

Occursus

Revista de Filosofia

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 7 - Número 1 – Jan./Jun. 2022

ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida
total ou parcialmente sem autorização



Solicita-se permuta
We ask for exchange
On demande échange
Solicitamos en canje

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 7, n.1 (2022) – Fortaleza:
EDUECE, 2022. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100
CDU: 1(05)

Occursus

Revista de Filosofia

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 7 - Número 1 – Jan./Jun. 2022

ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA

Claude Gellée

Un artiste étudiant la nature

(1639), Cincinnati.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_Gell%C3%A9e

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Patrícia Silveira Penha

Suzana Oliveira de Almeida

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP

60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

E-mail: occursus@uece.br



Universidade Estadual do Ceará

Reitor

Hidelbrando dos Santos Soares

Vice-Reitor

Dárcio Ítalo Teixeira

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Nukácia Meyre Silva Araújo

EdUECE

Erasmus Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Coordenação do Curso de Filosofia

Eduardo Nobre Braga (Coordenador)

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 7 - Número 1 – Jan./Jun. 2022
ISSN: 2526-3676

EDITOR GERENTE

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL

Diego Barbosa de Oliveira (UFRJ)
Edivaldo Simão de Freitas (UFC)
Fagner Menezes Castro (UFC)
Henrique Lima da Silva (UFC)
Patrícia Silveira Penha (UFPI)
Suzana Oliveira de Almeida (UFPI)
Viviane Silveira Machado (UECE)

CONSELHO EDITORIAL

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)
Ericka Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC - Ceará - Brasil)
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

- 9 **Edivaldo Simão de Freitas**
Amanda Salomão Aparecida Lopes de Souza
- 12 **A FANTASMAGORIA BENJAMINIANA E APROXIMAÇÕES COM AS**
INFLUENCIADORAS DE MODA NO INSTAGRAM
Lilian Daros Pescador
Mirela Neder
- 33 **AS LINHAS DE FUGA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**
Alexandre de Lima Castro Tranjan
- 47 **DAVID HUME E OS ELEMENTOS DA CAUSALIDADE E SEU ESTATUTO**
Rubens Sotero dos Santos
- 60 **A ARTE COMO UMA POSSIBILIDADE ORIGINAL DE**
DESVELAMENTO DO SER
Luciano Martins Barbosa
- 74 **CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIRTUDE DA MODERAÇÃO NA ÉTICA**
ARISTOTÉLICA
Vinicius José de Lima
- 87 **O POSITIVO, O REAL, O NARRATIVO: VERDADE JURÍDICA E**
INDETERMINAÇÕES NORMATIVAS SOB UMA ÓTICA FILOSÓFICO-
LITERÁRIA
Ewerson Willi de Lima Pack
- 115 **A NOÇÃO NIETZSCHIANA DE ETERNO RETORNO COMO UM**
PRESSUPOSTO ÉTICO
Hedy Carlos Santos de Pina
- 130 **A INTERPRETAÇÃO CÉTICA DE WITTGENSTEIN: UMA NEGAÇÃO DA**
“VIRADA LINGUÍSTICA”?
Daniel Artur Emidio Branco

**O PAPEL DA MEMÓRIA DRAMÁTICA NO PRÓLOGO
DO *TEETETO* DE PLATÃO**

143

Luciano Ferreira de Souza

**ALTAS DE NUVENS: UMA LEITURA POSSÍVEL POR MEIO DE WALTER
BENJAMIN**

157

Gustavo Ruiz da Silva

Eberval Gadelha Figueiredo Junior

**ENSAIO SOBRE OS DOIS PONTOS DE VISTA DA PSICOLOGIA: UMA
CRÍTICA FILOSÓFICA**

171

Daniel Felipe Alves

IAN HACKING, ACERCA DO REALISMO INTERNO

189

Francisco de Assis Silva Neto

Sarah Beatriz Sousa Carvalho

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

199

A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

A revista de graduação da UECE – **Occursus**, em mais uma empreitada, vem trazer ao público leitor (pesquisadores e estudiosos em geral) uma nova edição do periódico. Neste novo número, gostaríamos de apresentar nosso trabalho finalizado para este semestre, fruto da coletividade dos diversos colaboradores (editores, pareceristas, autores e leitores), com intenção de expor as discussões filosóficas, bem como as pesquisas e resultados acadêmicos profícuos em terras brasílicas; além do mais, embora continuemos num contexto pandêmico, nossos esforços caminham em direção a trazer reflexões sobre nossa conjuntura atual de pesquisa. Desse modo, disponibilizamos aqui o volume 7, número 1 relativo ao primeiro semestre de 2022. O número atual reúne doze trabalhos, a saber:

(i) **Lilian Daros Pescador* & Mirela Neder**, no artigo A FANTASMAGORIA BENJAMINIANA E APROXIMAÇÕES COM AS INFLUENCIADORAS DE MODA NO INSTAGRAM, trazem uma pesquisa, que busca identificar como a fantasmagoria de Walter Benjamin cria aproximações e relações com as influenciadoras digitais de moda na atualidade. As autoras tentam construir um estudo, utilizando uma abordagem qualitativa, multidisciplinar e exploratória.

(ii) **Alexandre de Lima Castro Tranjan**, em seu artigo AS LINHAS DE FUGA DE FRIEDRICH NIETZSCHE, analisa a obra de Nietzsche a partir de cinco vetores temáticos: linguagem, verdade, niilismo, moral e misoginia. Tais tópicos são direcionados e discutidos sob o apoio de uma leitura com fundamento em Deleuze, assim o texto possibilita uma discussão a respeito da possibilidade de uma interpretação que busca uma emancipação.

(iii) **Rubens Sotero dos Santos**, em seu trabalho DAVID HUME E OS ELEMENTOS DA CAUSALIDADE E SEU ESTATUTO, investigará o conceito de causalidade, em que se identificará quais são os elementos constitutivos dos raciocínios causais, a fim de encontrar seu estatuto, isto é, qual valor epistêmico a causalidade pode ter na epistemologia humeana.

(iv) **Luciano Martins Barbosa**, o autor do texto A ARTE COMO UMA POSSIBILIDADE ORIGINAL DE DESVELAMENTO DO SER, busca refletir sobre a técnica e suas implicações sobre o homem contemporâneo. O trabalho tem como palavras chave: Técnica, Ser, Ente, Pensamento e Arte.

(v) **Vinicius José de Lima**, no artigo CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIRTUDE DA MODERAÇÃO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA, traz uma relevante discussão sobre a moderação como virtude a partir da ética aristotélica, com o intuito de refletir sobre sua importância na concepção para atualidade. O pesquisador recorre principalmente à *Ética à Nicômaco* como referência fulcral.

(vi) **Ewerson Willi de Lima Pack**, em O POSITIVO, O REAL, O NARRATIVO: VERDADE JURÍDICA E INDETERMINAÇÕES NORMATIVAS SOB UMA ÓTICA FILOSÓFICO-LITERÁRIA, busca realizar um estudo transdisciplinar que aborde os problemas referentes à indeterminação da linguagem das normas e à busca pela verdade na esfera jurídica.

(vii) **Hedy Carlos Santos de Pina**, em seu artigo intitulado A NOÇÃO NIETZSCHIANA DE ETERNO RETORNO COMO UM PRESSUPOSTO ÉTICO, busca trazer as principais discussões sobre a filosofia nietzschiana para discorrer sobre ética do eterno retorno.

(viii) **Daniel Artur Emídio Branco**, em seu artigo A INTERPRETAÇÃO CÉTICA DE WITTGENSTEIN: UMA NEGAÇÃO DA “VIRADA LINGUÍSTICA”?, articula a ideia de que o ceticismo wittgensteiniano tem impactos no conceito contemporâneo de virada linguística e a interpretação kripkeana.

(ix) **Luciano Ferreira de Souza**, em seu trabalho O PAPEL DA MEMÓRIA DRAMÁTICA NO PRÓLOGO DO *TEETETO* DE PLATÃO, investiga acerca da memória dramática, como ela se tornou um conceito chave na interpretação de *Teeteto* de Platão, fundamentado em O papel da memória dramática no Prólogo do *Teeteto* de Platão.

(x) **Gustavo Ruiz da Silva & Eberval Gadelha Figueiredo Junior**, em ATLAS DE NUENS: UMA LEITURA POSSÍVEL POR MEIO DE WALTER BENJAMIN, buscam trazer várias possibilidades de investigação sobre os textos de Walter Benjamin, com foco em suas teses sobre o Conceito de História.

(xi) **Daniel Felipe Alves**, em seu ENSAIO SOBRE OS DOIS PONTOS DE VISTA DA PSICOLOGIA: UMA CRÍTICA FILOSÓFICA, trás alguns questionamentos que permeiam a mente humana, a saber “O que é o homem?”. E esse homem que a faz é ao mesmo tempo o objeto e o sujeito da inquirição. A partir desses pensamentos o autor nos vem trazendo diversos desdobramentos e pontuando alguns fatos dessas questões.

(xii) **Francisco de Assis Silva Neto & Sarah Beatriz Sousa Carvalho** desenvolvem nessa edição de nossa revista um último ensaio, denominado IAN HACKING, ACERCA DO REALISMO INTERNO, em que os autores se debruçam sobre o capítulo da obra *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural* (2012). A partir de um recorte temático específico, eles visam explicitar, com uma argumentação crítica, sobre algumas mudanças de postura de pensamento de Hilary Putnam do realismo para antirrealismo.

Edivaldo Simão de Freitas
Amanda Aparecida Salomão Lopes de Souza

Comissão Editorial

A FANTASMAGORIA BENJAMINIANA E APROXIMAÇÕES COM AS INFLUENCIADORAS DE MODA NO INSTAGRAM

Lilian Daros Pescador*

Mirela Neder*

Resumo: A pesquisa tem como objetivo identificar de que modo a fantasmagoria de Walter Benjamin, cria aproximações e relações com as influenciadoras digitais de moda na atualidade. Para construir esse estudo, utilizamos uma abordagem qualitativa, multidisciplinar, exploratória. Apanhando o conhecimento por meio de autores como Walter Benjamin, André Carvalhal, Susan Buck-Morss e Georg Simmel os quais tornaram possível fazer o questionamento sobre as aproximações entre fantasmagoria benjaminiana e as influenciadoras de moda do público feminino. Após definidos os principais conceitos que permeiam essa pesquisa, foram entrevistadas influenciadoras, de maneira que pudéssemos analisar suas respostas, assim sendo possível analisar a teoria deste estudo.

Palavras-chave: Fantasmagoria; Redes Sociais; *Instagram*; Influenciadoras.

BENJAMIN'S PHANTASMAGORIA APPROXIMATIONS IT AL AS I NIN LU NC R S STS N INSTAGRA

Abstract: Research's objective is to identify how Walter Benjamin's phantasmagoria relates, today, to female fashion digital influencers. To build it, we used qualitative, multidisciplinary, and exploratory research. Gathering knowledge from authors like Walter Benjamin, André Carvalhal, Susan Buck-Morss, and Georg Simmel, made it possible to discuss the crossing between benjaminian phantasmagoria and female fashion influencers who have a female audience. After describing the main concepts that allowed this research, we interviewed female influencers and analyzed their responses, enabling the validation of this study's theory.

Keywords: Phantasmagoria; Social Media; Instagram; Female Influencers.

1. Introdução

A relação entre moda e imagem já é algo notório na contemporaneidade. No entanto, isso nem sempre ocorreu assim. Para iniciarmos esta pesquisa, devemos compreender como a moda se torna imagem. Pescador (2015) compreende que a moda

* Mestre em Ciências da Linguagem (UNISUL). Professora da área de Moda do IFSC campus Araranguá. Santa Catarina, Brasil. e-mail: lilian@ifsc.edu.br.

* Tecnólogo do Curso Superior em Design de Moda no Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC), Araranguá, SC, Brasil. E-mail: mi_neder@hotmail.com.

se torna imagem com o surgimento das vitrines – elas foram de extrema importância para disseminar a imagem de moda como mercadoria.

De acordo com Saturno (2020), a vitrine foi uma das primeiras maneiras de se revelar a moda como imagem, em razão de ser definida como cenário que possui a função de exibição. Trata-se de uma imagem que deveria ser contemplada, já que distancia o consumidor da mercadoria, uma distância que aumenta o desejo pelo objeto exposto, já que não se pode tocá-lo. Pensando nisso, Valentim (2018, p. 67) afirma que “[...] a moda se torna imagem quando se torna fetiche .

Podemos considerar, de acordo com Pescador (2015), que a moda se materializa como imagem nas fotografias, revistas, panfletos, cinema etc., as quais, quando materializadas, ganham visibilidade à medida que a massa da população começa a consumi-las e difundi-las. Esse fato ocorreu com mais significado na virada do século XIX para o século XX, pois foi nesse período que aconteceu a Revolução Industrial, o surgimento das máquinas que permitiam a reprodução de imagens, assim como outros artigos industriais. Compreendemos, dessa forma, que é imprescindível a importância da imagem de moda, de como o produto de moda é convertido em imagem e assim consegue transitar pelos meios de comunicação.

A moda, por si só, de acordo com Simmel (2008), é uma reação involuntária que o indivíduo sofre para não se sentir sozinho; a moda faz com que ele se sinta parte de algo maior, a sociedade. E a tendência surge como algo capaz de diferenciar-se de um todo. Ou seja, o ser humano vê a necessidade de se sentir parte, mas, quando está enfadado, sente necessidade de tornar-se diferente dos demais. Nas palavras de Simmel , p. , “[...] as modas são sempre modas de classe, porque as modas da classe superior se distinguem das da inferior e são abandonadas no instante em que esta última começa a apropriar-se”. Consequentemente, toda essa efemeridade relacionada aos ciclos fugazes da moda a transfigura em uma utilização para a diferenciação de classes e grupos.

Outro ponto importante para este trabalho está relacionado às mídias sociais, mais especificamente ao Instagram. É relevante aludir como essa plataforma se reverberou em vários segmentos da vida humana e, de forma singular, na área da moda. Em vista disso, vamos pesquisar, aqui, algumas influenciadoras de moda que utilizam a plataforma Instagram. Devemos nos atentar ao fato de que, as influenciadoras e as postagens de fotos que as mesmas fazem podem ser considerados mercadoria, tendo em vista que, a influenciadora pode se tornar um conversor de vendas para a marca com a

qual ela trabalha, ou no caso dos posts, eles podem ser patrocinados ou o produto está aparecendo ali em forma de permuta. Sendo assim, ambos podem ser considerados mercadoria.

O conceito central que abordaremos neste trabalho será o de fantasmagoria benjaminiana. Segundo Santos (2016, p. 91), a fantasmagoria seria uma imagem irreal do mundo, uma imagem que intervém na sua relação com outros indivíduos e consigo mesmo. Como inquietação da pesquisadora sobre os assuntos relacionados entre fantasmagoria e influenciadoras surgiu o problema de pesquisa “ ou que investigar a relação da fantasmagoria com as influenciadoras digitais?”

Levando isso em consideração, traçamos como objetivo de estudo identificar de que modo a fantasmagoria de Walter Benjamin cria aproximações com as influenciadoras digitais de moda na atualidade. Para que isso seja possível e a relação seja de fácil entendimento, daremos início à pesquisa definindo o conceito de fantasmagoria e o conceito de fetiche da mercadoria. No decorrer do estudo, os tópicos abordarão pontos importantes, como as redes sociais, a rede social Instagram e as influenciadoras de moda que utilizam a plataforma.

Definimos este trabalho como qualitativo, multidisciplinar e exploratório. Sobre o aporte teórico, é de caráter bibliográfico. Acreditamos que todos os autores têm seu percentual de importância e dão sustentação aos estudos apontados. Salientamos que são imprescindíveis os pensamentos e contribuições de Walter Benjamin, com as obras *Paris, capital do século XIX* e *A modernidade e os modernos*, além dos estudos de André Carvalhal, em seu livro *Moda com propósito: manifesto pela grande virada*. Além disso, Susan Buck-Morss também traz significativas contribuições com sua obra *Estética e Anestésica: o ensaio sobre a obra de arte*.

