entendida aqui em sua autonomia face às demais produções humanas, não sendo reduzida a mera cosmovisão amparada no sagrado, nem a simples executora das prescrições da moralidade.

Podemos encontrar, já nesta obra inicial de Schleiermacher, a compreensão do movimento dialético e a identificação de seus princípios através de duas pulsões (Triebe), tal explicitação da dialética do real se apresenta logo no primeiro discurso (a Apologia), quando revela uma

compreensão das oposições como parte da estrutura da realidade (Ontologia), bem como do próprio espírito humano (Psicologia).

Vós sabeis que a divindade tem imposto a si mesma, mediante uma lei imutável, separar até o infinito sua grande obra, conjugar cada existência determinada tão só a partir de forças opostas, realizar cada um de seus pensamentos eternos através de configurações gêmeas, inimigas entre si e, todavia, inseparáveis e consistentes entre si. Todo este mundo material, respectivamente ao que a suprema meta de vossa investigação consiste penetrar, em seu interior, se lhes apresenta, aos mais instruídos e reflexivos de vós, só como um jogo de forças opostas que prossegue eternamente. (...) Toda a alma humana – tanto suas ações passageiras como as peculiaridades internas de sua existência nos conduzem a esta constatação – não é mais que o produto de impulsos opostos (SCHLEIERMACHER, 2000, p.9-10).

Os impulsos opostos que subjazem ao real, são forças (Kräfte) antagônicas de atração e repulsão, que de forma dinâmica regem as transformações do Uno e do Todo. A realidade é assim vista como um todo único e dinâmico que se manifesta de forma variada através da relação entre forças opostas. O autor ainda aponta nesse primeiro discurso o que seria o germe da concepção de Sentimento (Gefühl) na forma que ele chama de um “*vínculo geral da consciência*” (allgemeine Band des Bewusstseins) que abarca a relação entre as duas forças antagônicas imanentes ao real.

(...) assim também cada alma participa nas duas funções originárias da natureza espiritual, e a perfeição do mundo intelectual consiste em que todas as possíveis conexões destas duas forças entre os dois extremos opostos, dado que aqui uma delas, além da outra, são quase exclusivamente tudo e à antagonista só lhe deixa uma parte infinitamente pequena, não só estão realmente presentes na humanidade, mas que também um vínculo geral da consciência abarque a todas, de forma que cada indivíduo, até quando não possa ser outra coisa que o que ele deve ser, conheça, todavia, a cada um dos outros tão claramente como a si mesmo, e compreenda perfeitamente todas as manifestações particulares da humanidade (SCHLEIERMACHER, 2000, p.10).

O segundo Discurso trata propriamente da “*Essência da Religião*”, onde nosso autor enfatiza que a Religião não é nem Metafísica, nem Moral, nem alguma atividade e muito menos um composto das anteriores, é, ao contrário, Intuição e Sentimento do Universo, do Infinito e do Eterno no tempo. Os discursos seguintes da obra *Sobre a Religião* (Discursos 3, 4 e 5) não nos dizem respeito, pois tratam de temas que não se relacionam diretamente com nossa perspectiva, seu conteúdo trata sobre a Igreja e o sacerdócio e sobre as religiões positivas.

Após sua obra sobre Religião, Schleiermacher se ocupará da tradução dos *Diálogos* de Platão (1804) com F. Schlegel. Tal projeto será decisivo no desenvolvimento de sua Dialética, pois será influenciado por Platão e sua filosofia fundada no diálogo e na dialética, o que podemos perceber na medida em que não apenas a forma viva da conversação ocupa um lugar essencial na concepção dialética de nosso autor, mas também nas primeiras ideias hermenêuticas deste, presentes em sua interpretação do filósofo ateniense, uma vez que articula tal compreensão a partir da ideia de Platão como autor-artista, em cuja obra forma e conteúdo estão intimamente interligados (SCHLEIERMACHER, 2002, p.41). Para Schleiermacher, Platão deverá ser compreendido em sua época e contexto, sempre se recorrendo a seus Diálogos, os quais em sua forma dialógica apresentam a natureza dialética dos mesmos, destacando sua imitação da oralidade e da dinâmica do pensar. Concluído este projeto de tradução de Platão, Schleiermacher elaborará seus primeiros escritos sobre Dialética.

3. Os primeiros escritos da Dialética (1811-1831)

As primeiras preleções sobre Dialética surgiram quando Schleiermacher iniciava seu trabalho na Universidade de Berlim (1810), tendo sido nesse período em que desenvolveu os fundamentos de sua Filosofia (apesar de teólogo de profissão, seu pensamento se consolidou no período em que estudou em Halle, 1787-1789). Desde 1803, com sua obra “*Linhas fundamentais de uma crítica da Doutrina dos Costumes*” (Grundlinien einer

Kritik der bisherigen Sittenlehre) e sua tradução de Platão (1804), Schleiermacher será conduzido ao campo da Filosofia. (SCHLEIERMACHER, 1986, p. IX-X).

Os escritos sobre Dialética se constituem de seis lições ou esboços sobre Dialética, apresentados na faculdade de Filosofia em Berlim, sendo o primeiro em 1811- “*A Dialética ou a extensão dos princípios da arte de filosofar*” (Die Dialektik dass heist dem Umfang der Prinzipien der Kunst zu philosophieren), o segundo de 1814-1815 sob o título “*Dialética*” (Dialektik) do Prof. Schleiermacher, o terceiro de 1818-1819, sob o mesmo título “*Dialética*”, o quarto em 1822, “*Linhas gerais da Dialética*” (Grundzüge der Dialektik), o quinto “*As proposições fundamentais da Dialética*” (Grundsätze der Dialektik) e a sexta sob o mesmo título em 1831. Os textos iniciais (1811) visam elaborar um esboço e uma apresentação da Dialética em suas linhas gerais, resgatando o conceito de uma disciplina que se relaciona com a linguagem, como arte de conduzir uma conversação, bem como propedêutica que apresenta os princípios do saber.

Os textos que compõem a chamada *Dialética* de Schleiermacher não são um texto acabado, mas um conjunto de proposições e esboços, nos quais o autor desenvolve o que seriam os pressupostos de seu sistema, os quais teriam como fundamento uma crítica da metafísica racionalista (nos moldes daquela feita por Hegel), a qual pretendia levar ao conhecimento definitivo do Absoluto, bem como a um começo sem pressupostos (AMARAL, 1994, p.72). A Dialética teria como tarefa apresentar de forma arquitetônica os fundamentos do real e das ciências particulares, as quais buscam compreender as dimensões que constituem a realidade, ou seja, Natureza e Espírito, entendida a primeira como âmbito do necessário e a segunda o âmbito da liberdade.

4. A Dialética no sistema de Schleiermacher

O princípio que fundamenta a obra *Dialética* é, como vimos no escrito *Sobre a Religião*, a ideia de vinculação entre a Intuição (Anschauung) e o

Sentimento (Gefühl), no interior da subjetividade, assim como a subsunção das oposições numa visão da totalidade, partindo deste fundamento passamos à compreensão dos textos seguintes da *Dialética* (1811-1822), os quais a referem à maneira pela qual o mundo afeta o indivíduo e, como consequência, a maneira pela qual o indivíduo produz o conhecimento como forma de compreensão do mundo. A Dialética se apresenta como uma forma de epistemologia, sem esquecer a necessária compreensão dialógica que busca a verdade por meio da linguagem.

Schleiermacher parte da ideia de uma arquitetônica (SCHLEIERMACHER, 1986, p.03) que articula princípios gerais sobre um sistema de ciências coordenadas, onde acima de tudo se dá a unidade do saber e suas diferenciações, influenciando as demais ciências. A Dialética é definida como aquela disciplina ou procedimento que se baseia nos “princípios da arte de filosofar”, pensada esta ainda como princípio do saber (Wissen), uma vez que todo filosofar é uma construção legítima de um conhecimento (Erkenntnis). O filosofar é um dar condição a um conhecimento, ligado a consciência clara de seu condicionamento, caindo assim na categoria de arte (Kunst). Seus produtos são uma obra (Kunstwerk), um singular, no qual o universal se apresenta imediatamente e onde um Infinito está contido. Cada singular que surge no caminho do filosofar liga-se ao Universal mais elevado, mas o que surge por outros caminhos é sempre um elemento subjetivo (SCHLEIERMACHER, 1986, p.04).

Nas preleções sobre Dialética de 1822 (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86), Schleiermacher retoma essa abordagem da Dialética apontando como em seu sentido inicial, desde Zenão de Eléia e Platão (no diálogo *Sofista*, parágrafos 261e a 264b), ela tem o sentido de uma “arte de conduzir uma conversação” (*dialegesthai*), tal entendimento pode ser compreendido tanto como uma “conversa interior”, ou seja, “pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento” (PLATÃO, 1983, p.195-198), ou ainda, como uma conversa exterior, e neste último sentido, seu fim é mover alguém às representações por causa de um êxito particular

(SCHLEIERMACHER, 2016, p.86), adquirindo uma característica semelhante a Retórica. A Dialética seria, portanto, a arte da aparentar comunicar ao outro, sob a figura da verdade, o que nele jamais responderá por verdade.

No que diz respeito ao segundo propósito da Dialética (interior), Segundo Schleiermacher,

Por outro lado, resta-nos somente o propósito interior da dialética, enquanto arte de levar a conversa a despertar representações que estão fundadas na verdade e, por meio dela, ter também seu êxito apropriado. Mas, ao levar uma conversa assim, sempre se mostram dois pontos extremos: ou ambos interlocutores convêm sobre o ponto conflitante numa única opinião, ou se convencem de que jamais podem receber as mesmas representações a tal respeito (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86).

Neste sentido, a Dialética é a “arte de alcançar, da maneira mais rápida e segura, um daqueles dois pontos extremos em cada representação” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86-87). Não podemos ser indiferentes a essa situação, não está na natureza humana tal isolamento de todos os pensamentos e representações em dois extremos. Tal isolamento, segundo Schleiermacher, é relativo e essa indiferença seria limitada, sendo obrigação de outros entenderem-se sobre suas representações. Uma segunda forma de indiferença de levar uma conversação seria denominada técnica, uma vez que não sejam dados os meios de despertar as representações e os outros. “Os meios não são universais, logo a arte será bastante limitada por eles, ao mesmo tempo, porém, o conhecimento dos meios e sua aplicação estão exatamente entrelaçados” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.86). Dessa forma, a Dialética seria condicionada pela identidade da língua, mesmo tal não se dá necessariamente e ainda podemos afirmar que nenhum homem entende totalmente a mesma língua, ou seja, na mesma língua podem faltar os meios para a conversa entre eles. Com todas essas dificuldade se faz necessário ao homem se elevar acima dessa confusão e obscuridade à pureza e claridade e nada é mais adequado para isso que a conversa (SCHLEIERMACHER, 2016, p.88).

Já em sua *Dialética* de 1811, Schleiermacher distinguia cada pensamento segundo dois elementos, um formal e outro material em duas funções, são elas: a função orgânica e a função intelectual (SCHLEIERMACHER, 1986, p.14). A função orgânica diz respeito à maneira como o mundo afeta cada organismo, ela denomina-se *receptividade* (Rezeptivität), essa recepção por parte de cada indivíduo é distinta ou múltipla, esse efeito é denominado princípio da multiplicidade. A partir destes elementos primeiros, percebemos o aspecto realista da *Dialética* de Schleiermacher, pois pressupõe um ser fora da consciência de onde os dados orgânicos originam-se. A segunda função *Dialética* é denominada intelectual (intellektuales), ou ainda *espontaneidade* (Spontaneität) e diz respeito à atividade da mente que torna inteligível o mundo ao conectar vários fenômenos, ela é uma função interpretativa e sistematizadora das experiências, função essa que cria conceitos e colabora na criação de esquemas. “Na medida em que ambas são o mesmo ato, temos de lhe atribuir verdade e excluir o erro” (SCHLEIERMACHER, 2016, p.90). O erro na apreensão da realidade surge no juízo, através da precipitação deste pelo entendimento.

Segundo Schleiermacher,

O falso surge sempre do próprio querer saber e, portanto, junto à verdade; ele consiste em que o sentimento de convicção ocorre cedo demais. O erro é igualmente possível tanto no domínio do pensamento condicionado, como no do pensamento puro (SCHLEIERMACHER, 2016, p.90).

Desta maneira, o saber, para o autor da *Dialética*, repousa sobre duas características: sobre a identidade geral da construção mental e sobre a concordância com o Ser ao qual o pensamento se refere, de tal forma que não se admite uma independência do processo esquemático interno com o ser, na medida em que este atua sobre a função orgânica, não há verdade em relação ao ser afetado de fora, e teríamos apenas sensação. Toda a verdade repousa na admissão das imagens gerais em nós como idênticas ao sistema dos conceitos inatos, a referência das impressões orgânicas a essas

imagens exprime o que são as diferenças estabelecidas no próprio Ser. Esse processo é condicionado pela organização ligada à pessoa singular e a igualdade repousa sobre a pressuposição de que tal organização segue as mesmas leis em todos os homens. Surge a questão da identificação pela permutação da consciência, que pressupõe um termo intermediário, um sistema geral de designação. Essa permutação da consciência deve ser entendida aqui como relação intersubjetiva através da linguagem. Neste sentido, Schleiermacher é um dos primeiros filósofos da tradição alemã (na esteira de Hamann e Humboldt) que apontam para a linguagem como mediação para a nossa relação com o mundo, como um “universal individual” (*Individuelles Allgemeine*)³. Essas considerações levarão Schleiermacher à necessidade de desenvolver um procedimento cuja universalidade fosse capaz de articular a compreensão entre os indivíduos que se entendem sobre o real, este procedimento interpretativo será a Hermenêutica.

5. Considerações finais

Schleiermacher foi capaz de elaborar sua proposta de Dialética, que em seus princípios estava fundada em sua concepção filosófica da Religião, enquanto Intuição e Sentimento da unidade e totalidade do real. Esta concepção de Dialética, como oposição entre forças opostas, será posteriormente articulada à concepção platônica de diálogo e da Dialética. A partir de sua tradução de Platão (1804), percebe-se que a linguagem torna-se o elemento fundamental para a compreensão de como entendemos e expressamos o real, mudança essencial no desenvolvimento de sua Dialética.

A Dialética esclarece não apenas as estruturas que subjazem às formas pelas quais apreendemos a realidade (Natureza e Espírito), mas nos

³ Sobre o conceito de “Individual universal” conferir a obra de FRANK, M. *Das Individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

explícita o modo como apreendemos o real, através das faculdades da sensibilidade e do entendimento. O conhecimento, para Schleiermacher, ocorre como um eterno movimento dialético através da razão formal, como capacidade sintetizadora da mente e da função orgânica (receptora da experiência), e da linguagem, fazendo com que uma explicação última seja impossível, daí seu caráter de inacabamento.

Em consequência dessa articulação com a linguagem, a abordagem dialética schleiermacheriana, por sua vez, exigirá em um segundo momento, a atividade complementar de compreender/interpretar possibilitado pela Hermenêutica, disciplina sistematizada e repensada por Schleiermacher em sua aplicabilidade universal, que supera a perspectiva anterior de uma Hermenêutica aplicada a casos específicos (filológica, jurídica e sagrada). Desta forma, sua Hermenêutica não se reduz apenas a uma interpretação literal (hermenêutica gramatical) do texto, mas busca captar a alteridade daquele que se desvela no discurso (hermenêutica psicológica), completando assim o trabalho da Dialética.

Referências

AMARAL, M. N. de C. P. **Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha**. São Paulo, EdUSP, 1994.

FRANK, M. **Das Individuelle Allgemeine**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução Jorge Paleikat e João Cruz Costa, in: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHLEIERMACHER, F.D. **Sobre a Religião**. Tradução Daniel Costa, São Paulo, Novo Século, 2000.

_____. **Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern**, Göttingen, UTB Vandenhoeck, 1991.

_____. **Dialektik (1811)**. Herausgegeben Von Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

- _____. **Hermenêutica e Linguagem (Preleções sobre Dialética 1822)**. Org. Luís Fernandes dos Santos e Marcio Suzuki, São Paulo, editora Clandestina, 2016.
- _____. **Hermenêutica e Crítica (2 vols)**. Tradução Aloísio Ruedell, Ijuí (RS), EdUnijuí, 2005.
- _____. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Tradução Georg Otte, Belo Horizonte, EdUFMG, 2002.

A relação entre mente e matéria na filosofia de Schopenhauer

André Henrique M. V. de Oliveira ¹

A crítica de Schopenhauer ao dualismo cartesiano

Na crítica que Schopenhauer dirige a Descartes a respeito do conceito de alma imaterial lemos uma contestação da suposta diferença entre substância pensante (*res cogitans*) e substância corpórea (*res extensa*). O pensador alemão destaca no primeiro volume dos *Parerga e Paralipomena*, especificamente no § 12 dos *Fragmentos para a história da filosofia*, que os sistemas filosóficos da filosofia moderna “são cálculos que não funcionam (*aufgehen*): deixam um resto, ou se se prefere um exemplo da química, um sedimento insolúvel”(SCHOPENHAUER, 2009, p. 101); e o sedimento insolúvel do sistema cartesiano teria surgido justamente da hipóstase de um dualismo substancial:

Ele [Descartes], contudo, admitiu dois tipos de substância: a pensante e a extensa. Estas deveriam ser mutuamente afetadas por *influxus physicus*, o que logo se revelou como seu resto. Tal influxo, de fato, se produzida não só de fora para dentro, na representação do mundo corpóreo, mas também de dentro para fora, entre a vontade (que sem nenhum cuidado foi adicionada ao pensamento) e as ações corporais. A relação íntima entre esses dois tipos de substância tornou-se o principal problema. (SCHOPENHAUER, 2009, p. 102)

Para Schopenhauer, aquele eu, sujeito cognoscente, é um subproduto de uma Vontade metafísica que se objetiva no organismo fazendo brotar o

¹ Doutorando em Filosofia pela UFC. Professor de Filosofia do IFPI. E-mail: andylantista@gmail.com

cérebro com todas as funções e disposições cognitivas, o que revelaria a total dependência do sujeito do conhecimento em relação à constituição física do organismo.

É possível entender a crítica de Schopenhauer neste ponto como uma identificação do que Gilbert Ryle chamou de erro categorial. Para o filósofo britânico, o problema mente-cérebro é no fundo um pseudoproblema resultante de um uso equivocado da linguagem; uma passagem inadvertida do vocabulário físico para o mental. Esse equívoco seria legado de uma “doutrina oficial” a respeito da relação mente-corpo, doutrina que tem em Descartes sua maior referência. O erro de categoria, diz Ryle, “representa os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógica (ou variedades de tipos ou categorias) quando de fato pertencem a outra,” (RYLE, 2009, p. 5)² levando assim ao dogma do “fantasma na máquina.” De modo semelhante, o pensador alemão concluirá nos *Parerga* que “a anfibologia consiste em que se fala de uma substância imaterial e logo se introduzem (*unterschiebt*) as leis da material para se aplicarem àquela.” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 132)

Embora se possa afirmar que tanto Descartes quanto Schopenhauer tenham partido da subjetividade, devemos ler o último como herdeiro de todo o aprofundamento legado pela filosofia transcendental, que a partir da crítica kantiana modificou radicalmente a compreensão sobre a subjetividade. Todavia, não menos importante é considerarmos o acabamento (naturalista) final do sistema schopenhaueriano, que mostrará a subjetividade como efeito de um aparato físico, resultante da “evolução”, ou do desenvolvimento da matéria.

O que notamos é que a materialização da subjetividade transcendental que Schopenhauer empreende ao identificar mente e cérebro (a partir do orgânico) tende a aproximar as duas dimensões separadas pela tese dualista. Neste sentido, podemos ler no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*:

² A tradução do texto de Ryle é de nossa responsabilidade.

O fato de estarmos tão profundamente *imersos* (*eingesenkt*) no tempo, no espaço, na causalidade e em todo o processo legal da experiência que neles se baseia, e ainda que estejamos aqui (e até mesmo os animais) tão naturalmente em casa e saibamos desde o início aí nos orientarmos – *não seria possível se o nosso intelecto e as coisas fossem completamente diferentes* (*anderes*); antes, a única explicação de tudo isso é que *ambos constituem um todo* (*ein Ganzes ausmachen*), o intelecto mesmo cria aquela ordem e existe somente para as coisas, e estas, por sua vez, existem apenas para ele. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 11) (grifo nosso).

Ora, a condição da intuição é o corpo, e a condição deste é a matéria. A matéria, portanto, que já existe em determinado sentido (antes da intuição, como substância incriada e imperecível), aparece³ como matéria *representada* via intuição empírica e como abstração via conceito da razão.

Schopenhauer caracteriza a matéria, agora, como “o *liame* (*Band*) do mundo como vontade com o mundo como representação.” Ela “Pertence a *este* enquanto é o produto das funções do intelecto, e *àquele*, na medida em que aquilo que se manifesta em todos os seres materiais, isto é, aparências, é Vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 370). Não há mais abismo entre o mundo como vontade e o mundo como representação: essa diáde consiste apenas na exposição teórica do fato de que a Vontade se apresenta (necessariamente) como matéria à intuição por conta da configuração espaço-temporalmente determinada do intelecto, que é já algo material (o cérebro).

No fundo, o problema parece estar na interpretação de que o intelecto é essencialmente, isto é, qualitativamente, diferente da matéria. A linha de interpretação que aqui propomos é outra, já que considera o seguinte: 1) causalidade é junção de tempo e espaço; 2) matéria é fazer-efeito; 3) matéria pressupõe tempo e espaço. Ora, em Schopenhauer o intelecto é

³ De acordo com Jair Barboza, Schopenhauer usa o termo *Erscheinung* para indicar uma aparência, “uma visão pelo véu de Maya do meu aparelho cognitivo.” Não é à toa, portanto, que o mundo é *Vorstellung* (representação); ou seja, trata-se de algo que existe, e não pode ser intuído, mas que passa a aparecer como algo que pode ser intuído, representado. Cf. BARBOZA, J. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen. *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 5, N° 1 – 1º semestre de 2014 – pp. 03-08.

estado e efeito da matéria.⁴ Tempo, espaço e causalidade, portanto, só aparecem no intelecto porque são desde sempre inerentes à matéria, de onde provém o aparato cerebral. Isso nos leva, portanto, à concepção de que “A mente não é uma entidade separada, não material, mas apenas matéria, organizada da forma conveniente” (HEIL, 1988, p. 73).

Destarte, uma vez que a investigação sobre a matéria requer agora como aporte necessário o sujeito, que constitui o ponto de cruzamento entre as dimensões física e metafísica do real, talvez devêssemos considerar o problema buscando reconhecer o que pode haver de comum entre essas dimensões diferentes da realidade, sem desconsiderar suas propriedades específicas. Em outros termos, já que pontos de vista opostos (idealismo e materialismo) apontam para uma fronteira em comum, é possível que haja um modo conceitualmente consistente de compatibilizar os dois planos de explicação, sem prejuízo para ambos. Encontramos uma proposta com esse direcionamento teórico na obra de Michael Lockwood *Mind Brain and the Quantum: the compound 'T'*.

Schopenhauer e uma Teoria da identidade

A ideia que Lockwood defende é a de que o fisicalismo implica em materialismo, mas este não implica no primeiro. Haveria, portanto, uma espécie de materialismo não-reducionista (ou um reducionismo fraco), que admitiria que “pode haver mais para a matéria do que pode ser capturado na linguagem da física.”(LOCKWOOD, 1989, p. 20)⁵ O problema que serve como pano de fundo para o desenvolvimento de tal concepção é o da dificuldade de explicar a relação entre eventos mentais e eventos físicos, e a teoria de Schopenhauer reaparece no debate justamente porque o filósofo considerava o intelecto um efeito físico do cérebro.

⁴ Lembremos da passagem do § 74 dos *Parerga*: “Se vossa *matéria* morta e puramente passiva pode, na forma da gravidade, sentir-se atraída como eletricidade, atrair, repelir e soltar fagulhas, também pode, enquanto *substância cerebral*, pensar.”

⁵ As traduções do texto de Lockwood são de nossa responsabilidade.

No capítulo “Berkeley, Russell and the Inscrutability of matter”, Lockwood propõe que as qualidades do que nós estamos imediatamente cientes, na consciência, “precisamente são ao menos algumas das qualidades intrínsecas dos estados e processos que compõem o mundo material – mais especificamente, estados e processos no interior de nossos próprios cérebros.” (LOCKWOOD, 1989, p. 159). A despeito de elaborar essa concepção a partir das formulações de Russell, Lockwood reconhece que este não foi o primeiro filósofo a formulá-la, chegando a afirmar que sobre este ponto “Schopenhauer é talvez o primeiro escritor.” E mais adiante comenta que:

Schopenhauer, com efeito – surpreendentemente antecipando a moderna física – concebe o mundo físico, em seu aspecto fenomênico, como consistindo, em sua totalidade, em um fluxo de energia. E o que nós conhecemos através da introspecção como vontade, pensa ele, é uma manifestação parcial da realidade noumênica que subjaz a esse fluxo fenomênico. (LOCKWOOD, 1989, p. 169).

É certo que, devido a dupla perspectiva que a filosofia de Schopenhauer tenta defender, uma interpretação materialista da mesma enfrenta determinadas dificuldades, pois o filósofo insiste em não abrir mão do transcendentalismo kantiano, e a síntese dessa insistência reside em separar terminantemente os predicados atribuídos à representação daqueles atribuídos à vontade (coisa em si). Contudo, não partilhamos da ideia de que o naturalismo de Schopenhauer, “só pode ser legitimado no horizonte do transcendentalismo se o quadro do idealismo subjetivo kantiano for abandonado” (MATTIOLI, 2013, p. 95). A nosso ver não se trata de “abandonar” o idealismo kantiano, mas de complementá-lo situando-o em um materialismo não reducionista que inclua o sujeito transcendental como parte da realidade da própria matéria, tornando assim possível buscar uma aproximação entre vontade e intelecto por via da materialidade, a partir de uma leitura realista. Retomemos, nesse sentido, um dos questionamentos lançados no capítulo 22 do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*:

Que é a matéria, que pode ser refinada e potenciada numa tal massa cerebral, cuja estimulação de algumas de suas partículas torna-se o sustentáculo condicionante da existência de um mundo objetivo? A vergonha perante tais questões impulsionou a hipóstase da substância simples de uma alma imaterial, que simplesmente moraria no cérebro. Nós dizemos sem medo: também essa massa pastosa como qualquer parte vegetal ou animal, é uma formação orgânica semelhante a todas as outras massas pastosas que lhe são apresentadas e de natureza mais baixa que habitam na mais modesta morada das cabeças dos nossos irmãos irracionais (...); todavia, aquela orgânica massa pastosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os demais. Porém, em si mesmo e exteriormente à representação, o cérebro também é, como tudo o mais, vontade. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 330)

Esta, entre outras passagens do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação* nos dá subsídios para uma interpretação realista que aproxime as noções de intelecto e vontade (em seu sentido psicológico) sob o prisma de um materialismo não-reducionista, ou não-fisicalista, se assim se preferir. Há muitas razões para se afirmar, como fez Alfred Schmidt, que Schopenhauer não conseguiu conciliar satisfatoriamente os dois modos de consideração do intelecto; e mesmo que chegou a se enredar repetidamente em imprecisões conceituais. Contudo, e insistimos nesse ponto, o importante para além dessas imprecisões é o fato de ele haver apontado para uma possível complementaridade entre dois níveis diferentes de compreensão (de um único mundo), e haver acenado para a hipótese de que a assimetria que emerge da interação entre aqueles dois níveis é algo intrínseco à faculdade de conhecimento.

Nesse sentido, ao invés de tomarmos a antinomia da faculdade de conhecimento⁶ como uma insuperável falha epistemológica, preferimos reconhecer nela uma *contradição consistente*,⁷ isto é, uma contradição que

⁶ Schopenhauer chama de “antinomia da faculdade de conhecimento” o fato de que reconhecemos a existência de um mundo anterior ao primeiro sujeito cognoscente, mas é impossível pensar a existência de tal mundo sem pressupor um sujeito cognoscente. Assim, a antinomia é a expressão da assimetria epistemológica que há entre a transcendentalidade do sujeito e a matéria considerada em si mesma.