O interesse pelo assunto surgiu devido à escassez de pesquisas acadêmicas relacionadas a essa temática, bem como, pela curiosidade da pesquisadora, estudante do curso Superior de Tecnologia em Design de Moda, em identificar os confrontos, aproximações e elos entre a moda e a fantasmagoria de Benjamin por meio das influenciadoras que utilizam a plataforma Instagram.

Iniciamos nossa pesquisa aludindo ao conceito de fantasmagoria, estudo realizado por Walter Benjamin, presente na próxima seção.

1.1 Fantasmagoria benjaminiana

O termo fantasmagoria teve origem em 1802, decorrente de uma exibição de ilusões ópticas produzidas por lanternas, como aponta Buck-Morss (1996). Ainda de acordo com a autora, fantasmagoria pode ser caracterizada como uma apresentação que engana os sentidos por meio de uma manipulação não necessariamente apenas um sentido, pois é possível que a fantasmagoria ilusione mais de um sentido no sistema sensorial humano. Esse conceito foi ancorado em Walter Benjamin (2016), sendo definido como uma realidade criada a partir de uma imagem, uma imagem paralela, uma ilusão. O autor observa que a fantasmagoria está presente em todos os âmbitos da sociedade.

Nessa linha de pensamento, Cunha Júnior e Damião (2013, p. 01) defendem que a sociedade é considerada refém da fantasmagoria, compreendida pelos autores como:

[...] o conjunto das imagens representativas feitas pela sociedade no intuito de representarem a si mesma e que tomam um caráter de coisa que seja independente da vontade e do pensamento dessa mesma sociedade. Ou seja, a sociedade produz as imagens representativas do real e encaram essas mesmas imagens como não sendo fruto de sua imaginação ou produção intelectual. A ilusão como imagem mental que percebe o mundo, corresponde-se com ele e o caracteriza. Como fantasmagoria, torna inconsciente essa imagem mental ilusória em imagem independente e representante do real, como objeto que se move sozinho e indiferente da vontade da sociedade produtora de mercadorias e de sua própria cultura.

Castro (2012), em leitura a Benjamin, considera que o autor conceitua fantasmagoria como a espetacularização da mercadoria, presente tanto na esfera pública como na esfera privada do homem moderno. Tendo em vista que o capitalismo transforma tudo em mercadoria, a sociedade é considerada refém desse espetáculo. O homem tem interesse em determinados objetos, como roupas, acessórios, adornos, entre outros. A partir do momento em que essas coisas se tornam lucro para quem as possui, esse lucro pode ser contabilizado como um acúmulo de capital. Assim, podemos pensar que é dessa forma que as coisas se tornam mercadoria.

Ao analisar a sociedade francesa do século XIX, Benjamin percebe que a sociedade “[...] transforma tudo em mercadoria, tornando-se, ela própria em fantasmagoria, assim como seus habitantes, na imagem da multidão que circula nas galerias parisienses para unicamente fins mercadológicos” (BENJAMIN, 2009, p. 61). Considerando a cidade de Paris nesse período, devemos pontuar que a mudança no hábito de consumo reflete também em seus indivíduos.

Com o surgimento das galerias, essa mudança torna-se evidente. Segundo Pescador (2015, p. 20),

As passagens das galerias eram cobertas, que possibilitava comodidade aos transeuntes ou flâneur, pois quando chovia não molhavam seus sapatos e vestimentas. Elas também impossibilitavam a passagem dos raios solares. Do mesmo modo, as galerias eram um lugar que oferecia bem estar, além de se tornar uma região propícia ao comércio.

Corroborando com a autora, com o bem-estar oferecido aos passantes, as galerias tornaram-se um espaço de aglomeração. Segundo Santos (2016), a imagem ilusória do real ganha força em ambientes de multidão, uma vez que a aglomeração propicia esse paralelo do real com o irreal. Buck-Morss (1996) declara que Benjamin observou o alastramento de formas fantasmagóricas em locais como galerias e centros comerciais, os quais propiciavam uma fantasmagoria de artigos em exibição. Essas formas oitocentista são consideradas precursoras dos *shoppings centers*, locais onde há grande movimentação de pessoas, ou seja, mais suscetíveis à fantasmagoria. De acordo com Pescador (2015, p. 25), a fantasmagoria está presente nas galerias quando se projeta ali um desejo, algo impossível “[...] quando um indivíduo depara-se com objetos projetados nas passagens, galerias e vitrines e são poucas as chances de alcançá-los”.

Nas palavras de Buck-Morss (1996), Benjamin considerava o *flâneur* um indivíduo capacitado para se distanciar da realidade fantasmagórica, em vez de seguir com a multidão. Ou seja, o indivíduo a observa e a vê como uma intoxicação para seus sentidos. Sendo assim, os *flâneurs* seriam indivíduos que se distinguem na multidão, tanto na maneira de se trajar quanto se comportar, por serem indivíduos antagônicos, capazes de notar a fantasmagoria em meio à aglomeração.

De acordo com Santos (2016), Benjamin afirma que as exposições universais (feiras que demonstravam ao mundo os avanços tecnológicos, descobertas e invenções) eram uma idealização do valor de troca da mercadoria, cujo real valor ficava em segundo plano. Essas feiras expandiram o princípio fantasmagórico para áreas do tamanho de pequenas cidades, como cita Buck-Morss (1996). Dessa forma, analisando a ideia das exposições universais, observamos nela uma fantasmagoria, já que se tratava da espetacularização da mercadoria.

Ainda complementando o pensamento de Benjamin, o homem burguês utilizava-se da fantasmagoria para se refugiar em um mundo privado, que não condizia com a realidade, como se a fantasmagoria fosse um escape, um refúgio, um isolamento, um escudo para essa classe que possuía grande influência política. Um outro exemplo, nas palavras de Buck-Morss (1996), seria a experiência totalmente individualizada de

escutar um *walkman*, que possibilitava escutar músicas enquanto exercia outras tarefas, atividade que poderia ser considerada fantasmática à medida que a fantasmagoria é desenvolvida manipulando um sentido, nesse caso, a audição. Grande parte do entretenimento disponível, assim como do mundo das mercadorias, pode ser classificado como parte do campo fantasmagórico.

Ainda contribuindo com o conceito de fantasmagoria, Marx utilizou o termo para descrever o mundo das mercadorias, um mundo que esconde a força de trabalho que as produziu. Seria como se todo o processo de produção fosse anulado, incentivando os observadores de tais mercadorias a olharem para elas como fantasias e sonhos subjetivos. Buck-Morss (1996) ainda destaca que Adorno complementa a teoria de Marx expondo que a fantasmagoria faz com que o indivíduo não identifique no produto o próprio trabalho.

Husserl, segundo as palavras de Buck-Morss (1996), afirma que a divisão e a racionalização dos processos produtivos fizeram com que as populações urbanas e industriais fossem percebidas por elas próprias como “massa”, o que seria potencialmente perigoso, já que um corpo coletivo é mais fácil de ser controlado ou manipulado.

As percepções propiciadas pela fantasmagoria são consideradas “reais”. Como aponta Buck-Morss (1996), a manipulação do sistema sinestésico (condição neurológica que provoca a mistura dos sentidos) não é constante na história e está relacionada ao desenvolvimento da tecnologia. Ou seja,

[...] seus efeitos são experimentados coletivamente ao invés de individualmente, todos têm a mesma percepção do mundo alterado. A intoxicação da fantasmagoria faz com que ela se torne uma norma social. A adição sensorial a uma realidade compensatória torna-se um meio de controle social.

Sendo assim, a tecnologia seria uma potência que controla a sociedade, já que, ao desenvolver-se cada vez mais, sente-se a necessidade de estar presente. Entretanto, devemos nos atentar ao fato de que, como sociedade, podemos estar sendo manipulados pelo desenvolvimento tecnológico.

O desejo, ou manipulação, de estar sendo visto e de se sentir, de certa maneira, como uma imagem de mercado nos instiga a compreender o conceito de fetiche da mercadoria. Assim, para que seja melhor compreendida as aproximações entre a fantasmagoria e as influenciadoras de moda, realizamos essa discussão no subcapítulo a seguir.

1.2 Fetiche da mercadoria segundo Marx

A definição do conceito de fetiche da mercadoria faz-se necessária quando tratamos da fantasmagoria presente nas galerias parisienses do século XIX. Conforme Stall brass, p. 18, “[...] fetichizar a mercadoria significa fetichizar um valor de troca abstrato – isto é, adorá-la”. Estar defronte a um objeto idealizado nos causa inquietação, êxtase e logo desponta o desejo de poder consumi-lo. Todo esse *frenesi* em que nos colocamos quando desejamos algo pode ser um exemplo claro do fetiche de mercadoria. Conseguimos analisar quando a mercadoria se trata de fetiche a partir do que nos apresenta Pescador (2015, p. 18):

As vitrines das lojas de departamento despertam nas pessoas o que Karl Marx vai chamar de fetiche da mercadoria, ou seja, outra significação dos produtos de moda, sendo algo distinto de sua função real. Essas mercadorias, então, tornam-se produtos de adoração e passam a ter um valor simbólico onde o capitalismo se alicerça.

Retomando o pensamento de Stallybrass (2007), o autor vai nos dizer que o europeu não se fixava em objetos, apenas no valor de troca do objeto. Sendo assim, a mercadoria só possuiria um grande valor se pudesse ser revertida em lucro.

Para Marx o fetichismo da mercadoria era uma regressão relativamente ao materialismo (embora distorcido) que fetichizava o objeto. O problema para Marx era, pois, não o fetichismo como tal, mas antes, uma forma específica de fetichismo que tomava como seu objeto não o objeto animado do amor e do trabalho humanos mas o não objeto esvaziado que era o local de troca. No lugar do casaco havia um valor transcendental que apagava tanto o ato de fazer o casaco quanto o ato de vesti-lo. (STALLYBRASS, 2007, p. 46).

Expondo o pensamento de Stallybrass, a problematização do fetiche da mercadoria, para Marx, seria o fato de esgotar das mercadorias toda a história que já as pertenceram, inclusive quem a fez, e dessa forma substituir todo esse valor por monetização. Ou seja, quando o casaco chega à loja de penhores, como no exemplo da citação, ele perde toda a sua história, como quem o fez ou já o obteve em posse, e passa a ter o valor de troca. Quer dizer: passa a valer capital.

Colaborando com o autor, Rojek (2008, p. 116) aponta que:

Nas sociedades dominadas pelo valor de troca, o idioma e a imagem de apresentações corporais crescem em importância social e econômica. Ser atraente e ser capaz de despertar desejo tornaram-se atributos muito procurados no mercado. O corpo deixa de ser meramente o local de desejo, ele se torna a fachada por meio da qual

são registradas a distinção e a atração. À medida que isso ocorre, o corpo passa a ser uma mercadoria.

A fantasmagoria se faz presente nas vitrines quando o consumidor visualiza a mercadoria e não pode tocá-la ou mesmo consumi-la. Segundo Valentim (2018, p. 66), “[...] na vitrine não se pode tocar a mercadoria, isso dá acesso a uma fantasmagoria em que o homem frequenta estes espaços para deixar distrair-se”. Entendemos, dessa forma, que a fantasmagoria pode habitar muitos lugares e espaços, como no caso das vitrines e ambientes virtuais.

1.3 Redes Sociais

Os meios de comunicação têm sofrido um avanço significativo nas últimas décadas. Se antes as mulheres que queriam se atentar às referências de moda eram influenciadas pelo que se via nos desfiles, nas novelas, nos filmes ou nas revistas compradas semanalmente nas bancas, atualmente conseguimos ter informações sobre o que está em voga no mundo da moda no momento, seguindo as influenciadoras de moda, através de suas páginas em alguma rede social. De acordo com Kozinets (2002), os usuários estão utilizando as redes sociais para compartilhar com outros consumidores suas opiniões sobre determinado produto ou marca, fazendo assim com que elas também se tornem fontes de informação.

De acordo com Marques (2018), as redes sociais se desenvolveram há dez anos, porém há cinco os números de usuários estão crescendo cada vez mais, aumentando com isso, o número de conteúdos gerados.

Uma das formas em que as pessoas compartilham seus conteúdos são chamados de *blogs*. Neles, os sujeitos apresentam assuntos sobre o seu cotidiano, ou mesmo sobre alguma temática que dominam. As postagens devem ser realizadas com frequência, para influenciar os leitores com dicas, entretenimento e diversão. Porém, com o surgimento de outras redes sociais, em que os usuários possuem mais facilidade de atualização e capacidade de interação, os *blogs* foram ao longo do tempo sendo menos utilizados. Assim, os blogueiros, como eram chamadas as pessoas que mantinham esse tipo de comunicação digital, ao migrarem para outras redes, ficaram conhecidos como influenciadores digitais.

Os empresários viram nesses influenciadores uma oportunidade de alavancar

seus empreendimentos, utilizando as redes sociais e paralelamente, as influenciadoras como meio de divulgação. Segundo Macêdo (2010, p. 100), as redes sociais possuem um papel de grande importância na realidade de consumo contemporâneo, dando ênfase ao mundo da moda, no qual as influenciadoras impactam de maneira expressiva o comportamento de consumo de suas seguidoras. Esse fio condutor entre as redes sociais e as influenciadoras impulsionou significativamente a área da moda.

Podemos dizer que as redes sociais democratizam a informação, no sentido de que, se o indivíduo estiver conectado e priorizar informações do seu interesse, ele terá acesso a conteúdos que não seriam encontrados facilmente se não fosse a internet ou as redes sociais. As redes sociais tornam os indivíduos mais visíveis socialmente; quanto maior o número de conexões com outros indivíduos e veículos, maior será seu suporte e seu banco de informações. Acredita-se que o propósito das redes sociais, é proporcionar interação social ou democratizar a informação. Hoje as interações podem ser monetizadas, calculadas e os algoritmos impedem ou alastram conteúdos para usuários. Cada clique na tela gera um dado, e esse dado também tem um valor. Para as marcas que utilizam esses meios, cada informação nas redes sociais podem gerar lucros.

1.3.1 *Instagram*

Para esta pesquisa, nos reportamos apenas à plataforma digital *Instagram*. Pesquisamos somente essa rede social por ser uma das mais relevantes e utilizadas na área da moda. Como afirma Macêdo (2016, p. 14),

O Instagram se converteu em um veículo de comunicação e consumo de moda. Atualmente utilizado como uma ferramenta de marketing que possui grande potencial de alcance e altos níveis de engajamento com o consumidor. Engajamento este, principalmente com o público feminino.

O *Instagram* é uma rede social que permite o compartilhamento de fotos e vídeos, assim como a interação com todos os usuários da plataforma. A rede social surgiu em 2010 e atualmente é considerada uma das redes sociais com o maior número de usuários. A plataforma se sobressai no segmento *fashion*, como aponta Hinerasky (2014), trabalha estrategicamente com as ambições das pessoas, sendo eficiente na criação da identidade visual de profissionais e empresas, funcionando também como uma vitrine on-line, ficando disponível aos consumidores por meio de apenas alguns toques na tela do celular.

Nesse contexto, trazemos um trecho de uma reportagem do G1 (2020), a qual exemplifica o tamanho da rede social

“ hoje são 1 bilhão de usuários

ativos por mês: o Instagram é a 5ª rede social mais popular do mundo”. A plataforma se destaca por ser uma das redes sociais de maior popularidade, utilizada pelos usuários como um importante instrumento de formação de opinião (Macêdo, 2016). No entendimento da autora, os usuários utilizam o *Instagram* como fonte de conhecimento *fashion*, a fim de se atentar às novas tendências, fazendo com que sigam diversas influenciadoras, as quais são consideradas as novas líderes de opinião do mundo da moda e as novas celebridades influenciadoras do consumo.