⁷ Este tema decerto merece um estudo mais aprofundado, já que entraríamos de modo mais efetivo no plano de uma lógica estrita. Contudo, para um breve esclarecimento, devemos indicar o capítulo “A tese de Hegel”, do livro *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, de Newton da Costa. Em tal capítulo da Costa discute a tese de Hegel de que haveria

concerne não só à nossa faculdade de conhecimento, mas ao mundo mesmo, o que por certo terminará por nos levar a uma consideração ontológica.

A nosso ver, Schopenhauer acerta na proposição de uma espécie de complementaridade entre matéria e intelecto, mas erra tanto na explicação de como se dá essa complementaridade, quanto na consequência de tal explicação, que tende a cindir novamente o mundo em duas partes inconciliáveis. Ele acerta quando afirma que “o intelecto e a matéria são correlatos, isto é, um existe apenas para o outro, posicionam-se e caem com o outro, um é apenas o reflexo do outro, sim, ambos são propriamente dizendo uma única e mesma coisa, considerada de dois lados opostos” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 19) Mas, ao insistir em manter a Vontade apartada do espaço-tempo (e da causalidade), se contradiz em reconhecer nela um princípio capaz de engendrar toda a natureza, sob pena de não poder recorrer a qualquer tese científica para “confirmar” sua metafísica.

Ora, “a pedra angular” de sua metafísica é a junção entre a causalidade vista de dentro, ou seja, a vontade dada na autoconsciência (sob a forma do tempo), e a causalidade do mundo físico. Como, então, querer estabelecer uma separação radical entre intelecto e vontade? Como, então, querer atribuir determinações espaço-temporais somente a um dos polos e não reconhecer tempo e espaço como entidades reais, independentes do sujeito? Consequência disso será sua tese de que:

O que é subjetivo e o que é objetivo não formam contínuo algum: aquilo que é imediatamente consciente está limitado pela pele ou antes pelas terminações nervosas mais exteriores que saem do sistema cerebral. Mais além encontra-

contradições verdadeiras. Segundo esta tese, diferentemente do plano abstrato-formal, onde a consistência é condição para a existência das propriedades de um objeto, no plano concreto a consistência não seria condição (nem necessária nem suficiente) para a existência de objetos. A lógica paraconsistente admite a existência de objetos com propriedades contraditórias, pois na sua sistematização a quebra do princípio de não-contradição ($A \wedge \sim A$) não implica em trivialidade, isto é, não leva à consequência de se poder inferir qualquer coisa. A possibilidade de que a contradição no plano lógico reflita contradições reais é uma questão em aberto. Todavia, a tentativa de eliminar contradições e aporias a qualquer custo, muitas vezes através da inclusão de artifícios teóricos afastados da nossa experiência mais direta torna legítima a seguinte questão: “Não seria, então, sensato aventar-se a hipótese de que as dificuldades de interpretação surgem pelo fato de se procurar descrições consistentes de uma realidade inconsistente?” (Cf. COSTA, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* p. 236).

se um mundo do qual não temos notícia alguma senão por meio de imagens em nossa cabeça. Se, e em que medida a estas corresponde um mundo existente e independente de nós, eis a questão. *A relação entre ambos só poderia ser intermediada pela lei de causalidade*, pois apenas esta leva de uma coisa dada a outra completamente distinta. (...) Sua origem tem de ser objetiva ou subjetiva: em ambos os casos situa-se em uma ou outra margem, portanto não pode proporcionar a ponte. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 13) (grifo nosso)

Acreditamos, portanto, que é em tal interpretação da lei de causalidade, e na relação essencial que ela guarda com a noção de espaço-tempo, onde reside o problema que impede Schopenhauer de construir aquela “ponte” almejada. Acreditamos ser necessário considerar tais noções a partir de outro horizonte teórico. Por isso, compartilhamos aqui da afirmação de Shahen Hacyan, ao se referir à *tabua dos praedicabilia*⁸ presente no capítulo 4 do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*: “Obviamente, algumas das verdades *a priori* em sua tábua podem ser questionadas pela moderna ciência, mas na maioria dos casos sua natureza *a priori* é digna de um exame... mesmo com o risco de se cair em anacronismos!” (HACYAN, 2019, p. 157).⁹

O que temos aqui, portanto, é um tipo de teoria da identidade fundada num materialismo, mas num materialismo não-reducionista que, nas palavras de Lockwood: “representa o mundo físico como infundido de qualidades intrínsecas que, em conjunção com as leis naturais, constituem a base de seu poder causal, e incluem em seu devido domínio as qualidades imediatamente introspectivas”. (LOCKWOOD, 1989, p. 169). De acordo com essa concepção, a experiência consciente nos fornece um conhecimento da realidade material que constitui o mundo, só que numa perspectiva que representa um outro lado daquilo que comumente chamamos de objetos ou eventos “externos”.

⁸ Trata-se de uma tabela dos princípios *a priori* que Schopenhauer considera como o quadro definitivo das leis do pensamento, no que concerne ao tempo, ao espaço e à matéria.

⁹ Tradução nossa.

Referências:

- BARBOZA, J. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 5, Nº 1 – 1º semestre de 2014 – pp. 03-08.
- COSTA, N. C. A. da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; As paixões da alma*; introdução de Gilles Gaston-Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. - 4 ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)
- _____. *Meditações metafísicas*. Introdução e notas Homero Santiago; tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. - 2 ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HACYAN, S. Schopenhauer on space, time, causality and matter: a physical reexamination. IN: - *Voluntas: revista internacional de filosofia* vol.10 – Nº1 – pp.154-164.
- HEIL, J. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução: Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- LOCKWOOD, M. *Mind, Brain and the quantum*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- MATTIOLI, W. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morgânica entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 4, nº 1 – 1º semestre de 2013, pp. 66-97.
- RYLE, G. *The concept of mind*. New York: Routledge, 2009.
- SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus. IN: - *Schopenhauer-Jahrbuch* 58. Frankfurt am Main, 1977.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Parerga y Paralipómena II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.

O quê, o porquê e o como da informação mental

*Henrique Alves Costa*¹

Introdução

Neste texto, partimos da visão de que a mente é um computador. Sem entrar inicialmente nos meandros da teoria computacional da mente que defenderemos aqui, é ponto pacífico que, para que tal visão da mente seja correta, é necessário que processos mentais sejam computações. É comum definir computação como processamento de informação; entretanto, esta definição é, ao menos a princípio, inapropriada, pois seus termos carecem igualmente de definição, em especial o termo ‘informação’. Porém, pode se tornar apropriada caso estes termos sejam esclarecidos. Por isso, voltamos nosso enfoque à informação, a partir da qual pretendemos esclarecer a definição de computação apresentada.

A princípio, buscamos tornar esta definição de informação apropriada a uma aplicação em específico, a saber, ao contexto dos estudos da mente humana que a consideram um computador, ou seja, à ciência cognitiva. Por isso, falaremos, ao longo de nosso texto, em informação mental: trata-se do conceito de informação aplicado à mente humana. Também defenderemos que a informação mental tem um caráter distinto por ser semântica. Em poucas palavras, justificamos isso ao dizer que ela envolve representações, entendidas aqui como estados mentais intencionais (isto é, com capacidade

¹ Universidade Federal do Ceará. henriquealvescosta@alu.ufc.br

de se referir a estados de coisas). Por fim, também mostraremos, ao chegar a um conceito de informação, como ocorre seu processamento.

Em suma, os três objetivos apresentados se referem aos termos interrogativos do título deste texto. O “quê” da informação mental é seu conceito ou sua definição; seu “porquê” se refere à nossa defesa de seu caráter semântico; por fim, seu “como” é a explicação de seu processamento, ou seja, de como a mente computa.

A teoria da qual partimos nestas investigações é a Teoria Representacional da Mente (FODOR, 1975), que pode ser sucintamente apresentada nos seguintes termos: a cada atitude proposicional com conteúdo entretida por um sujeito (por exemplo, a crença de Sofia expressa pela sentença “Sofia crê que Fortaleza é a capital do Ceará”), há, em sua cabeça, um conjunto de símbolos que se organizam de forma a representar esta sentença. Estes símbolos são palavras e se organizam em sentenças em uma linguagem do pensamento, que correspondem à sentença em linguagem natural (FODOR, 1981). Este conjunto de símbolos e suas combinações é o que forma a Linguagem do Pensamento, ou “mentals” (CRANE, 2003, p. 135). Usando das distinções entre tipo e exemplar e entre meio e veículo², podemos expressar mais precisamente esta definição e tornar mais claros aparentes disparates, como a ideia de “símbolos na cabeça”. Isto pode ser feito da seguinte maneira:

...quando um pensador tem uma crença ou desejo [ou um pensamento, podemos acrescentar]³ com o conteúdo P, há escrita em sua cabeça uma sentença (isto é, uma representação com estrutura sintática e semântica) que significa

²Acreditamos que a melhor maneira de apresentar estas distinções é através de exemplos. A respeito da distinção entre tipo e exemplar, por exemplo, a versão do meu texto que você lê agora é um exemplar da versão que redigi, mas ambas pertencem ao mesmo tipo. Por outro lado, a respeito da distinção entre meio e veículo, a exortação ‘Não fume’ pode aparecer escrita no verso de uma carteira de cigarro, ou falada por alguém em uma propaganda contra o cigarro; neste caso, ela é transmitida por meios diferentes. Mas, em hospitais, é seu veículo de transmissão que muda: em vez de um veículo linguístico, comumente é usado um veículo pictórico para expressar esta sentença (um cigarro inscrito em um círculo vermelho dividido diagonalmente em dois).

³‘Pensamento’, aqui, é uma categoria ampla, que engloba toda e qualquer atitude proposicional: crenças, desejos, esperanças, medos etc. Isso porque todos esses estados são representacionais: “... toda esperança, crença ou desejo é dirigida a algo. Se você espera, você deve esperar por algo; se acredita, deve acreditar em algo; se deseja, deve desejar algo.” (CRANE, 2003, p. 23). Uma questão relacionada à ideia anterior, cujo escopo de tratamento foge ao do presente texto, é a adoção ou rejeição do representacionalismo, isto é, da tese de que todos os estados mentais são representacionais.

P. Os veículos de representação são linguísticos [sentenças da LoT], enquanto o meio de representação é a estrutura neural do cérebro. (CRANE, 2003, p. 140).

Como, porém, chegar a um conceito de informação a partir desta teoria? Acreditamos que, para tanto, o conceito de representação desempenha papel central, uma vez que representações são estruturas que carregam informação sobre o mundo (PITT, 2018). Mas não podemos, ao fazê-lo, esquecer da definição de computação na qual nossa definição se insere nem do nosso objetivo de elaborar uma teoria do processamento mental de informação. Neste sentido, duas teorias vêm a nosso socorro: a teoria matemática da comunicação de Shannon e a teoria causal da representação.

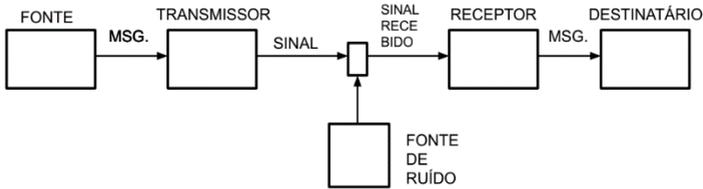
Informação de Shannon

A teoria matemática da comunicação, o tratamento matemático mais difundido da informação, foi desenvolvida por Claude Shannon (SHANNON, 1948; SHANNON; WEAVER, 1972). Para Shannon, informação é algo que ocorre em um sistema de comunicação. Tal sistema é composto de uma fonte de informação - “a pessoa ou a máquina geradora da mensagem” (GLEICK, 2013, p. 231) -, de um transmissor - responsável por codificar a mensagem para produzir o sinal -, um canal - “o meio utilizado para transmitir o sinal” (idem) -, um receptor - responsável por decodificar a mensagem do transmissor - e um destinatário.

Neste sistema, o processamento de informação pode ser basicamente descrito nos seguintes termos: a fonte de informação seleciona uma mensagem a partir de um conjunto de mensagens possíveis (SHANNON; WEAVER, 1972, p. 7). Esta mensagem é enviada ao transmissor e é codificada em um sinal enviado através de um canal de comunicação ao receptor, que a decodifica em uma mensagem e a envia ao destinatário. Em uma transmissão ideal, a mensagem emitida seria idêntica à mensagem recebida, mas, empiricamente, constata-se que elementos

indesejados à fonte de informação sempre se inserem no sinal. Em conjunto, estes elementos são denominados ruído (idem, p. 7-8).

Figura 1: O sistema de comunicação de Shannon. As setas indicam o caminho da informação ao longo do sistema.



Fonte: SHANNON; WEAVER (1972) (adaptado)

Em sua teoria, a informação é entendida como a liberdade de escolha de uma fonte de informação em selecionar uma mensagem (idem, p. 9). Ou, em outras palavras, informação é redução de possibilidades. A situação mínima que atende a estes requisitos é aquela em que uma fonte de informação tem de escolher entre duas mensagens; neste caso, ela gera uma unidade de informação, denominada bit (abreviação de *binary digit*).

Como a teoria de Shannon foi aplicada ao estudo da mente? Isso parece, a princípio, contraintuitivo, na medida em que informação, na teoria matemática da comunicação, é um termo não intencional, isto é, não orientado a sentido (BODEN, 2008, p. 743-4). Mas, efetivamente, a aplicação foi realizada desde os primórdios da ciência cognitiva. O principal atrativo da aplicação da teoria da informação de Shannon à mente era tanto comparar quanto medir as capacidades e limitações do processamento de informação da mente/cérebro, assim como se utilizar da noção de redução de diferenças para iluminar aspectos do comportamento com propósito e para entender como ocorre a codificação e transmissão de informação em agentes cognitivos (idem, p. 743). Apesar destes méritos, era difícil ver como se poderia realizar a transição entre o contexto não intencional da informação na teoria de Shannon e o contexto intencional da informação em agentes cognitivos humanos.