Segundo Marques (2018), os usuários estão no *Instagram* para se inspirar, não para comprar produtos, embora possam. Entretanto, no momento atual em que vivemos, a plataforma disponibiliza uma ferramenta exclusiva para compra, a qual não existia no período de 2016.

ac do , p. faz menção ao “[...] potencial que o Instagram possui como instrumento de difusão e alavancagem do consumo de moda, principalmente em ações realizadas em conjunto com as novas formadoras de opinião”, ou seja, para uma marca ter sucesso com mais rapidez na atualidade, ela deve estar junto, mais perto e conectado ao seu consumidor.

1.4 Influenciadores

ara oreira e Rios , p. , “[...] criou-se um termo para designar aqueles que influenciam outrem pelo simples fato de existir. *Digital influencers* são, como o próprio nome diz, pessoas influentes no campo digital”. *Digital Influencers* também podem ser chamados de influenciadores. Ou seja, são indivíduos com um grande número de seguidores em determinada rede social, que podem ser considerados "populares". São capazes de usar sua influência para gerar publicidade sobre determinados produtos; eles podem ser o elo entre as redes sociais e o consumo.

Nesta pesquisa, apresentaremos alguns influenciadores de moda do *Instagram*. Se antes os consumidores eram meros receptores, agora se tornaram também produtores de conteúdo, potencializando assim, a utilização das redes sociais como fontes de informação que auxiliam no processo de tomada de decisão (YUEN, 2010). Todas as pessoas, se quiserem, estão suscetíveis a tornar-se influenciadores em redes sociais. Já que, os ambientes virtuais estão disponíveis a todos os sujeitos.

Podemos assim dizer que, os influenciadores são frutos do capitalismo, um fenômeno de cultura de massas ministrado pelos meios de comunicação. Por eles serem

criações da mídia, podem ser manipulados conforme as necessidades. Ainda sobre a definição dessa nova profissão e sobre quem pode se enquadrar como tal, [Oreira e Rios \(2016, p. 9\)](#) apontam que

São nossos vizinhos, nossos colegas de classe ou a dona da loja onde compramos roupas. A diferença é que, mesmo estando muito próximos de nós, eles ainda fazem parte de um ideal de vida mostrado nas redes sociais. No entanto, muito desse ideal é parte de nada mais, nada menos do que a grande espetacularização da sociedade.

Os influenciadores digitais têm a sua imagem como marca, a qual pode ser considerada um ofício. Eles são produtos que têm influência sobre outros produtos. Ou seja, os influenciadores influenciam outros indivíduos a consumirem, tornando-se os próprios mercadorias. De acordo com [Oraes e Silva](#), “[...] apesar de serem, em sua maioria, pessoas comuns, constituem-se como marcas ou veículos de mídia. Isso ocorre porque deixaram de engajar e influenciar nichos para ter atuação sobre as massas”. Eles seriam uma forma de humanizar o consumo e a adoração, tal qual o fetiche da mercadoria.

Atualmente, os influenciadores são construídos de forma muito mais espontânea do que antes eram construídas as celebridades, por exemplo, afinal “O herói era distinguido pela sua realização; a celebridade por sua imagem ou marca comercial. O herói criava a si mesmo; a celebridade é criada pela mídia. O herói era um homem grande a celebridade é um grande nome” [OORSTIN](#), p.). Os influenciadores podem ser considerados as novas celebridades do momento. Eles devem ter proximidade com o seu público, porque quanto mais “reais” são considerados, mais influenciarão os seus consumidores. Para que sua publicidade tenha maior efetividade, deve ocorrer uma ligação entre o influenciador, o consumidor e o produto ou serviço ofertado.

Tendo em vista o papel das pessoas influenciadoras, nesta pesquisa devemos enfatizar as influenciadoras no campo da moda, as quais podem ser consideradas referências influentes, sendo utilizadas como fonte de inspiração para o seu público, devido a reputação que conquistaram dentro da moda e do ambiente virtual ([PROCATI, 2011](#)). Assim podemos dizer que, quando um seguidor acompanha a influenciadora com a qual se identifica, e ela está utilizando, por exemplo, alguma vestimenta que lhe agrada, há grandes chances dele ser influenciado a consumir tal roupa. Caracterizando de certa forma, uma imitação ou reprodução.

De acordo com [Simmel](#), p. , “[...] a moda nada mais é do que uma

forma particular entre muitas formas de vida, graças à qual a tendência para a igualização social se une à tendência para a diferença e a diversidade individuais num agir unitário”, portanto a moda deixa de ser uma forma de expressão, passando a ser uma cópia; os indivíduos copiam as vestimentas uns dos outros para se sentirem parte de algo maior, a sociedade.

Podemos dizer que os seguidores procuram influenciadoras com as quais possuem afinidades, de maneira que sintam mais segurança nas informações que são transmitidas nesse ambiente virtual. Nas palavras de *ac do*, p. , “[...] percebe-se que as influenciadoras são aceitas como líderes de opinião, podendo ser consideradas um referencial no que diz respeito à moda. Destacou que esse contato diário entre influenciadoras e seguidoras induz o desejo de compra”. Dessa maneira, esse contato mantido diariamente pode não ser convertido em compra sempre, mas frequentemente tem influência no comportamento dos seguidores.

Como foi dito anteriormente, as influenciadoras geralmente possuem um grande número de seguidores. As marcas, nesse sentido, devem se atentar aos seguidores como consumidores ativos, dados fornecidos pelas plataformas digitais. Isso significa que, um grande número de seguidores não representa, necessariamente, um alto número de indivíduos com poder de compra. Pois, também há perfis falsos capazes de gerar vários novos seguidores. Partindo dessa reflexão, apenas o número de seguidores não gera sustentação a uma influenciadora e também pode não gerar um bom engajamento.

2. Aproximações entre fantasmagoria e influenciadoras de moda

Para esclarecer a relação entre fantasmagoria e influenciadoras de moda, foram realizadas entrevistas com três influenciadoras, as quais foram questionadas quanto aos *posts* que publicam na plataforma *Instagram*, buscando verificar se as vestimentas utilizadas condizem com o seu estilo pessoal ou se as postagens estariam ali para “agradar” a marca ou os seus seguidores.

As entrevistas ocorreram com três influenciadoras de localidades diferentes, sendo duas de Araranguá-SC e outra de Campinas-SP. Elas trabalham com suas páginas/perfis no *Instagram*, sendo que apenas uma mantém também outra fonte de renda que não provém somente de suas publicações. Elas foram escolhidas por serem influenciadoras mais acessíveis e por terem proximidade com a pesquisadora. Elencamos as três para uma amostragem de análise sobre o assunto abordado. Assim,

conseguimos trazer uma amostragem de informações dentro de um grupo tão vasto.

Nessa análise, a afirmação de *ac do*, p. *,* diz que, “apesar de também ter um caráter informativo e de entretenimento, percebeu-se que o Instagram das influenciadoras é pautado pelo profissionalismo e pela perspectiva comercial inerente às publicações”. Isso aponta que muitas das postagens possuem apelo mercadológico, utilizando menção às marcas utilizadas, ou até mesmo aos produtos propriamente ditos.

Para fazermos as aproximações entre a noção de fantasmagoria e as influenciadoras de moda, mostraremos em forma de tabela as três entrevistas realizadas (Tabela 01).

Tabela 01: Tabela referentes às entrevistas realizadas

INFLUENCIADOR A	Plataforma virtual da entrevista	Pergunta feita: Você foca em postar somente coisas que usaria? ou tem algo que você poste apenas para agradar as marcas ou seus seguidores?
INFLUENCIADOR A 1	<i>Instagram</i>	“Na maioria das vezes sim. Eu seleciono ao máximo, algo que aceito na parceria. Se eu não gosto, procuro informar a pessoa que fechei a parceria, e ver se podemos fazer de outra forma. Procuo sempre ser profissional. Meu estilo de trabalho é agradar a todos. Se não for um trabalho, eu posto apenas o que me agrada. Gosto de mostrar a realidade. Porém, ao fazer um trabalho como provador, eu recebo os looks selecionados e posto, pois penso que, talvez eu não me identifique, mas, outra pessoa sim. Com anos trabalhando como modelo e digital influencer, eu abri minha cabeça sobre estilos e gostos diferentes”.
INFLUENCIADOR A 2	<i>WhatsApp</i>	“ Na ea sso a onte e astante Durante muito tempo eu me culpei por isso, por mostrar coisas que eu não uso. Mas, entendi que sou muito mais que uma influenciadora, me tornei meio que uma revista. Então eu mostro, porque sei que tem pessoas que gostam, sabe? Eu deixei meio que o meu gosto de lado. Claro que, tem coisas que eu não mostro de jeito nenhum. Deixei meu gosto de lado, para mostrar para as pessoas coisas que eu sei do que elas gostam. Porque não pode ser só o meu gosto que prevalece. Eu identifiquei que as pessoas não me seguem pela forma que eu me visto. Já que, não tenho isso bem reforçado, o que eu pensei foi: mesmo eu não gostando de algumas coisas, tenho que mostrar. No entanto, existem algumas influenciadoras que só usam o que elas gostam”.

INFLUENCIADOR A 3	<i>Instagram</i>	<p>“Sim, costumo postar somente o que eu uso, o que eu gosto. Às vezes intercalo com alguma foto de “ esp o” pa a e me <i>feed</i> não fique com apenas publicidade. Praticamente tudo o que recebo eu fotografo. Nem que seja só para fotografar, porque seria uma forma de agradecimento, sabe? Nem todas as parcerias me pagam com valores, então é mais uma forma de agradecimento mesmo. Acabo criando a m t po e onte o pa a e as”</p>
------------------------------	------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: Entrevistas realizadas pela autora do texto (2021). Grifo nosso.

As entrevistas foram aplicadas de forma escrita, e a única influenciadora que respondeu por texto foi a número 01. As demais responderam por áudio.

Dessa maneira, como mostram as narrativas das influenciadoras entrevistadas, podemos observar que a fantasmagoria pode ser identificada na relação existente com os *posts* no *Instagram*. Elas postam, muitas vezes, as roupas adquiridas por meio de permutas, presentes, seja para agradar aos seus seguidores, a fim de que eles se identifiquem e adquiram as peças, seja para agradar à marca que as produziu, como podemos evidenciar na fala da Influenciadora 03.

Compreendemos que possivelmente existe uma fantasmagoria velada na fala das Influenciadoras e . A influenciadora relata “[...] ao fazer um trabalho como provador eu recebo os looks selecionados e posto, pois penso que talvez eu não me identifique, mas outra pessoa sim”. E a entrevistada refere “ raticamente tudo o que recebo eu fotografo, nem que seja só para fotografar, porque seria uma forma de agradecimento, sabe? Nem todas as parcerias me pagam com valores, então é mais uma forma de agradecimento mesmo. Acabo criando algum tipo de conte do para elas”.

Nessas falas, elas tentam, de certa forma, esconder que não utilizam looks que não gostam. As influenciadoras usam “somente” para agradar marca ou aos seus seguidores.

No entanto, entendemos que o trabalho precisa ser aceito para que se obtenha algum lucro. Se a marca ou seus seguidores não gostarem da postagem, ela pode perder ambos. No mundo capitalista, as influenciadoras de moda, principalmente as iniciantes, precisam de quantidade de marcas e seguidores para que possam alavancar sua página e reputação. Devemos nos atentar que, o *Instagram*, a plataforma que está sendo utilizada também para estudar o comportamento das influenciadoras, não deixa de ser uma ferramenta de globalização, um entretenimento. Trata-se de um local virtual que, para as

influenciadoras, passa a ser um local de trabalho.

Podemos, de certa forma, fazer uma comparação entre o *Instagram* e as exposições universais, visto que ambos possuem carácter de entretenimento e distração.

Conforme afirma Benjamin, as “[] exposições universais são os centros de peregrinação ao fetiche mercadoria [e nasceram] do desejo de divertir as classes laboriosas e torna-se para estas uma festa, de emancipação para elas” (Benjamin, 1985, p. 57). Sendo assim, as pessoas presenciavam as exposições com certa dualidade, visto que, ao mesmo tempo em que eram fregueses, poderiam ser considerados também mercadoria. As influenciadoras são, de certa forma, entretenimento para seus seguidores e estão suscetíveis a se tornar mercadoria quando são “utilizadas” como forma de conversão de vendas.

A Influenciadora (2018) ressalta “às vezes eu intercalo com alguma foto de respiro para que meu *feed* não fique apenas com publicidade”. Ela deixa subentendido que o *Instagram* seria um local de trabalho, em que divulga mercadorias, mesmo aquelas que das quais não gosta, pois divulga para agradar à marca ou mesmo aos seus seguidores. Como aponta De Aquino (2018) “[...] o filósofo consegue evidenciar, pela análise das *Exposições Universais*, esse particular momento em que a mercadoria ganha uma dimensão fantasmagórica, ocultando a base real”. A fantasmagoria entra em cena no momento em que, mesmo não gostando do produto, a influenciadora realiza uma postagem em seu *feed* a fim de agradar a alguém que não a ela mesma. De Aquino (2018) recorda ainda que

[] hoje, esse personagem é o internauta anônimo, mas também identificado como consumidor, que navega pela rede universal de computadores, através deles se comunicando e se “educando” sob a lógica de produção privada de mercadorias, tornando-se ele próprio em cobiçada mercadoria do século atual.

Assim, compreendemos que as influenciadoras de moda assumem, em muitos casos, papel de mercadoria no século atual, podendo a fantasmagoria estar presente na sua relação com as postagens, com produtos com as quais nem sempre se identificam, descumprindo um dos papéis mais importantes de uma rede social: a representação do indivíduo como si mesmo.

Recuero (2009, p.109) afirma que a confiança e a aceitação dentro do mundo da moda estão relacionadas a dois dos quatro valores que podem ser construídos no interior das redes sociais. A reputação está relacionada à imagem construída e à clarividência com a qual o público vê o influenciador. Já a autoridade está relacionada a um conteúdo

específico, como a moda, conforme estudado nesta pesquisa.

Desse modo, percebemos que as influenciadoras de moda que têm como foco esse assunto, possuem a confiança de suas seguidoras; sendo assim, o que é mostrado em seus perfis pode ser convertido em vendas, por isso elas são procuradas por determinadas marcas, normalmente aquelas que têm a ver com o seu perfil, para que haja uma identificação. Para Carvalhal (2016, p. 12), a geração da atualidade já entendeu o que é *marketing* e que cada vez mais ele está ligado às redes sociais.

Figura 01: Looks que a influenciadora 02 não usaria por seu gosto pessoal



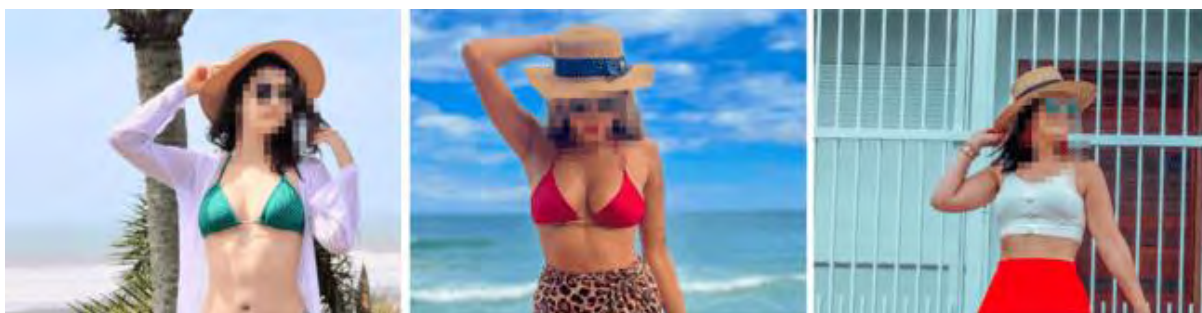
Fonte: Arquivo da autora (2021).

A Figura 01, demonstrada acima, trata-se de uma montagem realizada pela autora por meio das imagens de looks¹ que a Influenciadora 02 não usaria. Na entrevista, ela afirma que não usaria nenhuma dessas roupas, pois não têm “identificação” com sua personalidade. Diante disso, podemos compreender que a fantasmagoria está presente no mundo das influenciadoras de moda, pois, de certa maneira, muitos *looks* não são condizentes com sua individualidade. Segundo afirma a influenciadora “[...] eu deixei meio que o meu gosto de lado, porque não pode ser só o meu gosto que prevalece”. Entendemos, assim, que algumas influenciadoras de moda se projetam nas redes sociais, como ocorre no Instagram, por exemplo, como um “provador”, estando ali como suporte das roupas, acessórios, calçados, adornos, entre outros.

¹ Os looks foram enviados pela entrevistada.

Ao analisar os perfis das três influenciadoras de moda (Figura 02), conseguimos identificar alguns elementos de imitação, podendo ser destacados, nesse caso, o mesmo chapéu, a mesma posição do braço esquerdo (evidenciando o chapéu), além do fato de as três estarem utilizando óculos de sol e em ambientes externos. Sobre imitação, de acordo com Simmel (2008, p. 18 “[...] o homem moderno sente-se rodeado por um mundo de objectos que constroem, acirram e controlam as suas necessidades e os seus desejos”. Ou seja, além da fantasmagoria presente por meio de uma série de objetos que não as representam, há ainda uma cópia utilizada nos perfis, como forma de sentirem que estão dentro das tendências, talvez com objetos em voga, de modo a atrair novos seguidores para o seu perfil. Dessa maneira conseguimos observar que a fantasmagoria também está presente na imitação das influenciadoras, no sentido de não produzirem algo inédito, único e criativo, estão tentando refletir a imagem de outra pessoa. Assim como, as vitrines das lojas de Paris que refletiam a sociedade e a cidade à sua volta.

Figura 02: Fotos postadas que comprovam a imitação entre as influenciadoras (1)



Fonte: Arquivo da autora (2021).

Já na figura 03, a imitação presente nos perfis das três influenciadoras se dá em relação às poses. As três estão posicionadas da mesma maneira, eretas, com as mãos e os braços da mesma forma; duas delas foram clicadas em ambientes externos.

Figura 03: Fotos postadas que comprovam a imitação entre as influenciadoras (2)



Fonte: Arquivo da autora (2021).

Ao analisar a figura 3, percebemos diversas semelhanças, o que até tornaria possível dizer que as fotos pertencem a uma mesma pessoa.

A imitação poderia designar-se como uma transmissão psicológica, como a transição da vida do grupo para a vida individual. O seu fascínio consiste, antes de mais, em que ela nos possibilita um fazer apropriado e significativo mesmo onde, no plano, nada de pessoal e criativo emerge. Ela poderia denominar-se como o filho da reflexão e da irreflexão. (SIMMEL, 2008, p. 26).

De acordo com Simmel, a imitação poderia ser um estado de reflexão e irreflexão, de maneira que, talvez, as influenciadoras nem saibam de onde surgiu a pose presente nas imagens que veicularam. Não se trata de algo que resultou do criativo e imaginário de cada uma, até porque dificilmente encontraríamos três fotos de pessoas diferentes na mesma posição. Isso nos leva a concluir que: ou elas se inspiraram em outra influenciadora, imitando-a, ou, de maneira inconsciente, enquanto deslizavam o *feed*, possam ter se deparado com a pose e a guardaram para um momento oportuno de sessão de fotos.

Por fim, podemos relacionar as influenciadoras de moda à fantasmagoria a partir do momento em que elas deixam de lado seu gosto pessoal, a sua essência, não tendo um posicionamento no *Instagram* de acordo com o que realmente acreditam que possa influenciar os seguidores. A moda deixa de ser sua maneira de expressão, de ser e querer ser vista para dar lugar à comercialização de peças mostradas em seus perfis, transformando-as, nesse caso, em mercadoria.

Considerações finais

Quando houve o surgimento da internet, foi encerrado o modelo de centralização em um determinado consumidor, e a moda e a tecnologia, que eram restritas a pequenos grupos passaram a pertencer a diversos grupos sociais. Para que o mercado acompanhasse essas mudanças, foi necessário haver inovação na maneira de conquistar novos públicos.

De acordo com a nossa pesquisa, fica clara a maneira com que as influenciadoras de moda contribuem para o mercado. Mas qual seria a contribuição do mercado da moda para as influenciadoras se elas não conseguem vestir o que querem? Nesse sentido, é possível afirmar que a fantasmagoria se apresenta não só nas influenciadoras de moda, como também na humanidade, juntamente com o surgimento da tecnologia. Todos os indivíduos convivem com a fantasmagoria, tendo em vista que

não há liberdade plena em uma sociedade capitalista. Todos somos manipulados pelo sistema, e mesmo que houvesse tamanha liberdade, nem sempre, ela seria convertida em veracidade. Sendo o *Instagram* um recorte do real repleto de filtros.

Hoje, no *Instagram*, conseguimos encontrar influenciadoras que incentivam o consumo consciente de moda, por exemplo. Em contrapartida, temos um número maior de influenciadoras que estimulam o consumo de maneira a agradar à marca possuída do produto ou os seus seguidores. Isso evidencia que ter uma influenciadora de moda à frente de uma marca não necessariamente traz boa visibilidade para a tal. O influenciador deve estar alinhado com a campanha. A visibilidade, por si só, não se sustenta. Acreditamos que deva ocorrer uma relação mútua entre o influenciador, a marca e o seguidor, de maneira que todos possuam o mesmo posicionamento.

De modo geral, podemos dizer que as empresas de moda contam com um grande investimento, mas não estão à procura de profissionais qualificados, visando sempre um lucro maior. Porém, é preciso que, nesse processo, haja pesquisa, afinal não é qualquer influenciador que pode representar qualquer marca, assim como também não é qualquer influenciadora que quer ser representada por qualquer marca. Seríamos capazes de modificar o mercado atual, de maneira a tornar as influenciadoras de moda com um posicionamento crente de sua essência, sem o conceito da fantasmagoria? Depois do estudo apresentado, acreditamos que seja necessária uma grande mudança, para que haja um direcionamento da utilização da moda pelas influenciadoras e assim, levar aos seus seguidores, veracidade sobre os assuntos e imagens que tenham conexão com sua essência, apresentadas nas redes sociais. Para que conseguíssemos a mudança e para que a verdade pudesse ser exposta através das redes sociais, seria necessário um novo olhar do sistema capitalista por trás das publicidades veladas.

Este trabalho propôs investigar a relação existente entre a fantasmagoria e as influenciadoras, tornando possível verificar que o *Instagram*, na atualidade, seria um dos principais veículos de informação sobre moda, de modo que deveria ser mais estudado no campo da moda, do design, da filosofia, sociologia, entre outros.

Referências

- BENJAMIN, W., *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.
- BOORSTIN, D. J. From hero to celebrity: the human pseudo-event. In: MARSHALL, P. D. (Ed). **The celebrity culture reader**. New York: Routledge, 2006. p. 72-90.
- BUCK-MORSS, S. Estética e anestética: o "ensaio sobre a obra de arte" de Walter

- Benjamin reconsiderado. **Travessia**, Florianópolis, n. 33, p. 11-41, 1996.
- CARVALHAL, A. **Moda com propósito**: Manifesto pela grande virada. Brasil: Editora Paralela, 2016.
- CUNHA JUNIOR, L.; DAMIÃO, C. **O conceito de fantasmagoria na teoria da modernidade de Walter Benjamin**. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 62., 2010, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: SBPC, 2010.
- DE AQUINO, L. C. A. **A fantasma o a na “ a s a p t a o s o I ”**: Uma contribuição de Walter Benjamin à modernidade. Hypoteses, 2018.
- HINERASKY, D. A. **O Instagram Como Plataforma De Negócio de Moda**: dos “itbloggers” s “it-marcas”. Comunicom, 2014.
- INSTAGRAM faz 10 anos como uma das maiores redes sociais do mundo e de olho no TikTok, para não envelhecer. **G1**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/10/06/instagram-faz-10-anos-como-uma-das-maiores-redes-sociais-do-mundo-e-de-olho-no-tiktok-para-nao-envelhecer.ghtml>. Acesso em: 20 jul. 2021.
- KOZINETS, R. V. The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities. **Journal of Marketing Research**, [s.l.], v. 39, n. 1, p. 61-72, 2002.
- MACÊDO, I. L. N. **O Instagram como ferramenta de consumo de moda**: uma análise do papel das líderes de opinião para o comportamento de compra das adolescentes. 2016. 109 f. Dissertação (Mestrado em Administração) Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2016.
- MARQUES, V. **Redes Sociais 360**. Portugal: Grupo Almedina (Portugal), 2018.
- MAZUCATO, T (Org.). **Metodologia da pesquisa e do trabalho científico**. Penápolis: FUNEPE, 2018. Disponível em: <http://funepe.edu.br/arquivos/publicacoes/metodologia-pesquisa-trabalho-cientifico.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.
- MONDZAIN, M. J. **A imagem pode matar?** Lisboa: Nova Vega, 2009. 75 p.
- MORAES, M. S. de; SILVA, L. A. P. **Influenciadores digitais**: identidades construídas na internet. In: COMCULT CONGRESSO INTERNACIONAL DE COMUNICAÇÃO E CULTURA, 6., 2018, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Comcult, 2018. p. 1-17.
- MOREIRA, T.; RIOS, R. A construção da celebridade midiática no contexto dos Digital Influencers. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 39., 2016, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2016.

PEREIRA, A. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Santa Maria: UFSM, 2018.

PESCADOR, Lilian Daros. **A mise-en-scène no cinema dos anos 60 e sua relação com a vitrine e o ensaio fotográfico de moda**. 2015. 109 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2015.

PRENDERGAST, G., KO, D.; YUEN, S. Y. V. (2010). Online word of mouth and consumer purchase intentions. **International Journal of Advertising**, [s.l], v. 29, n. 5, p. 687-708, 2015.

PROCATI, L. L. Blogueiras, interagentes e consumidores: identificando relações com a moda e a beleza. **Anagrama**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 1-16, 2011.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009. (Coleção Ciberultura) 191 p.

ROJEK, Chris. **Celebridade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

SATURNO, Maria Luiza Anastácio. **Crítica: um instrumento de mudança na moda**. 2020. 15 f. TCC (Graduação) - Curso de Design de Moda, Instituto Federal de Santa Catarina, Araranguá, 2020.

SIMMEL, Georg. **Filosofia da moda e outros escritos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.

VALENTIM, Anamélia Fontana. **Da efemeridade à re-existência**. 2018. 140 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2018.

AS LINHAS DE FUGA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Alexandre de Lima Castro Tranjan *

Resumo: O presente artigo analisa a obra de Friedrich Nietzsche a partir de cinco vetores temáticos, a saber: linguagem, verdade, niilismo, moral e misoginia. Tais tópicos, abordados sob a égide de uma leitura deleuziana de seus escritos, possibilitam uma discussão a respeito da possibilidade de uma interpretação eminentemente emancipatória, contrariando as historicamente reiteradas tentativas de apropriação pela extrema-direita. Argumenta-se aqui que, apesar de alguns dizeres notadamente reacionários, o autor traçou linhas de fuga rumo a uma filosofia, de fato, do futuro.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Gilles Deleuze. Poder. Linhas de fuga. Devir.

FRIEDRICH NIETZSCHE'S LINES OF FLIGHT

Abstract: This paper analyzes the oeuvre of Friedrich Nietzsche from five thematic vectors, which are: language, truth, nihilism, moral and misogyny. Those topics, approached under the light of a deleuziana reading of his writings, make possible a discussion about the possibility of an eminently emancipatory interpretation, contradicting the historically repeated appropriation tries by the far-right. It is here argued that, in spite of some notably reactionary sayings, the referred author traced lines of flight towards a philosophy of the future, indeed.

Keywords: Friedrich Nietzsche. Gilles Deleuze. Power. Lines of flight. Becoming.

Introdução

Em tempos recentes, sobretudo com o desenvolvimento de plataformas digitais de comunicação instantânea, a filosofia de Nietzsche tem se vulgarizado em ritmo espantoso, nos dois sentidos da palavra. Se, por um lado, as plataformas digitais facilitaram significativamente sua difusão, por outro, sua filosofia já fragmentária passou a ser lida como uma mera fonte de citações que servem a qualquer fim desejado. Pela pluralidade de assuntos, de estilos e mesmo de posicionamentos, a obra de Nietzsche acabou por se tornar, no contexto de fóruns digitais e redes sociais, um argumento de autoridade para qualquer tema.

A extrema-direita contemporânea, denominada *Alternative Right* ou, simplesmente, *Alt-right*, foi um grupo que notadamente se apropriou da obra do filólogo

* Graduando em Direito na Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador-bolsista de Iniciação Científica em Filosofia pelo PIBIC-CNPq (2020-21) e é monitor bolsista do PEEG-USP de Filosofia do Direito (2021-atual). Foi pesquisador-visitante em Filosofia do Direito na Palacký University, em Olomouc, República Tcheca (2021-2022).

da Basileia. O contraditório imoralismo reacionário desse grupo parece, à primeira vista, combinar bem com a cruzada contra o cristianismo empreendida pelo autor. Disso decorreu certa tendência, mesmo da esquerda, a aceitar acriticamente a vinculação “Nietzsche-direita²”. Tal vinculação será, ao final do presente texto, veementemente contestada. Isso será possível após a cuidadosa análise de alguns dos pontos mais controversos de sua obra.

Antes da discussão desses temas, é necessário partir de algumas considerações metodológicas. Em primeiro lugar, importa explicitar o modo de escrita aforístico não como mero acaso, mas como parte constitutiva da filosofia nietzschiana. Ela se fez fragmentária e dispersa ao acaso, mas sim é resultado de um intento de uma filosofia que se opusesse às obras sistemáticas que predominavam naquele período da história da filosofia europeia. Enquanto a filosofia tradicional iluminista se preocupava com a lógica, o sistema, o conjunto englobante e coeso de premissas e conclusões, a Nietzsche interessava mais o *sentido*. Campo aberto, o aforismo é o espaço ideal para o jogo da interpretação, da possibilidade de se traçarem linhas de fuga³.

Se por um lado a obra nietzschiana é aforística e fragmentária, não se pode dizer que a ela falte um projeto – aliás, projetos, em se tratando de uma filosofia plural. O mais relevante deles para a presente análise é o de filosofar com um martelo, que se constitui como um método duplo: em primeiro lugar, auscultar o objeto, para, após, destruí-lo caso não passe na inspeção. O objeto a ser analisado é o ídolo, tanto melhor quanto mais longo (de preferência eterno). Essa figura representa, de maneira geral, crenças consolidadas, seja no campo religioso, seja na metafísica, da linguagem, da moral e da política. Sua inspeção consiste justamente em verificar se são ocios, isto é, se são ideias que se sustentam ou se, na verdade, consistem em meras ilusões (CI, prólogo). Ainda que só tenha sido colocada em termos claros em uma de suas últimas obras, publicada em 1888, veremos, a partir de alguns eixos temáticos, como se desenvolveu uma filosofia *desconstrutiva*, do martelo, desde obras anteriores.

² Nietzsche é descrito como o filósofo mais influente entre todas as correntes da *Alt-right* em: NAGLE, Angela. **Kill all normies**: the online culture wars from Tumblr and 4chan to the Alt-right and Trump. Aresfold (Reino Unido): Zero Books, 2017, p. 89. A autora corrobora essa vinculação, atribuindo-a à “misanthropia” de Nietzsche.

³ Sobre o sentido nos aforismos, DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 45-6.

1. Linguagem

A fim de introduzir a crítica geral e ampla de Nietzsche aos diversos ídolos que ele identifica, comecemos pela linguagem, de que já tivemos que falar anteriormente a fim de compreender o Regime de Signos do Silício, a partir da ênfase que demos à dimensão pragmática da língua. Perceberemos que Deleuze e Guattari, Foucault, ou mesmo Wittgenstein, não foram pioneiros na compreensão da comunicação a partir de sua política.