Informação representacional

O próximo passo em nossa investigação é mostrar de onde a informação mental retira seu caráter semântico e, assim, preservar os méritos da aplicação da noção de informação de Shannon à mente humana, superando, porém, suas dificuldades. Intuitivamente, a resposta inicial a esta questão parece estar na consideração de que a mente é um mecanismo que opera sobre representações, uma vez que estas entidades são as responsáveis por nos informar sobre o mundo. Passemos, portanto, a uma compreensão mais detida sobre como representações carregam informação sobre o mundo e, por isso, são as portadoras da informação mental.

Não é nosso objetivo entrar no amplo debate sobre como representações adquirem seu caráter representacional, mas uma das candidatas parece nos mostrar um caminho a partir do qual elas podem ser consideradas informativas. Trata-se da teoria causal da representação. Para apresentá-la apropriadamente, é necessária uma breve digressão para introduzir alguns conceitos necessários à sua compreensão, como o de indicação. Este conceito tem origem na teoria do signo de Charles Sanders Peirce, a qual abordaremos brevemente.

Para Peirce, significar é algo que fazemos conforme nosso interesse em coisas; é um interesse mediado em algo com o objetivo de trazer uma ideia à mente. O que traz a ideia à mente nesta mediação é o signo (também chamado de representação) (PEIRCE, *apud* MARCONDES, 2010, p.73). Entre os tipos de significação descritos por Peirce, o que nos interessa mais de perto é a significação por indicação, em que a ideia é trazida à mente através da existência de uma relação física entre o signo e a coisa representada; neste caso, o signo é um índice. Sintomas de doença são bons exemplos de índices, pois há uma relação causal entre seu aparecimento e a presença de doença em um organismo. Por exemplo: pontos vermelhos na pele são sintomas de sarampo (indicam que alguém está com esta doença) porque há uma relação causal entre elas e a doença: é o sarampo que causa os pontos vermelhos na pele.

A teoria peirceana do signo foi posteriormente desenvolvida por Grice (1991) em uma teoria do sentido (ou seja, aplicada a sentenças). Grice distingue entre dois tipos de sentido, o natural e o não-natural. Destes, o que nos interessa mais de perto é o natural. Podemos retomar o exemplo mencionado acima como exemplo de sentença com sentido natural, com uma leve alteração. Consideremos a sentença “Pontos vermelhos na pele significam sarampo”. Em sentenças deste tipo, em que a locução ‘são sintomas de’ pode ser substituída por ‘significam’ sem prejuízo ao significado da sentença, temos um exemplo de sentença com sentido natural. Para Grice, a significação de tais sentenças se baseia na relação causal entre significante e significado, o que se expressa na seguinte propriedade de sentenças com sentido natural: em uma sentença *p* com sentido natural, a expressão “S quer dizer que *p*” implica que *p* é o caso (GRICE, 1991, p. 213-4).

Em que sentido as noções de indicação e de sentido natural são necessárias à compreensão da teoria causal da representação? Se fornecer uma teoria da representação é o mesmo que fornecer condições necessárias e suficientes para representações representarem (para que *x* represente *y*), então, na teoria causal da representação, estas condições estão na noção de indicação ou sentido natural. Em outras palavras, a teoria causal da representação diz que *x* representa *y* se, e somente se, *x* indica (significa naturalmente) *y* (CRANE, 2003, p. 177)⁴.

Vemos esta teoria como uma forte candidata a mostrar como representações mentais podem ser informativas porque as relações de indicação que a sustentam também são informativas. Intuitivamente, por exemplo, pode-se dizer que sou informado de que alguém está com sarampo ao ver que está com pontos vermelhos na pele, que, por sua vez, são sintomas de (indicam) sarampo. Este tipo de informação deve ser semântico, pois possui sentido, isto é, se refere a estados de coisas no mundo: minha

⁴Nos debates a respeito de como representações adquirem seu caráter representacional, coloca-se dois problemas a esta teoria da representação, a saber, o problema do erro (*misrepresentation problem*) e o problema da disjunção. Para escapar a eles, assumimos outra concepção de representação que a apresentada aqui (mas intimamente relacionada com ela), a saber, a definição de representação a partir de sua função teleológica (DRETSKE, 1985). Ainda que pertinente à nossa discussão, os limites desta publicação impedem um tratamento adequado desta questão. Ainda assim, as ideias apresentadas aqui não necessitam desta revisão da teoria representacional da mente para sua fundamentação ou compreensão.

informação de que alguém possui sarampo (a partir dos pontos vermelhos em sua pele) se refere à doença que esta pessoa efetivamente possui, sarampo. Transfere-se também a ela o carácter factivo presente na significação natural e na representação: se, segundo estes critérios, tenho informação sobre um estado-de-coisas descrito por uma proposição p , então p é o caso (PICCININI; SCARANTINO, 2010, p. 241-2).

Entretanto, apesar de parecer intuitivo que relações de significação natural sejam informativas, para estabelecermos isto devemos apontar como e por que representações possuem informatividade. É o que faremos na seção seguinte.

Informação mental

A aplicação do sistema comunicacional de Shannon à mente nos parece possível, mas peca como explicação na medida em que deixa de lado elementos semânticos. Isso, porém, não é obstáculo a uma incrementação ao sistema que as inclua. Aqui, mostraremos ser possível integrar uma compreensão semântica da informação mental à aplicação do sistema comunicacional de Shannon à Teoria Representacional da Mente (entendendo, por sua vez, o conceito de representação a partir da Teoria Causal da Representação), que mostra, por sua vez, que a informação mental tem carácter semântico.

Isto pode ser feito nos seguintes termos: um estado-de-coisas S^5 , cuja fonte pode ser considerada o mundo, é uma mensagem codificada, por sua vez, em uma sentença em mentalês, Ψp , em que p é a proposição que descreve o estado-de-coisas e Ψ é uma atitude proposicional. P é o conteúdo da sentença, em mentalês, correspondente ao estado de coisas representado pela mente; é também o sinal transmitido pelo canal comunicacional. Ψp pode ser decodificada para cumprir diversos propósitos, definidos pelo sistema receptor. Por exemplo, a decodificação pode ocorrer para uma

⁵Entendido em um sentido ontologicamente amplo em que a relação entre representação e estado-de-coisas se dá entre “coisas do tipo que possuem valores de verdade e coisas do tipo pelo qual valores de verdade são determinados” (FODOR, 1990, p. 32), respectivamente.

sentença da linguagem natural que descreve um estado mental e, a partir disso, ele pode ser tornado consciente para fins de inspeção; ou pode sequer passar pela consciência e ser expressa linguisticamente. Mas, rotineiramente, Ψp é decodificada em uma instrução para um organismo comportar-se de certa maneira e, por sua vez, destinada a (um ou mais) sistemas efetores, isto é, sistemas responsáveis por executar o comportamento. O canal comunicacional aqui é, naturalmente, a estrutura neuronal e as degradações na transmissão dos sinais transmitidos por ele corresponderiam ao ruído.

Como isto pode ser entendido como processamento de informação? P é composta de representações, com as quais a mente opera. Em tal operação de representação, as representações contidas na mente são compostas para formar Ψp , em que p é uma representação do estado-de-coisas tomado em conjunto. A mente processa informação nestas operações de composição. Assim como em nossas linguagens naturais existem probabilidades envolvidas nas composições de sentenças (a maioria das sentenças em linguagens naturais possuem a forma sujeito-verbo-objeto e apenas certas categorias de palavras podem ocupar estas funções – portanto, um número bem definido delas –, de tal forma que realizamos seleções ao formar sentenças), o mesmo ocorre na composição das sentenças Ψp . Naturalmente, tais sentenças são compostas a partir dos conceitos que um sujeito possui que se aplicam à situação a ser representada, cujo número é finito. Além disso, nestas seleções a informação gerada por uma seleção posterior depende da probabilidade envolvida na seleção anterior (isto ocorre parcialmente em linguagens naturais: por exemplo, ainda no paradigma da sentença sujeito-verbo-objeto, se o verbo da sentença é um verbo de ligação, o objeto necessariamente será um predicativo do sujeito – categoria na qual apenas certas classes gramaticais se enquadram). Nestas seleções, as que ocorrem primeiro são aquelas envolvidas na formação da proposição p e, em seguida, a aposição da atitude proposicional Ψ . É com base nisso que se sustenta a premissa 2 do argumento a favor da informação representacional apresentado anteriormente por nós.

A escolha envolvida na seleção do conteúdo de uma sentença na LoT certamente envolve informação semântica, ao menos no sentido de que nem os elementos componentes nem o resultado do processo são meros símbolos ou conjuntos de símbolos não-interpretados, mas sim representações, elementos que se referem a objetos e estados-de-coisas no mundo. Neste sentido, podemos dizer que a informação gerada por este processo é semântica, pois é sobre estados-de-coisas.

Conclusão

À guisa de conclusão, gostaríamos de fazer uma síntese das ideias desenvolvidas até aqui a partir das respostas, depreendidas delas, às perguntas que nos propomos inicialmente. O quê da informação mental, isto é, seu conceito, é para nós, assim como para Shannon, redução de possibilidades. O porquê de a informação mental ser mental, isto é, ter um caráter distinto, é seu caráter semântico, que se origina no fato de ser transportada através de representações mentais, que, por sua vez, são estruturas com significado. Por fim, o como da informação mental, isto é, o modo como ela é processada, se dá através da codificação de estados-de-coisas em sentenças Ψp do mentalês, na sua transmissão através de canais comunicacionais (estrutura neuronal) e na sua decodificação por parte de sistemas receptores. A redução de possibilidades se dá na composição da sentença Ψp , na medida em que tanto a escolha de seus elementos como sua organização envolvem probabilidades.

Referências

- BODEN, Margaret A. Information, Computation, and Cognitive Science, *In*: ADRIAANS, Pieter *et al.* (eds.). **Handbook of the philosophy of science: philosophy of information**. Amsterdam: Elsevier, 2008, p.741-761.
- CRANE, Tim. *The mechanical mind: a philosophical introduction to minds, machines and mental representation*. 2. ed. London: Routledge, 2003.

DRETSKE, Fred. Misrepresentation, *In*: BOGDAN, Radu (ed.). **Belief**: form, content and function. Oxford: Oxford University Press, 1985.

FODOR, Jerry A. *The language of thought*. 1. ed. Nova Iorque, NY: Thomas Y. Crowell, 1975.

_____. *Representations*: philosophical essays on the foundations of cognitive science. 1. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.

_____. *A theory of content and other essays*. 1. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

GLEICK, James. *A informação: uma história, uma teoria, uma enxurrada*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GRICE, Herbert P. Meaning, *In*: **Studies in the way of words**. 1. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia da linguagem*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PICCININI, Gualtiero; SCARANTINO, Andrea. Computation vs. information processing: why their difference matters to cognitive science. **Studies in history and philosophy of science**, v. 41, n. 3, p.237-246, set. 2010.

PITT, David. Mental representation, *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). **The stanford encyclopedia of philosophy**. Winter, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/mental-representation/>

SHANNON, C. E. A Mathematical Theory of Communication. **Bell system technical journal**, 27, 379-423, 623-656, 1948.

WEAVER, Warren. Recent contributions to the mathematical theory of communication, *In*: SHANNON, Claude E.; WEAVER, Warren. **The mathematical theory of communication**. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1972.

O inconsciente em Henri Bergson: uma abordagem através dos estados alterados da consciência

*Ronney César Ferreira Praciano*¹

Introdução

Pretende-se aqui investigar o significado dos “estados alterados da consciência”, tais como sonhos, alucinações e hipnotismo na filosofia de Henri Bergson (1859-1941), concebendo-os como fatos psíquicos inconscientes que nos possibilitam sondar, para além da consciência normal, as dimensões profundas da vida mental. Veremos assim em que consiste o estado “normal” da consciência, de modo a entendermos como o comprometimento do seu mecanismo implicaria em experiências alternativas. Assim, ao invés da extinção de toda e qualquer forma de consciência, veríamos surgir do eventual relaxamento da tensão que assegura a “normalidade” psíquica, os estados mentais alternativos. Por meio dessas experiências não ordinárias temos em vista elucidar algumas das ideias centrais de Bergson sobre o psiquismo humano, como por exemplo, as concepções de vida psicológica profunda e superficial, e igualmente os conceitos de memória e duração, tendo em vista mostrar como tais eventos podem contribuir para a experiência de planos mais dilatados da vida mental, deixando aparecer momentaneamente à consciência aquilo que subjaz em dimensões inconscientes.

¹ Instituição: Universidade Federal do Ceará – doutorado em filosofia. E-mail: ronneypraciano@gmail.com

1. Estados mentais alternativos e o mecanismo redutor do psiquismo

No ensaio *A Alma e o Corpo* Bergson nos diz que: “À filosofia cabe a tarefa de estudar a vida da alma em todas as suas manifestações”². Esta concepção orienta a atenção do filósofo para os estados psíquicos. Assim, ao lidar com o problema da vida mental, não podemos prescindir da observação dos *estados alternativos do pensamento*, ou seja, os *estados alterados da consciência* (EACs),³ tomando-os como fenômenos psíquicos que irrompem de dimensões inconscientes.

Segundo Bergson, há uma importante distinção nos chamados “fatos psicológicos alternativos”. Conforme nosso autor, os estados “alterados” do pensamento distinguem-se em dois grupos. Há alguns que implicam num flagrante comprometimento da vida psíquica. São os casos de anestésias, amnésias, afasias, paralisias, entorpecimentos etc. Geralmente vemos que nesses estados há um verdadeiro déficit da vida psicológica. O indivíduo perdeu algo, ou, pelo menos, apresenta uma grande dificuldade em exercer funções mentais comuns. Parece haver, sobretudo, uma diminuição ou abolição da consciência, seja uma sensação, um sentimento ou pensamento. Por isso eles se caracterizam como estados mórbidos⁴.

Em contraste com estes casos, há os estados “anormais” que parecem indicar um *acréscimo* à vida mental. Ao invés de comprometer a consciência, eles trazem a ela algo de “positivo”. Esses estados caracterizam-se pelas mudanças através das quais parecem ampliar o nível psíquico ordinário. Sonhos, alucinações, devaneios, visões, parecem transfigurar nossa mente e “introduzir novas maneiras de sentir e pensar”⁵. Segundo Bergson eles devem ser explicados pelo que acrescentam à consciência normal. É

² Bergson, 2009a, p.37.

³ Embora não seja um termo utilizado por Bergson, tal nomenclatura tornou-se canônica na pesquisa sobre o assunto, podendo significar os fatos psíquicos aqui elencados. Assim, os EACs são definidos por Charles Tart como “uma alteração qualitativa no padrão global de funcionamento mental que o indivíduo sente ser radicalmente diferente do seu modo usual de funcionamento”, Ver: (TART, 1975, p.7).

⁴ Bergson, 2009a, p. 124.

⁵ Ibid.

sobre estes estados ampliados da consciência que nosso interesse estará voltado.

Para Bergson, tais estados psíquicos não parecem ser produzidos por um fator ou agente causal num dado momento. Em outras palavras, não se tratam de uma criação, mas sim da *irrupção* à consciência daquilo que, subconscientemente, já se desenvolvia junto ao estado normal⁶, embora fosse abafado pelo mecanismo cerebral que assegura a vida mental em seu nível ordinário. Falando sobre o comprometimento deste mecanismo em casos de loucura, mas que também está presente nos sonhos⁷, diz Bergson: “Quando ele enfraquece, surgem sintomas que julgamos criados nessas circunstâncias, mas que na realidade sempre estiveram ali, ou pelo menos teriam estado se permitíssemos”.⁸

Nosso estado mental normal é, portanto, mantido pela operação regular de um mecanismo responsável por inserir nossa consciência na “realidade”, tensionando assim nossa atenção para a vida. Desse modo, constitui-se “nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente”⁹. Quando há, portanto, um arrefecimento desse mecanismo, emerge à consciência o fenômeno psíquico “anormal”, sem que haja “uma causa ativa que o produza, pois esse fenômeno, apesar das aparências, nada tem de positivo, nada tem de novo. Ele já se elaborava em tempo normal [...]”¹⁰. Em outras palavras, os conteúdos dos sonhos ou das alucinações não passam de irrupções à consciência das imagens subconscientes ordinariamente reprimidas (*refoulée*)¹¹ pelo trabalho seletivo e redutor do sistema nervoso, cujo mecanismo é garantidor da consciência normal, enquanto a previne

⁶ O estado normal, que opomos ao estado alterado da consciência, consiste na disposição funcional usual da consciência. Trata-se do estado de vigília no qual a atenção está voltada sobretudo para a ação, condicionando assim o pensamento ao interesse prático e à preocupação com o mundo exterior.

⁷ Ver Bergson, 2011, p. 204.

⁸ Ibid. p. 126.

⁹ Ibid. p. 92.

¹⁰ Ibid. p.125.

¹¹ Bergson, 2009b, p. 19

do contato com experiências psíquicas inúteis à vida prática, e, portanto, mantidas no inconsciente.

Se a consciência normal *atenta à vida* demanda concentração do espírito em torno da atividade, podemos dizer que, *de direito*, haveria um conteúdo psíquico muito mais vasto do que aquele que é percebido *de fato*. Pois “um trabalho de eliminação, de correção, de ajuste prossegue sem cessar e resulta precisamente na saúde moral”¹². A consciência normal só é possível através desta tensão, sendo assegurada por um tipo de esforço. Por conseguinte, somos levados a crer que o afrouxamento da tensão mantida pelo sistema nervoso poderia nos possibilitar acessos aos conteúdos ordinariamente ocultos do inconsciente¹³.

É importante salientar que, mesmo no comprometimento da consciência normal, nem toda a consciência estaria comprometida, mas apenas o seu condicionamento prático e tensionado para a vida. Afinal, não há presença de consciência em um estado normal e ausência de consciência em um estado “alterado” ou “alternativo”, como fica claro nessa passagem de Bergson:

No preciso instante em que minha consciência se extingue, acende-se uma outra consciência – ou melhor, ela já tinha acendido, tinha surgido no instante imediatamente anterior para assistir à desapareição da primeira. Porque a primeira só poderia desaparecer em favor de uma outra, e em relação a uma outra¹⁴.

Destarte, nem toda consciência seria necessariamente consciência normal, de sorte que os estados “alterados” da vida psíquica, por sua vez, não deixariam de estar envolvidos com alguma forma de consciência, ou seja, com modos alternativos de sentir e pensar. Por esta via podemos conjecturar que, para Bergson, o inconsciente é apenas o que ainda não foi conscientemente percebido, mas, a todo momento é passível de sê-lo.

¹² Bergson, 2009a, p. 126.

¹³ Bergson, 2011, p. 204.

¹⁴ Bergson, 2009b, p. 304.

2. Inconsciente, memória e duração: o psíquico entre o eu profundo e o eu superficial

Acerca dos conteúdos dos sonhos, visões ou alucinações, Bergson nos diz que “em todos os estados psicológicos desse gênero, a memória desempenha o papel principal”.¹⁵ Mas a percepção normal de vigília também é constituída pela memória, embora esta se encontre fortemente limitada pelas necessidades da ação. Portanto, desvencilhar-se destas necessidades seria justamente o meio para distender a memória e fazer fluir à consciência uma mais vasta camada da vida psíquica. Em outras palavras, as experiências “alternativas” do pensamento parecem consistir na liberação de uma maior extensão de memórias que, ordinariamente, mantém-se severamente constrangida, sendo, de sua totalidade, selecionadas apenas as lembranças úteis. Afrouxando a tensão que contrai a memória na ação, teríamos uma experiência do passado mais pura e menos condicionada pela necessidade da ação presente¹⁶.

Observemos que o passado, em forma de lembrança, ainda que reprimido pelas exigências da ação presente,¹⁷ não deixa de forçar sua aparição à consciência. Para isso, ele espera apenas uma mínima fenda no mecanismo redutor através da qual fará sua aparição e conduzirá à singular experiência do que praticamente não mais importa, embora pessoalmente, e talvez especulativamente, seja de rica significação. “As imagens passadas, reproduzidas tais e quais com todos os seus detalhes, e inclusive com sua coloração afetiva, são as imagens do devaneio ou do sonho [...]”¹⁸. Vemos aqui a ligação entre estados “alterados” da vida mental

¹⁵ Bergson, 2011, p.42.

¹⁶ Ibid. p. 107: “[...] nossa vida psicológica anterior continua existindo: ela sobrevive com toda a particularidade de seus acontecimentos localizados no tempo. Constantemente inibida pela consciência prática e útil do momento presente, isto é, pelo equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar aí suas imagens. Em geral, para remontar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, localizada, pessoal, que se relacionaria ao presente, um esforço é necessário, pelo qual nos liberamos da ação a que nossa percepção nos inclina: esta nos lançaria para o futuro; é preciso que retrocedamos no passado”.

¹⁷ Ibid. p. 203.

¹⁸ Ibid. p. 121.

e a experiência mais dilatada da memória, da vida psicológica passada ou, se preferirmos, do inconsciente.

Cabe aqui considerar a importância da distinção bergsoniana entre a vida psicológica profunda e a vida psicológica superficial, marcando dois limites da personalidade entre os quais nosso eu transitará conforme tendesse mais ou menos para a ação. Se sua atenção estiver mais dirigida para a vida prática, o eu tende a manifestar-se mais superficialmente e de modo impessoal, característica dominante em um estado de consciência normal, assegurado pelo mecanismo mantenedor da “normal”. Aqui, o eu toca os objetos exteriores em sua superfície e passa inclusive a se conceber e a se descrever sob a mesma forma na qual percebe as coisas materiais no espaço, atribuindo a si mesmo um conjunto de estados mentais exteriores uns aos outros que se sucedem e se justapõem de momento a momento. Essa maneira de se conhecer é superficial por ser relativa à prática e não corresponder à verdadeira natureza da vida mental profunda que, para Bergson, é a forma da própria duração: uma realidade fundamentalmente temporal que se opõe à sua imagem espacializada¹⁹.

Ao contrário, no âmbito profundo da duração os estados psíquicos assumem uma forma acentuadamente pessoal, deixando de se exteriorizarem entre si e passando a se fundirem numa continuidade de mudanças em que cada estado é representativo do todo, não podendo ser dele separado, assim como cada nota de uma melodia não pode ser dela extraída, na medida em que faz junto com as demais um todo no qual se misturam compondo uma frase musical indivisa. Essa seria a imagem mais apropriada das dimensões profundas da consciência, realidade que, contudo, permanece abafada no inconsciente psíquico. Trata-se da vida de uma memória que é pura duração. Essa realidade vasta, embora impercebida, compõe o conteúdo do inconsciente humano.

Tal visão do espírito como duração, sem divisões nítidas entre os planos de consciência, que vão da profundidade à superfície do eu, permite

¹⁹ Bergson, 1985, p. 115.

que haja sempre a possibilidade de sondar o inconsciente e de estabelecer entre ele e a consciência normal uma série indefinida de graus, admitindo assim que possamos atingir planos psíquicos profundos, na medida em que modificamos a direção usual de nossa atenção. Essa ideia denota uma importante diferença entre o inconsciente bergsoniano e o freudiano. Afinal, sabemos que “Freud cliva o aparelho psíquico em dois lugares psíquicos separados lá mesmo onde Bergson assume uma gradação indefinida do obscuro ao claro, permitindo à consciência e ao inconsciente psicológico que se interpenetrem”²⁰.

Para Bergson, ao invés de representarem lugares separados, distinguidos tal como fenômeno e coisa em si inacessível, a divisão entre a consciência e o inconsciente reside em alturas diferentes de uma mesma vida psicológica. Por conseguinte, o inconsciente é apenas o que não é ainda consciente, mas pode vir a sê-lo tão logo se faça relaxar a tensão que mantém nossa atenção voltada, acima de tudo, para a preocupação com a atividade no mundo exterior.

Eu chamaria inconsciente – conclui Bergson – a tudo o que pode aparecer em um estado consciente quando intervém essa ferramenta de aumento que chamamos atenção, desde que se estenda muito o sentido desta última palavra e de que *se trate de uma atenção ampliada, intensificada, que nenhum de nós jamais possui por inteiro, ainda que possa indefinidamente obter algo dela* (grifo nosso). *Apud* (PADILLA, 2007, p.117) *Mélanges*, o.c., 809.

3. Estados alterados da consciência como sondagens do inconsciente

Dentre os modos de acessar aos conteúdos do inconsciente e sondar nossa vida psicológica profunda, estariam os estados alterados da consciência como o sonho e algumas experiências de hipnose. Nestes casos, percebe-se que há um afrouxamento do mecanismo redutor de nossa vida mental, possibilitando uma experiência de qualidade distinta da que normalmente comprime nossa consciência no plano da ação. Irrompem daí novas imagens,

²⁰ Riquier, Camille. (2014) *Bergson et Freud. Le rêve et les tendances réprimées*.

sentimentos e pensamentos que estavam reprimidos (*refoulée*) pela tensão do sistema nervoso. “O sonho coloca-nos precisamente nessas condições; porque o sono ao afrouxar o jogo das funções orgânicas, modifica sobretudo a superfície de comunicação entre o eu e as coisas exteriores”²¹.

Destarte, ao nos afastar da vida psicológica superficial, a experiência do sonho nos põe em contato com um fluxo contínuo de representações que se misturam exibindo com mais nitidez a duração profunda de nosso eu, na qual os estados de consciência se fundem uns nos outros rompendo com as distinções comuns à consciência normal. Dois anos antes da publicação de *A interpretação dos sonhos* de Freud, escreve Bergson em sua primeira obra publicada, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*:

Mas se, escavando por baixo da superfície de contato entre o eu e as coisas exteriores, penetramos nas profundezas da inteligência organizada e viva, assistiremos à sobreposição ou, antes, à fusão de muitas ideias que, uma vez dissociadas, parecem excluir-se sob a forma de termos logicamente contraditórios. Os sonhos mais bizarros, em que duas imagens se sobrepõem e nos apresentam simultaneamente duas personagens diferentes, e que apesar de tudo apenas fariam uma, darão uma fraca ideia de interpenetração dos nossos conceitos no estado de vigília. A imaginação do sonhador, isolada do mundo externo, reproduz em imagens simples e parodia, à sua maneira, o trabalho que incessantemente prossegue, sobre as ideias, nas regiões mais profundas da vida intelectual.²²

Vê-se aqui de que maneira um estado alterado da consciência pode nos proporcionar uma visão mais direta de nossa vida psíquica e nos auxiliar a compreender a dinâmica dos processos que subjazem à consciência normal. Esta dinâmica inconsciente do pensamento, em que as representações se fundem umas nas outras, mostra que muitas das contradições entre nossas ideias comuns só têm lugar numa dimensão superficial do entendimento. Todavia, em sua profundidade, as ideias penetram umas nas outras fazendo parte de um todo indivisível de mudanças qualitativas,

²¹ Bergson, 1985, p. 88.

²² *Ibid.* p. 95.

modo próprio de ser da duração psicológica que, em sua dimensão onírica, permite-nos vê-la de mais perto. Assim, o pensamento imagético do sonho nos permitiria vislumbrar o trabalho de fusão íntima das ideias, o tecido orgânico em que elas se misturam, compondo-se umas às outras, mas que é repartido quando assumem sua forma distinta na vida de vigília, adequando-se às regras da consciência e do entendimento comum.

Por sua vez, o estado de hipnotismo também representa, à sua maneira, este relaxamento da tensão do sistema nervoso, arrefecendo o contato com o mundo exterior e possibilitando a sondagem dos conteúdos inconscientes. Aqui, torna-se interessante a analogia entre o hipnotismo e a arte. Ao nos desinteressarmos da ação para simpatizarmos com as sugestões do hipnotizador, realizamos um processo análogo ao da atitude que devemos assumir diante de uma obra de arte, de modo a fruir a emoção estética ao penetrarmos na intenção e no sentimento do seu autor. O objetivo da arte, como da hipnose, seria o de arrefecer nossas capacidades ativas, ou seja, as barreiras e resistências de nosso entendimento para simpatizarmos com o estado mental sugerido²³. Tais experiências ficariam às margens da consciência se não voltássemos nossa atenção para a postura adequada mediante um esforço *sui generis*.