Nietzsche entende a linguagem como uma redução a partir de uma convenção em prol da sobrevivência do grupo⁴. Um povo é um algo que se entende internamente, um agregado de pessoas unidas linguisticamente, capaz de se comunicar (ABM, §268). Trata-se, evidentemente, de uma dimensão totalmente político-pragmática da linguagem, depois redescoberta pelos pós-estruturalistas franceses, a exemplo de Deleuze e Guattari, que postularam o caráter eminentemente político da comunicação. Toda linguagem se faz, sobretudo, através de palavras de ordem, designando comandos⁵. Seu campo de incidência é, assim, político, uma vez que não apenas explícita, mas também viabiliza as relações de poder questão produtoras da linguagem, mais que meramente subjacentes a ela. Não se trata de um contexto político que influencia a comunicação, mas sim de uma comunicação ela própria inextrincavelmente política.

Ainda que o tema tenha sido mais bem desenvolvido por sua leitura francesa, a partir apenas de Nietzsche já é possível perceber que a linguagem consiste numa estrutura comunicativa necessariamente produzida no contexto de um *socius*, que por definição é um campo político. E a habilidade em manejar com maestria essa estrutura linguística, que consiste em se fazer entender, em ter algo de comum a todos, de “mediano”, confere ao indivíduo ou ao grupo uma vantagem longe de ser irrelevante (ABM, §268). O manejo da linguagem, isto é, o uso do discurso, evidentemente permite a introjeção de enunciados nos demais membros dessa sociedade, garantindo um controle da própria verdade. Esse controle, como se verá, diz respeito não apenas à produção de um discurso aceito como verdadeiro, mas também à própria constituição de um regime de verdade, determinando regras de aceitação de determinados discursos, preterindo-se outros não necessariamente menos verdadeiros. Eis o conceito de regime

⁴ MOSÉ, Viviane. **Nietzsche hoje**: sobre os desafios da vida contemporânea. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, p. 119-123.

⁵ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 11-3.

de verdade, diretamente derivado de uma vontade de verdade, e que é capaz de produzir o efeito de aceitação desse discurso verdadeiro⁶.

2. Verdade

Todos os filósofos, diz Nietzsche, tentaram, porque dogmáticos, aproximar-se da verdade com uma “terrível seriedade, [um]a desajeitada insistência A , prólogo”. Essa vontade de verdade, como é designada, perpassa um longo período na história do pensamento. Subjacente a ela está um pressuposto epistemológico de que essa verdade existe, de que ela é alcançável, de que é salutar buscá-la. Mas o que nos faz preferir a verdade “inverdade? Ou [] incerteza? Ou mesmo insciência? A , ”.

Portanto, contraposição radical a toda filosofia até então: enquanto esta caçava a verdade de maneira incansável, ao prussiano muito mais interessava saber se uma doutrina teórica é capaz de conservar, de promover a vida, de cultivar a espécie (ABM, §4). Nietzsche sujeita a verdade à dúvida, à possibilidade, a um grande Talvez. Porque é imperativo que se questione o dogmatismo daqueles que em absoluto opõem a verdade, julgando conhecê-la, a tudo o que não corresponde exatamente a esse enunciado. A grande questão por trás dos metafísicos que assumem ter a verdade é a “crença nas oposições de valores” A , , que perpassa todo o raciocínio de que verdade=bem, dúvida=inverdade=mal. Uma filosofia da perspectiva, que tenha a audácia de questionar tais dogmas, poderá se situar além do bem e do mal (ABM, §4).

O valor de questionar a verdade, e não apenas sua instrumentalização nas mãos dos ditos dogmáticos, deve-se ao fato de que uma coisa é inextricável da outra. A verdade não existe em si mesma, esperando por sua descoberta, mas sim é inventada, ativamente determinada àqueles que querem extrair dos fatos alguma espécie de discurso verdadeiro (VP, I, §291, 1887). A razão para tal é a de que à invenção da verdade subjaz uma vontade de poder. Essa consiste numa tentativa, num empreendimento, de fazer com que o verdadeiro esteja atrelado de direito ao pensamento, e por isso, os filósofos seriam os donos da verdade, falando literalmente. O homem não ama a verdade, mas sim o poder que vem de monopolizá-la⁷. Ingênuo acreditar que quem se diz conhecedor da verdade tenha algum interesse altruísta nisso. Ou ele não quer ser enganado, ou não quer enganar nem a si mesmo.

⁶ FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2014, p. 92.

⁷ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Op. cit., p. 123.

Para Nietzsche, a vontade de verdade pressupõe a consideração do mundo como um ambiente de aparências, de engodo⁸. Por isso a vontade de verdade é um niilismo, no sentido que afirma o mundo como um falso a ser negado. É uma aniquilação da vida em prol de um ideal além-da-vida, de uma descoberta que, como já visto, consiste, a bem dizer, numa invenção⁹. Tal discurso sobre a verdade fica evidente, por exemplo, na filosofia de Platão, que sugere um mundo inteligível como ideal superior ao mundo sensível que, no fim das contas, é o real, mundano (CI, IV). Os niilismos, de maneira geral, são exatamente esse tipo de forma de negação do mundo.

3. Niilismo

Nietzsche é vulgarmente chamado de “niilista” por seu projeto desconstrutivo, de desvalorização de todos os valores a partir da filosofia do martelo. Sua descrença nos ídolos é tida como crença em nada e, por isso, é comum que se fale que ele era um autor “niilista”. Se tal raciocínio é até válido nessa acepção de um niilista como um descrente em valores tradicionais, definitivamente não se trata do sentido nietzschiano da palavra.

Nietzsche acreditava que, ao longo da história, construiu-se uma rede de filtragem de afetos, negando-os ou os selecionando. Essa cuidadosa e politicamente motivada filtragem dos afetos corresponde ao niilismo¹⁰, um amplo empreendimento de negação da vida em prol de algum ideal ou, no que diria Nietzsche em seu período final de autoria, um ídolo.

Entre as diferentes doutrinas niilistas que se apresentaram ao longo do tempo, pode-se falar do próprio conceito de progresso, tão caro à modernidade, que nada faz senão negar a vida, negar o agora, por um valor futuro, pelo amanhã¹¹. Os iluministas de sua época, grandes defensores dessa evolução, pressupondo que a humanidade caminhará num caminho mais ou menos reto e para frente, para melhor, venderam o discurso cientificista e tecnicista por vezes inclusive tentando empreender uma doutrina moral a partir disso: o utilitarismo inglês (ABM, §228)¹², fazendo-nos crer no progresso tecnológico como espécie de redenção.

⁸ *Idem*, p. 124.

⁹ *Idem*, p. 125.

¹⁰ MOSE, Viviane. **Nietzsche hoje**. Op. cit., p. 43.

¹¹ *Idem*, p. 47-8.

¹² É inspiração nietzscheana sobre a conhecida frase de Rawls, de que “o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas” no original “utilitarianism does not take seriously the distinction between persons”, em RAWLS, John. **A theory of justice**. 2nd, revised ed. Cambridge, Massachusetts (EUA): The Belknap Harvard University Press, 1999. p. 24. Nietzsche aponta justamente que essa moral de

Resultado desse cientificismo é o abandono do cristianismo como norte moral, legal, epistemológico único da sociedade. Tal fenômeno histórico-filosófico é denominado por Nietzsche como a morte de Deus (GC, III, §125). A alegoria em questão mostra exatamente o modo como o iluminismo procedeu para erigir em seu lugar uma nova religião, marcada pelo humanismo, pela ciência e pelo racionalismo. *Deus não morre, vira ciborgue*, poderíamos dizer. Mas essa crença geral no progresso já apresenta sinais de desgaste.

Nietzsche chama de “ltimo homem” a figura de um sujeito passivo, alienado de sua vontade, após a decadência da crença otimista no progresso, também um niilismo. Tudo para este sujeito é vão, é inútil, não vale a pena ser perseguido¹³. O último homem é o sujeito de desempenho, do cansaço, que Byung-Chul Han descreve. “or demais mortos para viver e por demais vivos para morrer¹⁴”, os ltimos homens experienciam um prolongamento antinatural da vida ao mesmo tempo em que a esvaziam com o niilismo do consumo. A mercadoria como objeto único de desejo, uma vida pela compra, é isso que constitui a realidade contemporânea após a queda do Muro de Berlim e a derrocada das esperanças de superação do sistema capitalista e de seu niilismo¹⁵.

O último homem não é, porém, de fato último. Porque há a possibilidade de se rebelar contra esse estado, contra a ausência de vontade. É transformando o nada de vontade em vontade de nada, de autodestruição¹⁶. Prenúncio de uma nova criação, o “homem que quer morrer” percebe o estado deplorável em que ele, como ltimo homem, encontrava-se e, por isso, deseja a todo custo destruir a si¹⁷. É a partir dessa destruição que é possível erigir um novo homem. É chegada a hora do *Übermensch*, o super-homem, um novo tipo totalmente afirmativo e livre das amarras do niilismo. Aurora de um novo tempo, de uma nova realidade para o ser humano. O super-homem

rebanho inglesa opera uma uniformização ética, pressupondo que todos seriam iguais, mediocrementemente iguais, mensuráveis a partir de certo tipo de cálculo moral. NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Op. cit., §228, p. 119-121.

¹³ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, p. 30.

¹⁴ HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Op. cit., p. 119.

¹⁵ Interessante a similaridade entre as preocupações de Nietzsche e Kierkegaard no século XIX, ambos se contrapondo, de suas próprias maneiras, ao projeto iluminista. Os dois autores também podem, e talvez até devam, ser levados em consideração como um contraponto à pasteurização da subjetividade na contemporaneidade digital, como defendido, por exemplo, em: TRANJAN, A. de L. C. Kierkegaard: the ironical thinker of his – and our – times. **Revista Averso: Pensamento, Memória E Sociedade**, 2(2), p. 1-7, 2022.

¹⁶ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Op. cit., p. 30.

¹⁷ Excelente retratação artística desse movimento de conversão do último homem em homem que quer morrer é a obra cinematográfica *Clube da Luta*, protagonizada por um exausto e insone sujeito de desempenho que, a partir de determinado momento, torna-se uma figura de pura (auto)destruição.

supera as diferentes vontades reativas, constituindo-se como um criador, profundamente afirmativo de sua vontade de poder¹⁸, essência da vida (ABM, §259). Trata-se de uma moral dos senhores não ressentidos, corajosos e satisfeitos consigo o bastante para que seu desejo seja criativo, não repressor. A essa moral, opõe-se tudo o que chamáramos de moral até Nietzsche.

4. A moral dos senhores e a moral escrava

É enganoso julgar que no indivíduo só uma vontade conduz suas ações, e que sua moral é uma só. Há uma série de matizes de ação moral que correspondem às nossas ações (ABM, §215), porque a própria noção de sujeito é um falseamento, necessário para o enunciado “eu penso”. Em vez disso, ainda como simplificação do processo, seria preciso dizer “algo pensa” *es denkt*), de modo a fazer ser notada a independência do pensar em relação a um sujeito enunciativo (ABM, §17). É o que Deleuze e Guattari chamariam, mais tarde, de cogito esquizofrênico, que significa a existência de um discurso indireto livre, fragmentário, fruto de agenciamentos comunicativos diversos, subjacente a um eu de aparência unitária¹⁹.

A essência da ação moral consiste, para Nietzsche, nesse sentido, num conflito entre forças. Enquanto às forças ativas cabe o papel criador, às reativas é conferido, num estado são, o papel de restrição. Uma moral de senhores é uma moral caracterizada por um tipo ativo, no qual prevalecem impulsos de criação. Mas advém uma nova topologia das forças reativas, em que elas se deslocam rumo à tomada de controle, transformando a consciência em memória (má-consciência), o agir no reagir²⁰. Se o esquecimento é produtivo e criador, no sentido de que possibilita o surgir do novo pelo apagar do velho, a memória, surgida como má-consciência, é o resíduo reativo, prehe de culpa ou rancor, que consome a alma dos homens e nada possibilita aos homens senão o apego ao passado (GM, II, §1). A moral da memória reativa, culpada e/ou (frequentemente *e*) rancorosa, é a moral do ressentimento.

O ressentimento não tem como fim a vingança, mas sim age através dela. É pela vingança que as forças reativas alcançam o desejo de controle, de tomada de poder²¹.

¹⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Op. cit., p. 224-5.

¹⁹ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 2. Op. cit., p. 25.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Op. cit., p. 145-9.

²¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Op. cit., p. 152.

Sua vontade de poder não é, assim, uma vontade criativa, uma vontade de novo ou, se quisermos novamente traçar o intertexto com os nietzschianos Deleuze e Guattari, de criação de linhas de fuga na produção desejante esquizo-revolucionária²². Ao contrário, trata-se de uma vontade de repressão do outro, de confiná-lo a limites impostos pelo próprio ressentido, de submetê-lo a uma moral arbitrária, uma tirania contra o curso natural (ABM, §188). Desejo fascista-paranoico, novamente falando com a dupla francesa.

Em certo momento da história, após um conflito longo de forças, o ressentimento prevalece (GM, I, §7). A vingança se fez através da figura do sacerdote que, pregando a penitência como expiação de uma culpa/dívida (*Schuld*) infinita que, na verdade, correspondia à materialização daquele amargo desejo de vingança (GM, II, §7). Curva-se à vontade dos homens ao desejo de poucos, convencendo-os de que esse é o bem, o certo, o justo, o de direito (GM, II, §10). Não mais a dureza, mas a suavidade. Não mais o bom (*gut*), oposto do ruim (*schlecht*), da má qualidade, mas sim o bem (*gut*) oposto ao mau (*böse*), ao cruel, ao duro (ABM, §260), que deve ser buscado nessa moral sacerdotal de aparência pia. Em nome de Deus, o sacerdote judaico-cristão faz valer a sua Vontade. Sua própria, não Dele (AC, §26).

O resultado desse empreendimento foi a preponderância absoluta da moral escrava, moral das forças reativas, sobre as ativas. Os fracos tomaram o controle e, por fracos, entendamos sempre a sua fraqueza moral de censores ressentidos, não confundindo com isso a ideia de poder político. Pelo contrário, é comum (quase necessário, como mostram Deleuze e Guattari sobre o agenciamento fascista-paranoico) que totalitários assumam essa faceta moral repressiva, reativa, vingativa²³. Não à toa o profundo repúdio de Nietzsche ao bismarckismo, ao antisemitismo e ao nacionalismo germânico²⁴.

5. Ressentimento misógino?

Ademais de sua visão nuançada sobre moral e política, uma faceta conhecida e irrecuperavelmente sombria da obra de Nietzsche é, sem dúvidas, sua visão em relação às mulheres. Considerando-as menos que superficiais (CI, I, §27), traiçoeiras, egoístas,

²² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 366 e 514.

²³ Sobre o erro em se confundir fortes e poderosos, fracos e dominados, cf. DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Op. cit., p. 38.

²⁴ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Op. cit., p. 163.

Nietzsche soa como um grande frustrado no amor. Em sua biografia, percebe-se o sofrimento do autor por afetos não correspondidos, ainda que disfarçando com frases como a de que todas as mulheres o amariam²⁵.

A misoginia de uma quantidade de aforismos de Nietzsche já foi bem analisada, inclusive em conexão com traços biográficos²⁶. Não é impossível, porém, separarmos autor e obra. Um livro é um agenciamento enunciativo²⁷: retomando o *es denkt* e o cogito esquizofrênico, o discurso indireto-livre não constitui apenas o que chamamos indivíduo, mas também sua obra. *Es schreibt* (isso escreve). Nesse sentido, seria necessário opor Nietzsche a Nietzsche, e entender, a partir dos próprios textos que ele, essa máquina abstrata, redigiu, como superar o poço de misoginia em que tantos de seus escritos foram mergulhados. Entendamos misoginia como, antes de tudo, uma moral de ressentimento, de desejo de controle, uma longa e dolorosa repressão, ação de forças reativas fascistas-paranoicas. O próprio Nietzsche, talvez por frustrações pessoais, cedeu à tentação do ressentimento, da má-consciência, que tanto criticara. Ele mesmo confessa como vivências pessoais, lá no fundo da alma, podem se transformar em preconceitos disfarçados de teorias (ABM, §231).