Mas como o inconsciente é compreendido através da distinção radical entre o passado (*virtual*) e o presente (*atual*)²⁴. Cabe lembrar que os sonhos são sobretudo memórias inconscientes que encontram no relaxamento das tensões, propiciada pelo sono, uma fissura por onde passam fazendo sua aparição à consciência²⁵. Do mesmo modo, na hipnose pode-se notar não só o desenvolvimento de uma hiperestesia²⁶, mas também a recuperação de memórias inconscientes que se supunham

²³ Bergson, 1985, p. 19-20.

²⁴ Bergson, 2011, p. 71, 84: O *virtual* corresponderia à totalidade das lembranças e percepções inconscientes; o *atual*, ao estado presentemente percebido pela consciência. Sendo, portanto, o conjunto do virtual e do atual a totalidade do real.

²⁵ *Ibid.* p. 180.

²⁶ Bergson, 1886, p. 527. Em seu texto sobre hipnotismo, Bergson aponta para a característica de uma notável exacerbação dos sentidos nos hipnotizados em certa altura da experiência, habilitando-os a ver e discriminar objetos minúsculos, invisíveis aos olhos de uma sensação em estado normal.

totalmente abolidas. Pode-se inclusive observar que “Na amnésia retrógrada, as lembranças são, ao que tudo indica, conservadas nos planos extremos da memória, e o paciente poderá recuperá-las por um esforço excepcional, como o que ocorre no estado de hipnotismo”²⁷. Assim, é possível considerar o hipnotismo, ao lado do sono, como estados alterados da consciência envolvidos com o relaxamento das tensões do sistema nervoso, possibilitando a irrupção de imagens ou lembranças inconscientes.

5. Considerações finais

Em suma, conforme o pensamento de Bergson, os estados “alterados” da consciência podem ser interpretados como momentâneas dilatações da vida psíquica, resultantes do relaxamento do mecanismo que normalmente mantém nossa atenção voltada para a ação útil. Esses estados mentais “alternativos” representam um acréscimo à consciência ordinária, na medida em que introduzem novas formas de pensar e sentir que remontam à dinâmica e aos conteúdos do inconsciente, possibilitando assim que sondemos as camadas mais profundas de nosso psiquismo, e possamos entrever a sua forma mais substancial: a duração ou a vida da memória inconsciente.

Referências

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

_____. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa. Edições 70. 1985.

_____. *A Energia Espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo. Martins Fontes. 2009a.

_____. *A Evolução Criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Unesp. São Paulo 2009b.

²⁷ Ibid. p. 201.

_____. De La Simulation Inconsciente dans l'état d'hypnotisme. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Paris, v. 22, 525 - 531, 1886.

PADILLA, Juan. Henri Bergson y la idea del inconsciente. **Revista de Historia de la Psicología**. Madrid, v. 28, núm 2/3, p. 113-119, 2007.

RIQUIER, Camille. Bergson et Freud: le rêve et les tendances réprimées. In: SITBON, Brigitte. **Bergson et Freud**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p.155-168.

TART, Charles. *Altered States of Consciousness*. 2.ed. New York. E. P. Dutton & Co., Inc: 1975.

Uma introdução comparativa aos modos de ocorrência da informação

*Francisco Dário de Andrade Bandeira*¹

1. Introdução

Os diversos esforços por entender os muitos sentidos do termo “informação” acabaram por suscitar a produção de análises que buscam classificar os diferentes níveis de ocorrência desse fenômeno dos nossos dias. Expõe-se aqui, ainda que de maneira introdutória, dois importantes projetos que procuram organizar os diversos modos de ocorrência da “informação”, destacando aspectos comuns entre eles.

Partindo de um panorama sobre a centralidade da temática em nossos dias, em seguida, discorreremos sobre linhas mestras dos projetos de Radu J. Bodgan (1991) e Robert K. Logan (2012). A terceira seção constitui um esforço em explicitar algumas convergências entre os projetos dos dois estudiosos. Por fim, tecemos algumas reflexões sobre esse novo campo de estudos filosóficos, enfatizando especialmente que novos campos de estudos podem surgir dos temas aqui abordados. Passemos então à nossa reflexão.

Em nossos dias a noção de “informação” se tornou central para explicar muitas situações e atividades. Vemos que as ciências naturais, humanas e sociais inseriram tal termo em suas explicações, embora nem sempre se preocupem em definir tal noção. Já no ciberespaço das muitas

¹ Universidade Federal do Ceará. Email: Dárioband@gmail.com

redes e conexões digitais, a “informação” é tomada como elemento potencial para geração de conhecimento, tornando-se a *commodity* por excelência. Nesse contexto estratégico, o diretor do MIT por quase 30 anos, Michael Dertouzos² (1997, p. 81-82) propõe alguns pontos-chave sobre a natureza da “informação”. Para ele, os humanos lidam com informação em três níveis: primeiramente nós a recebemos por meio dos sentidos. Posteriormente, no segundo nível a processamos no sistema nervoso e de um modo ainda largamente desconhecido, no cérebro. Por fim, no terceiro nível, nós também a produzimos através de atividades cerebrais quando são gerados comandos para a fala, movimentos de membros, etc. As palavras de Gareth Evans (1982, p.122) soam notavelmente atuais: “as pessoas são em suma dentre outras coisas: coletores, transmissores e armazenadores de informações.” Pieter Adriaans (2018), conhecido especialista na pesquisa sobre a noção de “informação”, considera que um importante fator que auxilia na compreensão de tal centralidade da “informação” é que:

Com o surgimento da teoria empirista do conhecimento na filosofia moderna, o desenvolvimento de várias teorias matemáticas da informação no século XX e o surgimento da tecnologia da informação, o conceito de "informação" conquistou um lugar central nas ciências e na sociedade. Esse interesse também levou ao surgimento de um ramo separado da filosofia que analisa informações em todas as suas formas. (Tradução nossa).

Diante dessa intensa e diversificada presença da “informação”, observam-se muitos esforços que buscam oferecer por um lado, uma compreensão articulada em termos mínimos das variadas formas ou modos de ocorrência da “informação”, mas também refletem sobre as implicações para outros campos de estudos (DRETSKE, 1981; GONZALEZ ET AL, 2004; CAPURRO; HJORLAND, 2007; FLORIDI, 2011). Esses e outros estudos têm permitido compreender que diante da polissemia do termo, uma conceituação da “informação” ainda está por se realizar, se é que isso será possível,

²Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-46101451>. Acesso em 02 fev 2020.

considerando o cenário de fragmentação das ciências, a expansão das atividades tecnológicas e mundialização das redes digitais.

Uma maneira de abordar os diversos modos de ocorrência da “informação” é organizá-los em grandes áreas de fenômenos ou campos de estudos, conforme vemos em Bogdan (1991) e Logan (2012). Embora advenham de áreas de estudos distintas, há entre esses dois autores, conforme argumentaremos, algumas convergências importantes em suas abordagens. Vejamos então, ainda que em linhas gerais, os pontos centrais dessas duas abordagens.

2. As abordagens informacionais de Radu Bogdan e Robert Logan

Para o filósofo Radu Bogdan (1991, p. 394), a noção de informação é extremamente versátil, seu significado, geralmente emerge em função da área de uso ou teoria de estudo. Ainda para o professor, embora não exista uma noção única de informação sobre a qual os muitos sentidos acima convergem, contudo, “esses diferentes sentidos compartilham uma intuição básica sobre alguns fatos do mundo que tornam possível a informação”. (Tradução nossa). Para Bogdan (idem), essa intuição deve ser descrita em termos de “causação organizada”, isto é, que “interações causais no mundo ocorrem entre estruturas; como resultado, as estruturas são causadas em virtude de sua organização, sendo organizadas de uma maneira ou de outra, *dadas certas restrições*”. (tradução e itálicos nossos).

Partindo dessas circunstâncias, Bogdan (ibidem) vê emergir três condições básicas de “informação” que podem estar associadas à emergência da noção: a) Estrutural; b) Interacional, e c) Comportamental. Em síntese: uma vez formadas algumas estruturas, elas reagem em virtude de outras interações causais com outras estruturas, levando agentes a ações e interações. Para o filósofo, “um exame mais detalhado de como essas condições são atendidas em vários níveis de complexidade ontológica revelaria pelos menos quatro formas de ocorrência de “informação””, a saber: 1-Informação material, 2-informação funcional, 3-

informação semântica e 4-informação pragmática. Essa é, em termos gerais, a explicação de Radu J. Bogdan sobre como podemos organizar os diversos modos de ocorrência da “informação”. Conforme anunciado, ainda retornaremos a esses elementos na terceira seção, onde uma tentativa de síntese com os estudos de Logan é oferecida. Passemos agora ao que nos propõe Robert Logan na obra *Que é informação?...* (2012).

O trabalho de Logan deve ser entendido como representando um ponto da maturação de estudos. Conforme o autor, suas considerações refletem um percurso de cerca de 12 anos de estudos pessoais e associados com outros cientistas. Outra característica é que como físico, Logan interagiu em suas pesquisas sobre a ‘informação’ com muitos outros autores de diferentes disciplinas como Biologia, Linguística, Engenharia dentre outras.

Conforme o estudioso (2012, p. 8), embora nossas vidas estejam totalmente imersas em “informação”, ironicamente não “temos uma compreensão clara do que vem a ser informação”. A “informação”, declara o autor: “não é um conceito simples e direto, mas uma noção muito escorregadia, usada de muitas maneiras diferentes e em muitos contextos diferentes” (idem). No contexto pela busca do sentido dessa noção polisêmica, Logan indaga: “a informação é uma invariante ou um universal, independente do seu quadro de referência ou dependente do contexto?” (ibidem). Buscando responder essas e outras questões decorrentes da noção de “informação”, o autor inicia seu estudo sobre o desenvolvimento do conceito de “informação”, partindo de uma apresentação do entendimento lexical do termo, movendo-se em seguida para a teoria matemática da comunicação de Shannon e Weaver (1948), adentrando em seguida nas partes centrais de seu livro. A partir daí, revela a grande interação de sua obra com outros campos de estudos, que conforme já destacamos, apelam intensamente para a noção de “informação”. É o caso, por exemplo, da biologia, do mundo digital, da economia, governos, etc.

Uma noção fulcral para a argumentação de Logan é a ideia de propagação. Esta noção, declara o autor, foi formulada inicialmente por Stuart

A. Kauffman na obra *Investigations*, e, conforme Logan, desempenha um papel central em sua obra, uma vez que: “de fato, foi generalizando a noção de Kauffman de propagação da organização para a linguagem, a cultura, a ciência, a tecnologia e a economia que comecei a perceber que havia muitas formas diferentes de informação, além da de Claude Shannon e da informação biótica³.” Logan (2012, p. 10). O desenvolvimento de tais associações veio a cooperar, segundo o estudioso, numa compreensão mais profunda e integradora a respeito da “informação”. Esse breve resumo nos permite então compreender melhor o título de sua obra: *Que é informação?: a propagação da organização na biosfera, na simbiosfera, na tecnosfera e na econosfera*. Trata-se portanto, de um projeto que parte de noções básicas sobre a noção de “informação”, movendo-se para os estudos em Biologia. Daí adota a noção de propagação e a aplica para outros campos de ocorrência da “informação”⁴, tendo em vista promover uma compreensão integradora dos diferentes usos da noção nas diferentes ciências. Eis um panorama do que Robert Logan pensa sobre a “informação”.

3. Convergências entre dois estudos sobre a “informação”

Vimos até aqui que é possível abordar a noção “informação” de diferentes modos ou instâncias. Diante dessa variedade de compreensões, os trabalhos de Bogdan (1991) e Logan (2012) podem ser vistos como representação dos esforços em abordar o fenômeno da “informação” de um modo minimamente estruturado ou integrado. Sabendo que os dois estudiosos advêm de setores de pesquisas diferentes, queremos agora apontar

3 Conforme Logan (2012, p.10), “a informação biótica ou instrucional, é bem diferente da informação de Shannon e está relacionada com as restrições (*constraints*) que possibilitam que um organismo vivo converta a energia livre em um trabalho que lhe permita operar o seu metabolismo e replicar-se, e assim propagar sua organização.”

4 Fruto da parceria com Kauffman e outros pesquisadores, Logan desenvolve nos capítulos 3 e 4 da obra a noção “de que linguagem, cultura, tecnologia, economia e governança e ciência podem ser tratados como organismos que evoluem, propagam sua organização e representam fenômenos emergentes.” p. 18. Ainda conforme o autor, “todos esses sistemas de informação humana também se comportam como seres vivos”, na medida em que instanciam três propriedades desenvolvidas por Stuart Kauffman: 1. Eles constantemente sondam o adjacente possível; 2. Eles maximizam sua variedade e, portanto, obedecem à suposta quarta lei da termodinâmica de Kauffman; 3. eles são sistemas autoconstrutivos.

algumas possíveis conexões entre os trabalhos desses autores. Consideramos que essas convergências podem ser notadas por meio do apelo que os autores fazem às noções de: a) Organização, b) Quadro de referência ou contexto e c) Interações e estruturas, todas elas associadas à “informação”.

A noção de “organização” é adotada por Bogdan (1991, p. 394), através da tese de que é inerente à “informação” a presença da “causação organizada.” A causação organizada pode ser entendida conforme Bogdan, como um conjunto de relações de um sistema, onde um estado S é interpretado como fonte ou emissor e um outro estado R, como receptor de informações. Considerando uma situação onde podemos dizer que se S interage causalmente com R, e uma ocorrência em S produz em R um estado cuja estrutura reflete (dado o design de R) o impacto da interação com S.

Feitos esses esclarecimentos onde procura defender a emergência de uma dada organização mínima e inicial, Bogdan pode então defender a presença de “informação” ou de relações informacionais – informação material – em estados primitivos, sejam físicos ou químicos. Para Bogdan, esse seria o estágio de ocorrência mais primitiva da “informação”

Por sua vez, Logan nos fala sobre “organização” associando-a a informação biótica ou instrucional. Observa-se que Bogdan classifica esse tipo de ocorrência da informação biótica de Logan como um segundo nível, que chama de Informação funcional, ao passo que Logan o toma como inicial. Conforme Logan, há, nessa instância um conjunto de *constraints* ou restrições que possibilitam que um organismo vivo, agindo por si mesmo, propague sua organização “como um sistema coletivo autocatalítico que inclui pelo menos um ciclo de trabalho termodinâmico.” (Logan, 2012, p. 42). Noutras palavras: nesse nível, é possível certo estágio de “organização” que permite ao organismo converter a energia livre em um trabalho que lhe permita operar o seu metabolismo e replicar-se, e desse modo, propagar sua organização.

Emerge então que, enquanto Logan enfatiza a presença da organização já no nível biológico, Bogdan assume o desafio de pensar a organização

e a informação em termos daquilo que antecede a própria vida, partindo das relações e organizações presentes nos materiais já em nível energético e molecular. Esta abordagem de Bogdan pode ser pensada, conforme entendemos, como identificando estados informativos ou contendo “informação” material. Se for assim, consideramos que daí poderiam emergir novas questões e respostas ontológicas e metafísicas baseadas nessas condições ou estados mais básicos. Retomaremos a questão sobre essas e outras possibilidades na parte final. Passemos agora ao uso comum de outra noção que os dois autores fazem, ao expor sua compreensão da ‘informação’.

Embora Bogdan não use explicitamente a noção de “quadro de referência”, como o faz Logan, podemos inferir o apelo a esse pressuposto quando o autor expõe as condições que caracterizam a noção de “causação organizada”. De acordo com Logan, “uma análise mais atenta de como essas condições (para a ocorrência da causação organizada) são atendidas em vários níveis de complexidade ontológica, revela várias formas de informação.” (idem, p. 394). Consideramos que ao apelar para a existência de diversos níveis de complexidade ontológica, associando a eles a ocorrência ou emergência da “informação”, Bogdan indicaria que a ocorrência da informação por um lado, ocorre numa diversidade de contextos. Por outro lado, também parece pressupor que a “informação” não deve ser reduzida (talvez sob a influência de Fred I. Dretske) a uma questão de definição ou linguagem humana. Isto fica mais explícito quando menciona quais são as quatro formas de manifestação da informação: **Informação material; Informação funcional; Informação semântica e Informação pragmática**⁵. Ao caracterizar cada um desses níveis, fica evidente que é preciso que um dado intérprete possa distinguir entre os diversos níveis ou contextos teóricos nos quais uma informação ocorre. Por exemplo, no

5 Para Bogdan (1991, p. 394), esses diferentes sentidos – da informação – compartilham uma intuição básica sobre os mesmos fatos do mundo que tornam possível a ocorrência da informação. Um desses fatos é a *noção de causação organizada*, onde estados de interações causais no mundo ocorrem entre estruturas; “como resultado, as estruturas são causadas em virtude de sua organização e são organizadas de uma maneira ou de outra.” (idem).

caso da informação material, o cenário é de partículas, forças, leis e relações. Nesse caso, o conjunto de *constraints* presentes e que atuam para a emergência da informação são específicos de instâncias que tendem a produzir regularidades de caráter nomológico. Este cenário, provavelmente, não ocorrerá em termos da informação semântica e pragmática, mas isso não quer dizer, é claro, que nesses outros níveis as coisas não obedeçam algumas regras que devam ser aprendidas e seguidas. Ademais, também podem ocorrer variações entre os tipos e níveis de certezas gerados entre essas diferentes maneiras de manifestação da informação, e isso acarretará a necessidade de distinguir os diferentes quadros teóricos.

Logan também ressalta a necessidade de diferenciar os múltiplos quadros de referência ou quadros teóricos de propagação da informação. Conforme Logan (2012, p. 18), “a informação não é uma invariante, uma vez que ela depende do quadro de referência ou do contexto no qual é usada, *definida*.” (grifo nosso). Pelo que já expomos, esta diferenciação é importante porque permite ao autor estabelecer distinções entre, por exemplo, a teoria da informação de Shannon, a informação biótica e outros tipos de ocorrência da informação. Conforme apresentado acima, tal diferenciação não constitui impedimento para que Logan se utilize de noções de um determinado contexto para explicar o fenômeno de propagação da informação noutras áreas de estudos, uma vez que, conforme vimos, a noção de “propagação” é adotada de modo transversal para analisar o fenômeno da “informação” em contextos distintos. Destarte, a noção de “organização” anunciada por Logan permite que se compreendam melhor o papel das restrições ou *constraints*⁶ que cooperam para a emergência da informação, na medida em que promovem ou não a ocorrência/propagação da informação. Nesse caso, consideramos que há restrições materiais, bióticas, semânticas etc., e dessa maneira, tais restrições devem ser abordadas por meio de diferenciação de seu quadro de referência e contexto. Essa iniciativa de distinguir os diferentes contextos pode ser vista como

6 Para uma abordagem do papel que as *constraints* podem exercer associadas à informação, ver a obra *Situations and Attitudes*, de John Perry e Jon Barwise. Publisher: Center for the Study of Language and Information, 1999.

uma consequência natural dos muitos modos de ocorrência da “informação”. A noção de quadro teórico, por sua vez, pode ajudar a entender a tensão entre a ubiquidade e a polissemia da “informação”.

Cabe ainda ressaltar que mesmo diante de tais obstáculos, Logan (2012, p. 14) e outros autores esperam poder cruzar as fronteiras das disciplinas, promovendo um maior diálogo entre as ciências naturais, humanas e sociais, utilizando as pesquisas sobre a “informação” como uma ponte ou trilha entre elas. Vejamos então a última convergência assinalada nesse ensaio que diz respeito às noções de “interação e estrutura”.

As noções de interação e estrutura⁷ são tomadas por Logan e Bogdan como estando presentes nos diversos modos de ocorrência da “informação”. De acordo com Bogdan, interações entre simples agregados de partículas até a emergência de leis físicas podem ser vistas como exemplificando um tipo de informação material. A noção de causalização organizada por sua vez, demanda que se pense em condições primitivas estruturantes que permitam as influências e trocas que emergem na presença da causalização organizada, conforme aludido acima.

Por sua vez, dada a amplitude de seu projeto, Logan adota uma definição mais ampla e dinâmica de interação e estrutura. Essas noções devem ser abordadas em contextos como a Biologia, Tecnologias, Economia etc. Em nível biológico, por exemplo, hoje sabemos que os organismos realizam operações internas de cunho interacional, estrutural e informacional intrínsecos. Tais atividades são responsáveis por aspectos vitais das espécies, por exemplo, a transmissão de material genético, a captação, codificação e decodificação das mensagens sonoras no contexto das ações, etc. Essas operações seguem uma ordenação cooperativa que demanda grande capacidade de integração e um ciclo de retroalimentação. Tal funcionamento nos permitiria refletir sobre a importância de

⁷ O aspecto estrutural resulta das interações entre propriedades das substâncias e da ação das restrições do ambiente sobre um dado material ou organismo. A noção de estrutura deve ser entendida aqui como uma noção fundamental, primitiva, embora possa adquirir complexidades cada vez maiores. Busca indicar um estado que inicialmente possui caráter intangível, podendo incluir desde o reconhecimento de estabilidade de padrões e relacionamentos interativos de entidades em um dado ambiente e sob certas condições, evoluindo para ações e interações mais sofisticadas.

compreendermos o lugar da já destacada rede estrutural, requerida para o auxílio do fluxo da informação. Em outros termos, o fenômeno da “informação” também ocorreria em atividades de atenção direta, não necessitando de inferência, algo peculiar dos processos integrados aos organismos em sua história de ação e evolução. São essas as três importantes convergências entre a obra de Logan e o trabalho de Bogdan.

4. Conclusões

As demandas intensas por informação em nossos dias levam à constatação de que a “informação” possui grande poder causal. Isto é, quem tem ou precisa de “informação” pode vir a constituir um diferencial para sua ação. Por outro lado, existe uma diversidade de significados do termo “informação”, seja como reflexo das diversas abordagens de pesquisa ou como consequência dos diferentes modos de ocorrência próprios da “informação” e da complexidade que daí pode decorrer. À parte dessas tensões, considera-se em geral, que a “informação” é um bem precioso, uma *commodity* porque se constitui num ingrediente fundamental para a geração de certo estado de certeza, que por sua vez, pode adquirir *status* de conhecimento. Em outros termos, uma vez que tomamos os processos informacionais como confiáveis, isso nos permite afirmar para nós e para outros que estamos justificados em poder proferir ou fazer algo.

Os estudos acima indicam certas situações que decorrem da presença ou uso da ‘informação’. Estudos técnicos sobre essa entidade permitem constatar que há diversos modos de ocorrência ou propagação da “informação”, conforme os destacados por Bogdan e Logan. Enquanto o projeto de Bogdan indica em termos descritivos quatro campos de estudos em que a “informação” se manifesta, Logan explora a propagação da informação em quatro áreas de pesquisa. Vemos também em Logan um interesse não apenas descritivo, mas que procura, dentre outras coisas, promover uma integração entre diferentes disciplinas.

As compreensões advindas desses novos entendimentos podem suscitar novas respostas sobre conhecidos problemas filosóficos como o da natureza do conhecimento, da verdade, etc. Ademais, abordagens ontológicas e metafísicas poderão usar esses estudos na constituição de justificação de suas abordagens, propondo novos enfoques e soluções para antigas e novas questões.

Referências

- ADRIAANS, Pieter. **Information**. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University, 2018.
- BARWISE, Jon; PERRY, John. **Situations and Attitudes**. Publisher: Center for the Study of Language and Informat, 1999.
- BOGDAN, Radu, J. Information: In: BURKHARDT, Hans; SMITH, Bary (ed). **Handbook of metaphysical and ontology**. Munich, Philadelphia, Vienna: Philosophia, 1991. p. 394-396. (Analytica)
- CAPURRO, Rafael; HJORLAND, Birger. O conceito de informação. **Perspectivas em ciência da informação**. Belo Horizonte, v.12, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www.eci.ufmg.br/pcionline/index.php/pci/article/viewFile/54/57>>. Acesso em: 10 nov. 2012.
- DERTOUZOS, Michael. O que será?: como o novo mundo da informação transformará nossas vidas. Companhia das Letras: São Paulo, 1998.
- DRETSKE, Fred I. **Knowledge & the flow of information**. 2th. Cambridge, MA: MIT, 1981.
- EVANS, Gareth. **The varieties of reference**. Edited by John McDowell. New York. Oxford University Press, 1982.
- FLORIDI, Luciano. What is philosophy of information? **Metaphilosophy**. Nova York e Oxford Blackwell, v. 33, 1/2, 2011.
- GONZALEZ, M. E. Q; NASCIMENTO, T.C.A.; HASELAGER, W.F.G. Informação e conhecimento: notas para uma taxonomia da informação. **Encontros de Ciências Cognitivas**, v. 4, p. 195-220. 2004.

LOGAN, Robert K. **Que é informação?:** a propagação da organização na biosfera, na simbiosfera, na tecnosfera e na econosfera. Tradução Adriana Braga. Rio de Janeiro: Contraponto, PUCRIO, 2012.

A filosofia como uma iniciação no pensamento socrático-platônico

*Sebastião Lima Holanda Pinto*¹

Introdução

Neste trabalho, nos destinamos a investigar o significado da recorrente metáfora que apresenta a Filosofia como algum tipo de processo iniciático no contexto do pensamento socrático-platônico. Na hipótese a ser desenvolvida, sustentamos que essa problemática se articula com outro tema que tem dividido os comentadores, a saber: as críticas à ideia da linguagem como um instrumento adequado e suficiente para alcançar e veicular a verdade, presentes nos diálogos platônicos. A fim de concatenar esses dois pontos, procederemos a um exame do que há de específico nos cultos místéricos, em contraposição à antiga religião oficial grega, para assim demonstrarmos que a imagem da Filosofia como uma iniciação se relaciona, sobretudo, à intenção de apresentá-la como um processo que transcende a simples atividade linguística pública, mas que implica, também, uma vivência interior transformadora - dotada de profundas implicações éticas - a qual deve envolver integralmente aquele que filosofa; sendo, portanto, o conhecimento e a verdade mais do que algo que pode ser cabalmente formulado e transmitido conceitualmente, mas horizontes

¹ Mestrando em Filosofia (UFC). sebastiaoholanda@gmail.com

de vida que, embora nos escapem, o filósofo deve estar a eles comprometido em sua inteireza. Para tanto, recorreremos às linhas interpretativas esboçadas pelos helenistas Pierre Hadot, Jean-Joel Duhot e Vishwa Adluri; a excertos dos diálogos que fazem parte do *corpus* platônico; além da comédia *As Nuvens*, de Aristófanes; e a estudos sobre as religiões místicas gregas.

1 Alusões aos mistérios no contexto do pensamento socrático-platônico

Referências às antigas religiões místicas gregas, e a experiências iniciáticas, pululam ao longo dos diálogos platônicos. No *Banquete*, a compreensão dos mistérios do amor e a contemplação final do Belo são associadas a uma iniciação:

Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não tens capacidade. Contudo, prosseguiu, disponho-me a falar-te sem nenhuma restrição. Esforça-te por acompanhar-me até onde te for possível. (*Banquete*, 210a)²

Poderíamos dizer que, na verdade, para além dessa passagem, todo o relato de Sócrates sobre o seu aprendizado dos mistérios do amor - revelados a ele pela sacerdotisa Diotima de Mantinéia - são uma grande alusão a uma experiência iniciática, como demonstrou Evans (2006).