Não se trata, entretanto, de uma posição absolutamente constante, o que figura justamente entre as implicações do método fragmentário de escrita. Há linhas de fuga, há *pontes*. Se um homem tem algum valor, este reside justamente em sua capacidade de ser ponte, não um fim (ZA, I, IV). Em Nietzsche não deve terminar nossa análise de gênero, mas talvez começar. Tresvalorando os valores a que ele mesmo ainda se prendia, podemos traçar as linhas de fuga por pegarmos sua flecha e apontarmos a outro lugar. O autor oferece alguns pontos de partida. Por exemplo, compreendendo que os homens tentam a todo custo aprisionar as mulheres e sua exuberante beleza, como um pássaro numa gaiola (ABM, §237a), podemos refletir sobre como uma ideia de propriedade subjaz à performática dos gêneros. E o próprio Nietzsche empreende essa reflexão sobre os papéis sociais, mais que tendências naturais, e sua constituição do g nero. “São os homens que estragam as mulheres, [...] e todas as falhas das mulheres

²⁵ Biografia de Nietzsche disponível em NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008. p. 7-13.

²⁶ Para uma dessas análises, ver: MARTON, Scarlett. **Nietzsche e as mulheres**. *A terra é redonda*, 2021. Disponível em <https://aterraeredonda.com.br/nietzsche-e-as-mulheres/?doing_wp_cron=1620140883.6407480239868164062500>. Acesso em 11 de setembro de 2021.

²⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 18.

devem ser expiadas e emendadas pelos homens”, diz o autor, escapando ao moralismo recriminatório a que normalmente se atrela o machismo, “pois o homem cria para si a imagem da mulher, e a mulher se cria conforme essa imagem. [...] É preciso educar melhor os homens GC, II, ”. Ou seja, mesmo as mais terríveis acusações de Nietzsche às mulheres, no fundo, destinam-se aos homens, pelo que delas fizeram, pela estruturação de papéis que eles empreenderam²⁸. Há, assim, linhas de fuga evidentes, que podem ser traçadas mesmo em relação ao espantoso machismo (termo extemporâneo!) de Nietzsche.

6. As linhas de fuga de Nietzsche

Uma das mais acintosas traições intelectuais da história do pensamento foi, sem dúvida, o falseamento dos fragmentos póstumos de Nietzsche por sua irmã antisemita, colocando-o, mais tarde, a serviço do nacional-socialismo²⁹. Até os dias de hoje, Nietzsche é temido como o “filósofo louco do nazismo³⁰”, repetindo-se essa longa história de fraude até suas leituras depauperadas pela atual *Alt-right*. É uma constante a apropriação do *Übermensch* como um tipo racial, não um arquétipo moral. A crítica à moral judaico-cristã como ódio a judeus, justamente postos por Nietzsche como vítimas do logro de seus sacerdotes. Tragicômica inversão, essa das forças reativas, que repreenderam Nietzsche por ser *mau*, não *ruim*. Apesar de irônica, não é surpreendente. Trata-se de só mais uma reação à tentativa de uma filosofia afirmativa.

A inversão não é tão diametral, porém, no que diz respeito a seu posicionamento político, se considerarmos uma diagramação cartesiana da política. Nietzsche não era politicamente engajado com a esquerda, é importante não deixar transparecer isso. Sua crítica ao socialismo e à democracia, longe de se basear numa leitura cuidadosa de Marx, imputa a ambos uma moral normalizadora, niveladora, igualitária (ABM, §§202-3). Parece que, na verdade, as objeções nietzschianas ao socialismo têm muito mais traços de crítica ao socialismo utópico do que ao científico. Aqueles seriam niilistas, negando a vida presente e propondo um futuro de prazeres infinitos, ao postular um Estado perfeito, de comunhão, paz, alegria e tranquilidade a todos, mais como sonho do que como programa. Um Estado dessa natureza sequer seria, para Nietzsche, salutar ao

²⁸ Para uma análise mais aprofundada, ver VERKERK, Willow. **On Love, Women, and Friendship: Reading Nietzsche with Irigaray**. Journal: Nietzsche-Studien, 2017. ISSN: 0342-1422.

²⁹ DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Op. cit., p. 16.

³⁰ Como exemplo desse tipo de leitura de Nietzsche, cf. TAHA, Abir. **Nietzsche - o profeta do nazismo**. São Paulo: Madras, 2007.

cultivo do homem. O fim de um Estado é a pacificação dos indivíduos, que não pode, porém, ser exagerada a ponto de silenciá-los, de dobrar sua vontade de poder (HH I, V, §235). Mas o autor passa longe de apontar eventuais defeitos no marxismo, por exemplo. Não chega a discutir frontalmente a teoria do valor, a crítica geral ao modo de produção capitalista, o materialismo histórico-dialético, muito distinto da dialética hegeliana³¹, tão criticada por ele.

De fato, Nietzsche não era *de esquerda*, na acepção tradicional do termo. Mas suas linhas de fuga podem e puderam ser traçadas a uma direção revolucionária. Entendendo o conceito de devir como uma emissão de partículas, uma abertura de espaços e linhas de fuga, um estabelecimento de proximidades e possibilidades³², podemos considerar que Nietzsche, mesmo não podendo ser enquadrado como propriamente um esquerdista, pode, sim, ser lido como tal e, ainda mais, ser apropriado em método e crítica. Se um autor, uma obra, é um agenciamento, ela tem valor em si, pouco importando propriamente seu autor³³. Foi o que fizeram Deleuze, Guattari, Foucault, e tantos outros, em diferentes formas de releitura, da desconstrução ao método genealógico, do pluralismo do eu à crítica à introjeção da culpa cristã, os franceses souberam ler Nietzsche. Ele não era, de forma alguma, um reacionário, propondo-se, ao contrário, a ir além, propor uma filosofia do futuro, para espíritos livres e com a audácia de pensar (ABM, §10).

7. A má leitura de Nietzsche pela *Alt-right*: um comentário quase supérfluo

A partir do que discutimos sobre Nietzsche, resta bastante evidente como ele é mal lido pela direita, que dele se apropria como um precursor “sem papas na língua”. Importante, de modo a contrariar essa leitura, listar os pontos em que, contemporaneamente, a *Alt-right*, sugere uma aproximação com a filosofia do martelo, nada fazendo, contudo, além de inverter seu sentido³⁴.

³¹ Para a distinção entre a dialética hegeliana e o materialismo histórico-dialético, cf. ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2015, 139-42.

³² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 67.

³³ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 24-5.

³⁴ Em parte significativa, estes comentários são amparados em DROCHON, Hugo. **Nietzsche and the Alt-right** further adventures in the art of missing the point. The philosopher, vol. , no. “Us and Them”.

A *Alt-right* busca (i) se afastar de um moralismo da esquerda identitária³⁵, mas acaba por cair em outro, atacando um ídolo com outro, sem superá-los: parte-se do politicamente correto ao velho apego a papéis de gênero, e em nada se evolui (pelo contrário). A liberdade de expressão, tão aclamada nos ambientes da extrema-direita, é confundida com salvo-conduto para odiar, satirizar e agredir, a partir de velhos dogmas morais, há muito ultrapassados inclusive por Nietzsche e seus seguidores. Entre essas crenças, (ii) o machismo e o racismo situam-se entre os principais preconceitos morais adotados pela extrema-direita como um todo. Se as acusações de arianismo reputadas a Nietzsche são fruto de pura inversão mal-intencionada, sua misoginia é muito mais evidente, ainda que contenha em perspectivas de linhas de fuga, muito bem explorada pelos nietzschianos de esquerda. Ademais, salta aos olhos como a direita alternativa (iii) se inspira em Nietzsche, mas se apegue à vontade de verdade que o autor tanto criticara. A ideologia das *pills*³⁶, por exemplo, inspirada no filme *Matrix*, é justamente uma pressuposição de que há uma verdade escondida, simbolizada pela *Redpill*, e que vale a pena buscá-la e de que os seus arautos, jovens fascistas viciados em fóruns digitais e seus influenciadores, foram capazes de conhecê-la, em contraste à incapacidade ou à falta de vontade de todos os estudiosos, todo o *establishment* universitário, todos os tais especialistas, reféns da *Bluepill*.

Ainda que soem risíveis os três primeiros enganos interpretativos da extrema direita digital a respeito de Nietzsche, o aspecto mais importante para, em nossa leitura, afastarmos Nietzsche da direita é justamente sua faceta política. Há um gosto pelos nietzschianos de direita, como Richard Spencer, em (iv) confundir vontade de poder em seu sentido criativo, moral, de vida (ABM, §259), com uma noção de poder político, embasando um totalitarismo de Estado forte e líder carismático, como o bismarckismo, ideais estes que Nietzsche profundamente desprezara. Ou, ainda pior, de (v) apoiar um Estado suicidário fascista³⁷, confundindo a destruição de ídolos com a destruição da própria vida. Nesse sentido, a direita alternativa é um rebanho de homens que querem morrer, que opõem um desejo de destruição ao niilismo neoliberal da virada do século XXI, do último homem. Eles se confundem com *Übermenschen*, quando ainda não

³⁵ NAGLE, Angela. **Kill all normies**. Op. cit., p. 11.

³⁶ DIGNAM, Pierce Alexander; ROHLINGER, Deana A. **Misogynistic Men Online: How the Red Pill Helped Elect Trump**. *Journal of Women in Culture and Society* 2019, vol. 44, no. 3. Chicago: The University of Chicago, 2019, p. 589-612.

³⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012

chegaram a esse estágio, porque não têm o poder criativo que seria necessário. Seu ódio não lhes permite deixar as amarras contra as quais eles mesmos se rebelam. Uma filosofia construtiva, no sentido que Nietzsche preconiza, precisa, ao contrário, de amor, que a situará além do bem e do mal (ABM, §153), com a jovialidade de uma *gaiá ciência*.

Conclusão

Ao longo desta análise, pôde-se perceber não só a série de erros interpretativos que uma leitura fascista de Nietzsche pressupõe, mas também a possibilidade de se agenciar sua obra para uma filosofia que, em sentido enfático, seja do futuro. É possível, através ou a partir de Nietzsche, traçar linhas de fuga que levem a um amanhã criativo, e ao mesmo tempo contestador de dogmas que, de uma forma ou de outra, limitaram nossa potência.

A textura aberta dos textos de Nietzsche, marcada pela fragmentaridade, é campo perfeito para o jogo do sentido. Como agenciar tal obra é, no fim das contas, a forma do desejo em questão e o Corpo sem Órgãos que ele constrói. Para muitos *sentidos* podem apontar as flechas que foram disparadas, tomando-as do chão e novamente as apontando. Queremos apontá-las contra nós mesmos, desejando nossa própria repressão, a supressão de nosso próprio desejo? Ou almejamos que a trajetória dessa flecha seja o desenhar de uma linha rumo a um novo possível? No fim das contas, é isso que está em jogo quando se lê Friedrich Nietzsche.

Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2015.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2, vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia** 1. 2. ed. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DIGNAM, Pierce Alexander; ROHLINGER, Deana A. Misogynistic Men Online: How the Red Pill Helped Elect Trump. **Journal of Women in Culture and Society** 2019, vol. 44, no. 3. Chicago: The University of Chicago, 2019, p. 589-612.
- DROCHON, Hugo. Nietzsche and the Alt-right: further adventures in the art of missing the point. **The Philosopher**, vol. , no. “Us and Them”.
- FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2014.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição ampliada. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017.
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zarathustra**. Tradução e apresentação de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008. p. 7-13.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano Demasiado Humano**. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **La Volonté de Puissance**. T. I. Estabelecido por Friedrich Würzbach. Traduzido para o francês por Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

DAVID HUME E OS ELEMENTOS DA CAUSALIDADE E SEU ESTATUTO

Rubens Sotero dos Santos*

Resumo: Este trabalho investigará o conceito de causalidade cunhado pelo filósofo escocês David Hume. Identificaremos quais são os elementos constitutivos dos raciocínios causais, feito isso, os analisaremos de forma didática a fim de encontrar seu estatuto, isto é, qual valor epistêmico a causalidade pode ter na epistemologia humeana. Veremos que ela não pode ser considerada demonstrável, mas apenas provável.

Palavras-chave: Conjunção. Sucessão. Contiguidade. Causalidade. Hume.

DAVID HUME AND OF THE ELEMENTS OF CAUSALITY AND THEIR STATUS

Abstract: This work will investigate the concept of causality coined by the Scottish philosopher David Hume. We will identify which are the constitutive elements of causal reasoning, done that, we will analyze them in a didactic way in order to find their statute, that is, what epistemic value causality can have in Humean epistemology. We will see that it cannot be considered demonstrable, but only probable.

Keywords: Conjunction. Succession. Contiguity. Causality. Hume.

I

Iniciaremos esse trabalho tratando da ideia segunda a qual os raciocínios causais baseiam-se apenas em três elementos: contiguidade, anterioridade da causa e na conjunção constante. Feito isso, mostraremos que tais raciocínios se revelarão como probabilísticos, isto é, como eventos prováveis e não mais como passíveis de demonstração. Mas, para bem mostrar essa característica, precisamos definir sua origem e, em seguida, indicar o porquê de ele não ser passível de demonstração.

Para saber as características de um raciocínio causal, devemos primeiramente entender o que ele significa. De forma simples e imediata, pode-se afirmar que um raciocínio é causal quando um fator A causa, motiva ou produz B, isto é, quando há

*Bacharel em Filosofia (2012), Licenciado em Filosofia (2013) e Mestre em Filosofia (2015) ambos pela Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Filosofia (2019) pela UFPB-UFPE-UFRN. Professor de Filosofia do Estado da Paraíba desde 2018. Interesse nas áreas de epistemologia, empirismo, filosofia moderna e da ciência.

uma *ligação* entre dois eventos ou objetos distintos. Assim, da fumaça, infere-se o fogo; do fóssil, o animal; do alimento ingerido, a nutrição. Trata-se de uma relação entre dois fatos, que pode ser do presente para o passado próximo ou distante, ou ainda do presente para o futuro próximo ou longínquo.

A fim de visualizar com mais clareza essa ideia, tomemos um outro exemplo. Uma pedra qualquer é lançada em um lago e, ao atingi-lo, formam-se pequenas ondas. A inferência causal é: uma pedra lançada ou solta em um lago *gera* pequenas ondas no espelho d'água. Portanto, de uma pedra solta em um lago, infere-se a existência de ondas. Trata-se, pois, aqui, de um autêntico raciocínio causal. Há, nesse caso, pelo menos dois fatores observáveis que nos permitem afirmar a ideia de causalidade.

O primeiro é a contiguidade. As ondas encontram-se contíguas à pedra, isto é, ambos os fatos (ondas e pedra) ocorrem no mesmo espaço físico. Ademais, se não fosse o caso, o raciocínio tornar-se-ia impreciso e improvável de ser feito. Impreciso porque ele escaparia à observação e, por isso, não haveria informações mínimas sobre o caso. Seria ainda improvável porque dificilmente alguém associaria as ondas à pedra se ambas estivessem em espaços distintos. Além disso, se a pedra estivesse fora de alcance daquele que faz a inferência, e, portanto, nunca fosse vista caindo no lago, o raciocínio seria improvável, pois não haveria quem o fizesse. Sendo assim, é preciso que haja contiguidade entre os fatos para que ocorra um mínimo de razoabilidade na inferência.

Para que o princípio de causalidade seja levado em conta é preciso, segundo Hume, “que todos os objetos considerados causas ou efeitos sejam contíguos” (HUME, 2009, p.103). Há contiguidade entre o fogo e a fumaça, entre o uso do remédio e o alívio da dor, entre a maré cheia e a lua, entre o oxigênio e o fogo. Sem essa proximidade, dificilmente haveria inferência causal. A partir disto, pode-se afirmar que a contiguidade é um primeiro elemento imprescindível para se afirmar a causalidade.

Mas se, por um lado, a contiguidade parece ser fundamental ao raciocínio causal, por outro, ela é demasiada insuficiente, pois existem diversos fatos que se encontram em contiguidade sem que haja uma relação causal entre eles. Com efeito, se é verdade que a pedra estava contígua às ondas, não é menos verdade que outras pedras, árvores e objetos do mundo também estavam inseridos nesse universo, mas nem por isso foram tomados como causa. Assim, pode-se dizer que a contiguidade é uma condição necessária, mas não suficiente ao raciocínio causal.

O segundo elemento importante é a sucessão ou a existência de uma “prioridade temporal da causa em relação ao efeito” (HUME, 1749, p. 177). A pedra é lançada

contra o lago, ao atingi-lo, formam-se ondas. As ondas aparecem *depois* de a pedra tocar a água, isto é, houve aí uma sucessão de eventos, em que, precisamente, um causa o outro, pois infere-se que a pedra causou as ondas e não simplesmente que a sucedeu. A pedra em contiguidade aproximava-se da água até tocá-la. Após esse evento, infere-se que as ondas que se sucederam foram causadas por ela. Os mesmos argumentos usados para a contiguidade servem para a anterioridade da causa, pois se não houvesse essa sucessão de fenômenos, dificilmente haveria a inferência. Além disso, caso a pedra tocasse a água e nada acontecesse, ou ondas surgissem no espelho d'água sem qualquer pedra lançada, um fato não serviria para explicar o outro, isto é, eles não seriam relacionados causalmente.

Apesar desses dois elementos parecerem imprescindíveis ao raciocínio causal, eles são ainda insuficientes para fundamentá-lo, pois, de acordo com U E, (1963, p.105). Assim, o que se tem são elementos necessários, porém insuficientes à relação causal. Portanto, a existência da contiguidade e da anterioridade da causa não são suficientes para uma inferência razoável, isso porque inúmeros fatos se revelam contíguos e possuem anterioridade de um em relação ao outro e mesmo assim não são considerados em conjunção causal. Isso, no entanto, não chega a ser uma objeção definitiva, mas apenas um indicativo de que falta algo. Há objeções mais sérias que podem ser feitas a esses dois elementos.

Primeira objeção. Há objetos que estão tão distantes entre si que dificilmente se pode dizer que há uma contiguidade entre eles, é o caso da relação entre a lua e as marés ou o sol e o arco-íris, por exemplo. Ambos os casos suscitam inferências bem mais elaboradas e complexas. No primeiro caso, partindo do pressuposto de que toda causa tem um efeito, buscou-se a causa das marés altas e baixas. Levando-se em conta o princípio da física de que massa atrai massa (gravitação) e que a lua, assim como os oceanos, possui massa, com isso inferiu-se que a lua exerceria força gravitacional sobre os oceanos causando, assim, as marés alta e baixa. Ora, a força gravitacional é inversamente proporcional à distância, de modo que quanto maior a massa, maior a atração. Calculando-se a massa da lua e sua distância da Terra, procurou-se saber se as marés são causadas por ela. Assim, nesse caso, o que importa não é tanto se os fatos estão estritamente próximos, mas apenas que eles estejam em contiguidade. No segundo caso, a luz é emitida pelo sol e, ao perpassar gotas d'água, sofre refração e reflete os raios de luz em vários ângulos, separando-os em diferentes frequências ou cores,

ocasionando, assim, um arco colorido. Nesse caso, assim como em outros, afirma-se que objetos distantes “estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si e em relação ao objeto distante” U E, , p. .

Segunda objeção. Há casos em que algo é considerado como causa de um efeito, mas por ser tão distante no tempo, torna pouco crível essa inferência. Assim é o caso, por exemplo, da seleção natural como fator responsável pelo surgimento de novas espécies ou ainda da relação entre o tabagismo e o câncer. A ideia de que uma espécie pode transformar-se em outra num período de tempo relativamente longo não é algo tão claro e fácil de visualizar quanto as ondas causadas por pedras. Quanto maior o intervalo de tempo, mais abstrusa e imprecisa, pelo menos em princípio, é a inferência. E não é difícil entender o porquê. Ora, eventos como esse, que escapam à observação direta, exigem muito mais informação para serem considerados e muitas vezes essas informações intermediárias são escassas ou mesmo inexistentes. Esse é o caso dos fósseis de transição de algumas espécies. É possível observar que a seleção natural, em um curto período de tempo, é capaz de promover pequenas variações que maximizam as chances de sobrevivência de uma espécie. Porém, quando se começa a analisar fósseis de transição ou quando se tenta entender a mecânica da genética, o que parecia improvável ganha força e as inferências mais violentas, como a da especiação, tornam-se cada vez menos improváveis. Em outras palavras, quando encontramos os vários laços que ligam eventos tão distantes no tempo e no espaço com fatos presentes, as coisas parecem menos confusas e mais prováveis. É dessa forma que uma causa (a seleção natural) pode levar anos para produzir seu efeito (o surgimento de uma nova espécie) por meio de ligações (causas) intermediárias. Algo semelhante acontece no segundo caso. Ora, para muitas pessoas o câncer e uso do cigarro podem estar separados no tempo, de modo que muitos não conseguem estabelecer uma relação causal entre ambos. Essa descrença aumenta quando se observa que milhares de pessoas fumaram a vida inteira e não tiveram qualquer sinal da referida doença. Apesar de serem dois fatos distantes (fumar e ter câncer), há frequentemente causas intermediárias que não apenas provocam a doença como a potencializam, como exemplo, a predisposição genética do indivíduo, a sua baixa resistência à nicotina e às outras substâncias químicas que compõem o cigarro, as quais podem servir como catalisador do fenômeno.

Tanto na primeira quanto na segunda objeção, fica claro que, “para Hume, é uma suposição razoável a de que uma causa não pode operar em lugares e tempos remotos. Quando isto parece ser o caso, normalmente se supõe existir uma cadeia de causas

intermediárias ligando os acontecimentos distantes no espaço e no tempo” TÚLIO, 2008, p.29). Enfim, apesar de serem efeitos e causas distantes no tempo e no espaço, há ligações intermediárias, isto é, há eventos menores interligando um fato a outro e que, apesar de distantes, possuem uma estreita relação causal³⁸.

Uma objeção mais forte pode ser elaborada a partir do que foi dito acima. Afinal, se apenas a contiguidade e anterioridade da causa são insuficientes para uma relação causal (Cf. AYER, 2003, p. 83), então como se pode chegar a uma inferência causal mais simples, como a das ondas no lago ou mais complexas, a exemplo da especiação? Ou seja, se até agora se tem apenas dois elementos, necessários, mas insuficientes ao raciocínio causal, como realmente é possível identificar uma relação causal? Afinal, o que está faltando à noção de causalidade que os exemplos acima não permitiram identificar?

O caso da pedra causando as ondas não mostrou nada mais do que a contiguidade e a anterioridade da causa porque ele é apenas *um* caso, isto é, um evento singular (*sensu lato*). Nele já se supõe que as causas são necessárias, isto é, que uma causa necessariamente provoca seu efeito habitual. Se se tem fatos contíguos e a causa antecede o efeito de forma necessária, a inferência é perfeita. Mas de onde vem a certeza dessa relação? De algum argumento *a priori*?

II

O fato é que, em qualquer situação, segundo Hume, “o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios a posteriori” (HUME, 1999, p.49). Ou seja, as inferências mais complexas e inequívocas não nascem de processos racionais. Dois argumentos serão apresentados a fim de corroborar essa ideia.

O primeiro argumento utilizado contra a tese de que raciocínios causais nascem por argumentos *a priori* é que a causa é algo completamente diferente do efeito. Podemos, para tanto, utilizar o postulado humeano segundo o qual “todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (HUME, 2009, p. 42). O segundo elemento concerne ao fato que, tudo aquilo que pode ser distinguido pelo pensamento, também pode ser separado por ele. Nesse caso, é perfeitamente possível distinguir e também separar as causas dos efeitos. Sendo assim, pode-se concluir que os efeitos não são necessários às suas causas.

³⁸ Não se busca aqui ainda saber se as inferências são legítimas ou não, mas apenas que elas são entendidas como tais.

Entende-se por necessário aquilo que é impossível ser de outra forma, isto é, algo que se for diferente do que é implica em contradição. Nesse sentido, se os efeitos são necessários às suas causas, eles não poderiam ser separados delas. No entanto, é possível separá-los, logo, eles não são necessários. Aqui vale a análise das premissas a fim de saber se elas são razoáveis.

Primeira premissa: coisas distintas podem ser separadas pelo pensamento e vice e versa. Nesse caso, é possível distinguir duas coisas. Ora, não parece difícil aceitar essa premissa, afinal não se pode confundir coisas completamente diferentes como o fogo e a fumaça, por exemplo. Dessa forma, se é possível distinguir duas coisas, essas coisas devem possuir características distintas, caso contrário, se fossem iguais em tudo, não teriam tais características. Se algo é distinto de outro em algum aspecto, então eles se diferenciam por esse aspecto. Essa distinção permite a separação entre um e outro, pelo menos no âmbito do pensamento. Uma fruta é algo distinto de uma árvore e, por isso, podem ser separados. O mesmo vale para a fruta e suas sementes. Se fossem indistinguíveis, não seriam separáveis.

Segunda premissa: a causa é algo completamente diferente do seu efeito. De fato, a causa é uma coisa, o efeito, outra. Do contrário, não faria diferença em confundilos, isto é, colocar o efeito como causa, por exemplo. Se a causa é anterior ao efeito, então ela é algo diferente do efeito. Se não fosse assim, ela seria causa e efeito simultaneamente, o que parece não ser o caso. Dessa forma, se causa e efeito não são as mesmas coisas, então são coisas distintas e, por isso, são separáveis, ou seja, a causa pode ser separada do seu efeito. Dito de outra forma, “a ideia do *evento-causa* é distinta da ideia do *evento-efeito* e, portanto, separável desta. Sendo separáveis as ideias, é possível que um evento exista sem o outro” T LIO, , p. 30). Vejamos um exemplo. Há substâncias químicas extraídas de plantas que servem para combater determinadas doenças. Mas, até esse efeito ser descoberto, a substância não foi pensada como tendo essa propriedade terapêutica. Ou seja, ela (a causa) era algo completamente diferente do seu efeito (a cura), tanto é verdade que a descoberta do efeito não era *evidente*. Ora, pode-se até tentar supor que determinada substância provoca alguns efeitos, mas “deve ser inteiramente arbitrário conceb -lo ou imaginá-lo [o efeito] a (HUME, 1999, p.51). E mais, nenhum raciocínio *a priori* seria capaz de oferecer fundamento para esta ou aquela preferência (HUME, 1999, p.51).

Terceira premissa: os efeitos não são necessários às causas. Se algo é necessário, então só pode ser como é. Se pode ser diferente do que é, já não é mais necessário.

Ademais, se algo é necessário, seu contrário implica em contradição. Mas, de acordo com as duas premissas anteriores, não implica em contradição que um efeito seja separado de sua causa. Se um efeito fosse algo necessário à sua causa, isto é, se fosse inseparável, indistinguível desta, então seria redundante falar de efeito, já que todo efeito estaria contido na causa, o que não é esse o caso. A relação causal não é uma relação analítica, mas sintética, ou seja, o efeito é algo que se acrescenta à causa. Para Hume, “nenhum objeto implica a existência de um outro se considerado em si mesmo” (HUME, 2009, p.115). Assim como é possível pensar apenas em um fato qualquer sem recorrer ao seu efeito habitual, também é possível observar fatos sem qualquer efeito. Não se está afirmando, com isso, que haja objetos sem efeitos, mas apenas que é possível separá-los de suas causas.

A partir daqui se tem: coisas distintas podem ser separadas pelo pensamento e vice-versa. A causa é algo completamente diferente do seu efeito. E os efeitos não são necessários às causas. Sendo essas premissas verdadeiras, tem-se aqui uma primeira prova contra a origem racional ou *a priori* para os raciocínios causais. Ora, um raciocínio causal exige o estatuto de necessidade, como aquele que nos permite pensar as relações mais simples às mais complexas. Porém, ele nem sempre apresenta essa característica, daí por que não pode ser racional, *a priori*. Ora, se o efeito não é necessário à sua causa por se tratar de coisa distinta, isto é, algo passível de separação, então a separação do efeito de sua causa não implica contradição e isso significa afirmar que ele não é necessário. Assim, “uma vez que todas as ideias distintas são separáveis, é evidente que não pode haver tal impossibilidade” U E, , p. de separar os efeitos de suas causas. Todavia, se se supõe que os raciocínios causais são necessários e, por conseguinte, *a priori*, então se deve rever esse pressuposto.

Segundo argumento contra a tese de que os raciocínios causais nascem por argumentos *a priori*: tudo que é concebível é passível de existir. Tudo que é concebível não implica contradição, logo tudo que não implica contradição é possível. Ora, não implica contradição afirmar que tudo o que existe na natureza pode mudar completamente. Logo, é perfeitamente possível que relações causais inequívocas mudem totalmente. Ademais, se não há relação causal contraditória, isto é, impossível, então não é contraditório considerar que o fogo emite frio ou que a neve é fenômeno próprio ao verão. Vejamos, abaixo, algumas premissas sobre isso.

Premissa primeira: tudo que é concebível é possível (Cf. HUME, 1995, p.63). Conceber aqui significa a capacidade de formar “ideias de”. Ser possível, por sua vez,

significa algo que poderia ser o caso. O possível se contrapõe ao impossível, mas não ao improvável. O improvável é algo incomum, porém possível, algo que, embora seja pouco crível, é concebível. Assim, pode-se postular a erradicação total de todos os cânceres, portanto, trata-se de algo possível, apesar de ser improvável. Diferentemente, não se pode sequer pensar em um círculo com ângulos, isto é, formar uma ideia dela, pois se trata de algo impossível.

Premissa segunda: tudo que é concebível não implica contradição. Por contradição entende-se aqui tudo aquilo que não pode ser contrário a si mesmo. Não é possível pensar algo que é uma coisa e seu contrário ao mesmo tempo, então, o que implica contradição é inconcebível. Um corpo sem extensão é contraditório, pois corpo e extensão são a mesma coisa. Se não é possível conceber algo que seu contrário implica contradição, é possível conceber o que não é contrário em si mesmo. A proposição *o sol não nascerá no dia seguinte*, se ela implicasse uma contradição, não seria concebida distintamente como de fato o é (Cf. HUME, 1999, p.48). Dessa forma, Hume diz, “o contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade” (HUME, 1999, p.48).

Uma possível consequência dessas duas premissas é essa: se tudo o que é concebível é possível e se o concebível não implica contradição³⁹, então não implica contradição que o curso da natureza seja outro. Ora, é possível imaginá-lo completamente disforme. Sendo assim, as inferências causais não podem ser demonstráveis.

Com efeito, se algo implica contradição, então ele não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou melhor, ele só pode ser de uma forma, e isso é o mesmo que ser necessário, portanto, demonstrável. Se o contrário de algo implicar contradição, e se algo contraditório em si inexistente, então ele não pode ser algo contrário do que é. O que

³⁹ Essa tese contradiz, no entanto, a afirmação humeana de que as proposições matemáticas são demonstráveis. Se é verdade “que três vezes cinco é igual metade de trinta”, porque “exprime uma relação entre estes números” (HUME, 1999, p.47), então não pode ser menos verdade que dez dividido por três dá uma dízima periódica simples de três vírgula “infinitos” três. Mas se isso é necessário, então deve ser impossível que haja um fim ou mesmo que surja outro número que não seja o três no decorrer da dízima. No entanto, é perfeitamente concebível que haja tanto um fim nela como que, após inúmeros três, apareçam outros números. Dessa forma, se a matemática é uma ciência demonstrável, uma proposição matemática verdadeira não poderia ser concebida de forma distinta, contudo, é verdade que existem dízimas periódicas, mas também é verdade que é possível conceber uma dízima simples finita e/ou irregular no meio. Assim, ou a tese de que tudo o que é concebível é possível e não implica contradição é falsa, ou então a matemática não é uma ciência demonstrativa, pois o contrário de uma demonstração é impossível. Hume, no entanto, parece defender as duas teses, como resolver essa contradição (aparente)?

não pode ser contrário ao que é, é necessário que seja de uma só forma. Mais simplesmente, se uma sentença é demonstrável, seu contrário é impossível. Dito de outra forma, “o que é possível nunca pode ser demonstrado como falso” U E, p. e “o que é demonstrativamente falso implica contradição e o que implica contradição é inconcebível” U E, p. . Um triângulo, por exemplo, é uma figura geométrica que tem três ângulos e é impossível que isso seja de outra forma. Portanto, o triângulo é algo demonstrável. Noutra perspectiva, algumas bactérias tornam-se resistentes a antibióticos, ou seja, um fato que ora tinha um determinado efeito, passa a não tê-lo mais e isso não só é factível como não implica contradição. É essa, pois, a diferença entre o que pode ser e o que não pode ser demonstrável: um é evidente e tem força de necessidade, o outro, não.