No diálogo *Fedro*, a contemplação da Beleza é novamente associada a uma iniciação aos mistérios:

Porém a Beleza era muito fácil de ver por causa do seu brilho peculiar quando, no séquito de Zeus, tomando parte no coro dos bem-aventurados e os demais no de outra divindade, gozávamos do espetáculo dessa visão admirável e, *iniciados nesse mistério* que, com toda a justiça, pode ser denominado sacratíssimo, e que celebrávamos na plenitude da perfeição e livres dos males

²Todas as traduções dos diálogos platônicos apresentadas neste trabalho, salvo quando indicado o contrário, dizem respeito ao trabalho de Carlos Alberto Nunes, publicadas pela editora da UFPA.

que nos alcançam no futuro, fomos admitidos a contemplar sob a luz mais pura aparições perfeitas, simples, imutáveis, puros também e libertos deste cárcere de morte que com o nome de corpo carregamos conosco e no qual estamos aprisionados como ostra em sua casca. (*Fedro*, 250c, grifo nosso)

Já no caso do diálogo *Eutidemo*, Levenson (1999, p. 11) afirma que a própria estrutura do diálogo espelha um ritual iniciático coribântico. E, segundo Vishwa Adluri (2006, p. 413 - 415), algo semelhante acontece na *República*, na qual a dinâmica ritual iniciática dos antigos cultos místéricos gregos parece se evidenciar tanto na estruturação da obra, como na linguagem adotada por Platão, e na construção da alegoria da caverna e do mito de Er.

Dentre as numerosas outras referências a experiências iniciáticas, presentes no *corpus* platônico, as quais poderíamos adicionar a esta enumeração ilustrativa, uma parece especialmente digna de atenção: a caracterização da própria Filosofia como a *verdadeira iniciação*, presente no *Fédon*. Vejamos:

É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quissem dar a entender, por meio de sua linguagem obscura, que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, em lá chegando, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: “muitos são os portadores de tirsos, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados”. E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível, sem nada negligenciar. (*Fédon*, 69c-d)

É importante também ressaltar que, pelo que podemos depreender de inúmeras passagens da comédia de Aristófanes *As Nuvens*, a qual se destina a ridicularizar a figura de Sócrates³, e foi encenada em 423 a.C.,

³Embora trate-se de uma sátira, acreditamos que, procedendo a uma cuidadosa decodificação, a peça pode servir como uma fonte valiosa de informações sobre a maneira como Sócrates se portava e era visto no seu tempo, pois, como afirma Duhot ao tratar da peça: “sabe-se que o traço é forçado, mas para ser percebida como uma caricatura é necessário que o modelo seja conhecido por trás de sua deformação” (Duhot, 204, p. 85).

quando Platão ainda tinha 4 anos de idade, a referência aos mistérios parecia já fazer parte do linguajar socrático muito antes do primeiro diálogo platônico ser escrito: A exemplo dessas alusões, após a iniciação do personagem Estrepsíades por Sócrates, é chegada a hora da revelação, e então as nuvens cantam “Vamos ver a brilhante cidade de Palas [...] É lá que existe a veneração de inefáveis mistérios, e, nas cerimônias sagradas, um santuário aberto aos iniciados, com dádivas aos deuses do céu” (*As Nuvens*, 303-306).

2 A verdade como uma experiência que transcende o *logos*

Diante do exposto, uma questão parece inevitável: qual o significado e a razão dessa insistência socrático-platônica em recorrer à imagem da experiência iniciática misteriosa em seus discursos⁴? Seria tudo isso um simples instrumental metafórico para descrever uma atividade que, no final das contas, se restringe ao *logos*, ou ao discurso racional, como muitos tentaram dizer? É preciso considerar outras visões a respeito dessa questão, as quais têm começado a emergir ao longo dos séculos passado e presente, como, por exemplo, o que ponderou Jean-Joël Duhot a respeito dessa problemática:

A questão é saber se Platão imagina toda essa encenação alegórica (caverna, vó da alma, visão misteriosa, reminiscência etc) simplesmente para dar conta de uma exigência racional: remontar da multiplicidade do mundo de nossa experiência sensível, onde tudo é diferente, à unidade da lei científica. Rodeio tão paradoxal quanto inútil: exprimir a ciência pelo irracional! Foi uma solução um tanto apressada a contradição de imputar todas essas metáforas a uma irresistível tentação artística de Platão, poeta (ainda que aposentado) que depois de expulsar os poetas de sua República não se teria impedido de filosofar como poeta. Há que se levar Platão a sério. Todas essas imagens adquirem

⁴Uma vez que a metáfora da iniciação não se restringe, então, ao universo do discurso platônico; e já que não acreditamos que a metáfora adquira um sentido especialmente distinto em nenhum dos dois filósofos; e sobretudo por não estarmos particularmente convencidos de nenhum critério objetivo que trace uma linha divisória clara entre o mestre e o discípulo, mas tendemos, ao contrário, a ver, pelo menos nesse aspecto, uma continuidade e indícios de uma grande identificação entre os dois, optamos aqui por analisar o sentido da metáfora no contexto geral do universo socrático-platônico.

sentido quando se considera que *a verdade é objeto da experiência*, da visão, do tato, o que implica que não seja objeto de demonstração. (Duhot, 2004, p. 110, grifo nosso).

Como podemos depreender dessas palavras de Duhot, a metáfora da filosofia como uma iniciação parece relacionar-se com a ideia de que a verdade esteja ligada a uma *experiência* que transcende uma simples formulação proposicional linguística, o que encontra sustentação ao considerarmos que Platão faz críticas diretas à capacidade do *logos* de alcançar e veicular a verdade das coisas. A exemplo disso, nenhuma passagem é mais significativa do que o final do diálogo *Crátilo*, quando, após uma extensa discussão, Sócrates termina por atestar o quão ambígua é a linguagem, pois os nomes, os quais atuariam como uma imitação das coisas, poderiam significar tanto uma realidade que está em incessante fluxo e mutação como uma que é sempre fixa e igual a si mesma (437a-c); e, logo em seguida (438a-c), questiona a ideia de que a nomes sejam uma condição necessária para o acesso ao conhecimento da realidade, pois, se assim o fosse, como aquele que estabeleceu os nomes teria alcançado o conhecimento prévio necessário para a nomeação das coisas, se ele prescindia dos nomes antes de nomeá-las? Diante disso, Sócrates conclui:

Mas então, estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que facto poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos? Pois não poderá ser em nomes diferentes destes, porque não existem, *mas é claro que teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres.* (*Crátilo*, 438c, grifo nosso)⁵

A consequência de tudo isso é que, ao admitir a possibilidade do acesso à verdade das coisas para além da intermediação dos nomes (*Crátilo* 438e),

⁵Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Sócrates aponta, justamente, para a possibilidade de pensarmos no conhecimento como um processo que transcende a linguagem⁶.

Mas não é somente da capacidade de alcançar conhecimento sobre a realidade, via linguagem, que Platão parece duvidar. Ele igualmente apresenta críticas à ideia de que ela poderia transmitir, por si, um saber verdadeiro sobre algo⁷. Isso é o que podemos depreender do mito sobre a criação da escrita por Teute, apresentado no diálogo *Fedro*, quando o rei Tamuz diz:

Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. (*Fedro*, 275a-b)

A linguagem, então, não poderia nos dar acesso ao conhecimento da realidade, mas tão somente, atuando no registro da imitação, apontar para uma realidade que deve ser conhecida numa experiência que está para além do *logos*. Sendo assim, a linguagem também se torna incapaz de transmitir conhecimento verdadeiro sobre o que quer que seja. O que leva Sócrates a concluir logo em seguida:

Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para, quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento. (*Fedro*, 275d)

Tal perspectiva ilumina dois assuntos que já foram alvo de uma longa polêmica, a saber: a resistência de Platão a escrever tratados - optando

⁶Para uma leitura com conclusões divergentes, a qual tenta resgatar a preeminência do *logos* sobre o processo do conhecimento no próprio diálogo *Crátilo*, cf. Montenegro, 2007.

⁷Na verdade, podemos dizer que isso é uma consequência inevitável da tese anterior, pois se não podemos alcançar conhecimento via linguagem, ela se torna igualmente incapaz de transmitir conhecimento.

então pelos diálogos - e a absoluta recusa socrática à escrita⁸, pois a verdade não pode ser simplesmente alcançada e finalmente dada pela palavra, mas implica uma experiência que a transcende. Como afirma Duhot, falando sobre Sócrates:

A verdade é um espetáculo. Buscador da verdade, o filósofo sabe que mesmo se chegar a entrevistá-la não a poderá dizer. É nisso que é preciso encontrar a razão de sua recusa a escrever. Como a verdade só pode ser experimentada, a filosofia não está nos livros. (Duhot, 2004)

No caso de Platão, embora tenha optado por escrever, ele escreve diálogos, como dissemos, mas, como diz Pierre Hadot (2011, p. 111) “o diálogo não transmite um saber acabado, uma informação”, mas atuam como “obras de propaganda [...] destinadas a converter à filosofia”. O que Platão quer com eles é mostrar o funcionamento vivo e dinâmico de um *modo de vida* que se destina a levar seus praticantes à experiência da verdade. Nesse sentido, também pode ser dito que ele tem uma intenção formadora com seus diálogos, pois se eles não podem transmitir diretamente as verdades que ele quer levar seus leitores a conhecer, poderiam, pelo menos, ilustrar os meios necessários que precisam ser seguidos para se alcançar tal logro. Esclarece Hadot:

Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”, isto é, em *transformar indivíduos*, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem. (Hadot, 2011, p. 113)

⁸No diálogo *Fédon* (60d-61b), Platão insinua que Sócrates, já na iminência de morrer, teria escrito alguns poemas em resposta a uma exortação para tal que teria recebido em sonhos. No entanto, não podemos saber se tais poemas realmente existiram ou se são apenas um elemento fictício criado para compor a dimensão dramática do diálogo, posto que não chegaram até nós e não gozamos de outros testemunhos a respeito de sua existência.

3 A analogia entre mistérios e Filosofia

A referência aos mistérios, portanto, revela um de seus sentidos⁹ ao entendermos que, diferentemente do que acontecia com a religiosidade pública grega, o que está em jogo nos cultos místéricos é, em última instância, uma *experiência de conhecimento reveladora e transformadora*, e não uma simples transmissão de uma doutrina teológica que pode trazer, por si mesma, o conhecimento da realidade divina. Como diz Walter Burkert (1987, p. 89): “No estágio final dos mistérios, não deveria haver mais ‘aprendizado’ (*manthein*), mas ‘experiência’, e uma transformação no estado mental (*dialethenai*)”.

A partir disso, cabe esclarecer um ponto frequentemente mal compreendido a respeito do termo “mistério”, quando aplicado nesse contexto. Tal expressão não significa simplesmente algo “secreto”, apesar de que o segredo fosse uma parte integrante de tais cultos. O que está em jogo não são somente doutrinas ocultas que não podem ser reveladas aos não iniciados, embora elas existissem. O aspecto central dos mistérios diz respeito a uma *experiência de conhecimento*, a qual transcende a palavra e que, portanto, não pode ser por ela transmitida. Como expõe Giorgio Colli (2012, p.32) ao tratar dos Mistérios de Elêusis¹⁰: eles consistiam em “complexos rituais que visavam levar o iniciado, por meio de estados sucessivos, a uma experiência excepcional”. O que se depreende disso é que tais mistérios possuem sobretudo um caráter vivencial/existencial, para além de simples doutrinas que só podem ser reveladas a alguns escolhidos. E tal parece ser exatamente o mesmo que ocorre com as concepções de filosofia e conhecimento na perspectiva socrático-platônica. Como aponta Hadot:

⁹Digo aqui “um de seus sentidos” pois, no presente trabalho, nosso objetivo é especificamente entender o papel que essa metáfora pode desempenhar para esclarecer a relação da filosofia socrático-platônica com a linguagem e o conhecimento, embora acreditemos que sua riqueza não se esgote a esse âmbito, podendo ainda, por exemplo, ser explorada para compreender melhor as dimensões éticas e escatológicas do pensamento dos dois filósofos gregos.

¹⁰Segundo Walter Burkert (1987), o termo “mistérios” foi inicialmente usado na antiguidade para se referir ao culto de Elêusis.

Nessa perspectiva, o objeto da discussão e o conteúdo doutrinal têm importância secundária. O que conta é a prática do diálogo e a transformação à qual ela conduz. Às vezes a função do diálogo será chocar-se com a aporia e revelar os limites da linguagem, a impossibilidade na qual algumas vezes se encontra de comunicar a experiência moral e existencial [...] A ciência ou o saber jamais são para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato, que se poderá “introduzir de modo acabado” na alma [...] mas um conhecimento que escolhia e queria o bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, vontade e desejo são apenas um (Hadot, 2011, p. 102-103)

A iniciação, portanto, deve ser entendida como uma metáfora de concepções de filosofia e conhecimento que, diferentemente da forma contemporânea de compreendê-las, assumiam uma dimensão existencial que não se limitavam a simples abstrações linguísticas que tentam dar conta da realidade, mas na verdade deveriam envolver o filósofo em todas as suas dimensões, moldando um *modo de vida* de busca da verdade, a qual se apresenta, sobretudo, como um horizonte que norteia essa forma de viver, e que se realiza e se revela - embora talvez nunca plenamente - em uma experiência vivencial. A realização dessa verdade, portanto, implicava um redimensionamento ético completo da vida do filósofo, mas o conhecimento que daí decorre permanecerá irreduzível a formulações linguísticas que tentem dar conta dele de forma cabal.

Referências

- ADLURI, Vishva. Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato. *Mouseion*. [Toronto], Series III, Vol. 6, p. 407 - 423, 2006.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Líbero Rangel. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- BURKERT, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- COLLI, Giorgio. *A Sabedoria Grega - I*. Tradução de Renato Ambrósio. Ed. Paulus, São Paulo, 2012.

DUHOT, Jean-Joël. *Sócrates ou o despertar da consciência*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004.

EVANS, Nancy. Diotima and Demeter as mystagogues in Plato's Symposium. *Hypatia: a Journal of Feminist Philosophy*, [Hoboken], vol. 21, n. 2, p. 1-27, spring, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

LEVENSON. Carl. *Socrates among the Corybantes*. Woodstock: Spring Publications, 1999.

MONTENEGRO, M. A. de Paiva. Linguagem e conhecimento no *Crátilo* de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, p. 367-377, dez. 200

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *Diálogos: Fedro, Cartas, Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1975.

_____. *Diálogos: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1980.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org