Com base nisso, parece ficar ainda mais claro que o curso da natureza não somente poderia ser diferente do que é como também poderia mudar a todo momento. Mas se isso é verdade, então os raciocínios causais não são necessários, isto é, a certeza que se supõe em casos simples como os das ondas no lago, são apenas prováveis. É provável que o curso da natureza mude e assim as mesmas causas deixem de produzir os mesmos efeitos (no caso a pedra lançada ao lago deixe de provocar ondas).

Poder-se-ia defender a ideia de que o curso da natureza não mudará com base no argumento de que se no passado ele se comportou de maneira uniforme, no presente ele continua uniforme, logo ele continuará assim no futuro. Esse argumento, no entanto, é falho no primeiro momento e impreciso no segundo. Primeiramente, ele é falho porque comete uma petição de princípio ao supor o que se está tentando provar. Tenta-se provar que no futuro o curso da natureza não mudará, mas recorre-se como prova disso a afirmação de que no passado ele não mudou (Cf. HUME, 1999, p.57). Em segundo lugar, ele é impreciso porque não se está perguntando da probabilidade dele mudar, mas da possibilidade. São duas coisas distintas.

Outra tentativa de mostrar que o curso da natureza não pode mudar consiste em afirmar que todas as inferências causais se fundam na semelhança entre objetos naturais e que, por isso, induzem o sujeito a esperar efeitos semelhantes àqueles já vistos quando observados alguns fenômenos. Ou seja, para Hume, “objetos semelhantes t m se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” U E, p.117). No entanto, além de esse argumento incorrer no mesmo erro do anterior, pelo fato de recorrer às experiências passadas para justificar as futuras, ele também pode ser questionado dessa maneira: por que os fatos passados são estendidos a tempos futuros e

a outros objetos se eles são unicamente similares em aparência? (Cf. HUME, 1999, p.54 . Assim, de acordo com Hume, “não é contraditório o fato de que o curso da natureza pode modificar-se e que um objeto, aparentemente semelhante aos já observados, possa ser acompanhado de efeitos diferentes ou contrários” HUME, 1999, p.55 . Ademais, “a consequência não parece de nenhum modo necessária” HUME, 1999, p.54) que qualidades sensíveis semelhantes devem sempre ser acompanhadas de poderes ocultos semelhantes.

Pode-se também defender que o argumento acima, baseado na semelhança, é uma espécie de tautologia, pois seria a mesma coisa dizer que uma qualidade sensível semelhante produz efeitos sempre semelhantes como dizer que os efeitos semelhantes são e serão produzidos por qualidades sensíveis semelhantes. Para Hume, no entanto, “estas proposições diferem em todos os aspectos” HUME, 1999, p.57), pois, como vimos, causas e efeitos são coisas completamente distintas.

Por fim, outra forma de se tentar mostrar que no futuro o curso da natureza permanecerá uniforme é indicando que se trata de uma questão demonstrável. Mas já se viu que não é esse o caso, pois não implica em contradição que isso ocorra e o que não implica em contradição não pode ser demonstrável. Trata-se apenas de uma possibilidade que o curso da natureza mude, já que é algo concebível, e, como vimos, o que é concebível se afigura também possível.

Sendo assim, não se pode conferir necessidade aos raciocínios causais. Primeiro porque o que ocorreu no passado não nos permite afirmar sua ocorrência no futuro. Segundo porque o efeito não é necessário à sua causa. Mas se é assim, mais uma vez surge a pergunta: como se pode chegar a uma certeza nos raciocínios causais mais simples e mais complexos? Ora, sabemos que não é por meio de raciocínios *a priori*, e que “a contiguidade e a sucessão”, por sua vez, “não são suficientes para declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que se perceba que essas duas relações se mantêm em vários casos” HUME, 1999, p. 54 . Assim, voltando-se ao caso indicado no início deste artigo, observa-se que, se várias pedras forem lançadas ao lago, várias ondas as sucederão. Agora parece que estamos diante de uma nova informação, a saber: uma *conjunção constante* entre a pedra e as ondas. Não era possível encontrar a *conjunção constante* antes porque se tinha apenas um caso e, por isso, não havia essa união frequente entre a pedra e as ondas. Este é o elemento que faltava à causalidade. No entanto, diz Hume, “ela não implica nada mais que isto objetos semelhantes têm se

mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” U E, , p.117).

Se há dúvida de que uma onda no lago foi provocada por uma pedra, basta lançar outra pedra e ver o que acontece. Se ainda restar dúvida após cinco lances, ela certamente irá se desfazer depois de uma centena de eventos semelhantes. Da mesma forma, o calor não é algo que aparece ora sim, ora não, com o surgimento do fogo; é algo que sempre o acompanhou. Ou seja, há sempre uma constância entre um fato (fogo) e outro (calor).

Assim como a contiguidade e a sucessão, a conjunção constante é uma condição *sine qua non* ao raciocínio causal. No entanto, diferentemente dos outros dois elementos, a conjunção constante não pode simplesmente ser considerada isolada, como é o caso da contiguidade ou da sucessão, pois se é verdade que há inúmeras coisas contíguas sem estarem em sucessão é também certo afirmar que há coisas em sucessão que não estão em relação de contiguidade. Todavia, é improvável que dois fatos estejam em conjunção constante e não estejam também em contiguidade e em sucessão. Mas isso não interessa por enquanto. O que importa no momento é entender qual o estatuto que o raciocínio causal passa a ter depois dessas descobertas, pois, se por um lado, a conjunção é imprescindível à causalidade, por outro ela também é insuficiente para casos futuros já que se exige ainda provas de que o curso da natureza não mudará e, ao que parece, esta prova não é possível de ser obtida.

Ao se perguntar sobre o que causou aquelas ondas no lago, a resposta pode ser: uma pedra lançada. Acabamos de ver que, caso se exija uma prova, pode-se simplesmente lançar uma outra pedra e se observar as ondas surgindo. Caso ainda a dúvida permaneça, se pode lançar outras e se observar a conjunção constante entre um fato e outro. Após isso, certamente não restará dúvidas sobre o ocorrido e um raciocínio causal estará estabelecido. Ora, é certo que a pedra causou a onda na última vez que foi lançada, mas a suspeita está no próximo lance, isto é, se tudo se comportará como no passado. A resposta mais honesta é: não é possível *saber*. De fato, se se recorrer aos casos passados, pode-se, por exemplo, depois de ter regredido quase que ao infinito, *provar* porque esse último caso lembrado foi como os demais que o sucederam. Mas essa resposta não pode ser dada por qualquer raciocínio *a priori*, como visto acima, pois, se deveria, mais uma vez, recorrer a outros casos mais antigos, e assim *ad infinitum*. No entanto, “é impossível prosseguir com inferências ao infinito” U E, 2009, p.111). Dessa forma, a única coisa certa a afirmar é que no passado objetos

semelhantes observados produziram efeitos semelhantes, mas “jamais surgirá uma nova ideia original, tal como a de uma conexão necessária” daí U E, , p. . Com efeito, os argumentos que podem nos levar a acreditar nas experiências passadas e fazê-las padrão para os juízos futuros devem ser considerados apenas prováveis (Cf. HUME, 1999, p.55).

III

Se a investigação feita até aqui está certa, isto é, se há apenas contiguidade, sucessão e conjunção constante entre os fatos em um raciocínio causal e este não pode ser demonstrável, então a certeza máxima que se pode ter nas inferências causais concerne apenas aos casos já observados, jamais aos casos futuros. O fogo pode ter sido ao longo de todo o tempo acompanhado de calor, mas não é possível provar que o próximo fogo, mesmo que seja semelhante a todos os anteriores, seja acompanhado de calor. No final das contas, será apenas provável que assim permaneça, mas não será jamais necessário que assim seja. Para Hume, “todos os argumentos prováveis são construídos sobre a suposição de que há esta conformidade entre o futuro e o passado, [mas] nunca podemos provar tal suposição” (HUME, 1995, p.67-69). A razão, tampouco, pode ser invocada aqui, pois ela teria que pressupor que os casos de que não se teve experiência devem se assemelhar aos casos dos quais se teve experiência e mais, de que o curso da natureza continuará sempre uniformemente o mesmo. No entanto, como visto, pode-se

ao menos conceber uma mudança no curso da natureza, o que é prova suficiente de que tal mudança não é absolutamente impossível. Ser capaz de formar uma ideia clara de alguma coisa é um argumento inegável a favor da possibilidade dessa coisa, e constitui por si só uma refutação de qualquer pretensa demonstração em contrário (HUME, 2009, p.118)⁴⁰.

⁴⁰ Pode-se aqui extrair uma crítica à concepção cartesiana de ideias claras e distintas como critério para se chegar ao conhecimento de algo. Diz Descartes na sua primeira regra geral “nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão *clara e distintamente* a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele” DESCARTES, , p. . Apesar de bastante plausível de início, ver-se-á, a partir dos pressupostos humeanos, que essa primeira regra é demasiada confusa. Pode-se conceber clara e distintamente a ideia do sol não nascendo no próximo dia e como a possibilidade dessa concepção é uma prova incontestada de sua possibilidade, tem-se também uma prova de que essa não é uma questão que possa ser demonstrada falsa. Dessa forma, tem-se uma ideia clara e distinta (o sol nascendo) contrária a outra ideia clara e distinta (o sol não nascendo) (Cf. HUME, 1999, p.148).

Com base nesse argumento, tem-se: todos os raciocínios que não são passíveis de demonstração são probabilísticos (prováveis); os raciocínios causais não são passíveis de demonstração, logo são probabilísticos. Ou seja, os raciocínios causais dos mais simples aos mais elaborados e exatos são, finalmente, apenas raciocínios prováveis. Ora, como vimos, os raciocínios causais se originam a partir de três instâncias constitutivas: contiguidade, sucessão e conjunção constante que, por isso, passam a ser prováveis e, com efeito, indemonstráveis, pois, segundo Hume, “nenhuma inferência de causa e efeito equivale a uma demonstração” (HUME, 1995, p.63).

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo. Loyola, 2003.
- DESCARTES, René. **Cartas metafísicas**. Tradução Carlos Guinsburg e Antonio de Almeida. São Paulo. Nova Cultura, 2003.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução Anuar Aiex. São Paulo. Nova Cultura, 2003.
- HUME, David. **Resumo e metáfora da natureza humana**. Tradução, Rache Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre. Arca, 2003.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução, Deborah Danowski. 2 ed. São Paulo. UNESP, 2009.
- HUME, David. **Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MONTEIRO, . . **Notas sobre os meios**. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.
- MONTEIRO, . . **Meio e a epistemologia**. Imprensa nacional casa da moeda, 2003.

A ARTE COMO UMA POSSIBILIDADE ORIGINAL DE DESVELAMENTO DO SER

Luciano Martins Barbosa*

Resumo: Este artigo busca refletir sobre a técnica e suas implicações sobre o homem contemporâneo, o qual na visão de Heidegger fez com que o homem afastasse do ser, o pensador alerta que precisamos desprender desse pensamento ordenador em busca de um mais original, porque enquanto estivermos norteados por esses tecnicismos, seremos sempre condicionados a definir os objetos no mundo pela serventia e não pelo que de fato eles são, então precisamos desvencilhar das amarras dos logicismos para compreendermos o que verdadeiramente é o ser e um dos meios para isso é a arte.

Palavras-chave: Técnica. Ser. Ente. Pensamento. Arte.

ART AS AN ORIGINAL POSSIBILITY OF UNVEILING THE BEING

Abstract: This article reflects on the technique and its implications on contemporary man, which in Heidegger's view has caused man to move away from being, the thinker warns that we need to detach from this thought ordering in search of a more original, because as long as we are guided by these technicalities, we will always be conditioned to define the objects in the world by service and not by what they actually are, then we need to get rid of the tying of logicisms to understand what being is really and one of the means for this is art.

Keywords: Technical. Be. Ente. Thought. Art.

Introdução: Por que estudar Heidegger, hoje?

Antes de respondermos essa problemática, entendemos que o pensamento heideggeriano continua muito vivo e instigante, levando nossas reflexões para além do habitual, do comum. Isso já é condição mais do que suficiente para estudarmos sua filosofia, pois convida-nos a pensar o que ainda não pensamos. No entanto, ele ajuda a refletirmos também sobre a condição do homem frente à técnica, e o que ela desencadeou na sociedade contemporânea, mas antes de enveredarmos por esse caminho é necessário situar o leitor por entre esse panorama árido que é a filosofia

* Graduado em Filosofia pela UFMT. Mestre em Estudos de Cultura Contemporânea. PPGECO-UFMT. E-mail: literaturamartins@yahoo.com.br.

heideggeriana. Refletiremos sobre um texto intitulado “*A Questão da Técnica*”. Nessa obra, o filósofo nos provoca para pensarmos de uma maneira diferente, isto é, a meditarmos por um viés que não fosse mais guiado pela técnica, que normalmente fazemos para fugir desse convencionalismo do pensar, ele busca avivar a reflexão através de um modo não padronizado de meditar, mas como fazer isso? Qual seria essa maneira? Isso mostraremos ao longo do texto. O que elucidaremos aos leitores é apontar outros caminhos para se entender o mundo, e com isso afastaremos as amarras tecnicistas, as quais norteiam os homens a pensarem de uma única maneira, ou seja, fundamentada por uma linguagem marcada pelo rigor de uma racionalidade escalonada dentro de um escopo matemático que aprisiona sentidos e determina funções. Diante disso, surge a arte como possibilidade para fugirmos desse tecnicismo e reinventarmos outra maneira de ser no mundo.

Crítica heideggeriana ao pensamento técnico

O pensador alerta sobre um aprisionamento conceitual feito pela lógica, nessa perspectiva entendemos que essa inflexibilidade no modo de pensar é instaurada quando o homem enxerga o mundo inscrito apenas de uma única maneira a do pensamento técnico o que implica dizermos que a essência dos objetos, isto é, o que realmente são é configurada dentro de um escopo lógico racional, levando o entendimento da realidade para uma lógica utilitarista, a qual desvia o homem de uma compreensão, a qual espelha a essencialidade dos objetos. Nesse sentido, as coisas do mundo são indexadas com valores, com funções de utilidade, demarcando com isso uma identidade de funcionalidade que implica no encerramento de outras possibilidades de ser, de existir, desses objetos. Isso leva o homem a imbricar dentro de um pensamento representacional técnico e esse pensamento ordenador deixa o homem subserviente e escravo de uma única maneira de pensar, viver, isto é, desse modo de ser do homem contemporâneo, o qual está ligado aos tecnicismos, de tal maneira que viramos seres técnicos e a partir daí, utilizamos essa lógica e a estendemos ao máximo, aplicando-a para conhecermos os objetos e defini-los, entendermos e conhecermos o mundo a nossa volta, dentre tantas outras coisas.

Chegamos a um ponto que não sabemos agir se não for de maneira técnica e ordenada, elegemos uma maneira de esquadrihar o mundo e esquecemos que também existem outras, esse padrão lógico tecnicista desviou as outras possibilidades de

existência do ser. Dizendo isso de outra maneira, a técnica condicionou os homens a olharem as coisas apenas de um jeito, o que nos levou a estruturar as coisas apenas por um viés, extinguindo as outras possibilidades de entendimento, de existência. Nesse sentido, um objeto deixa de significar o que é de fato, passando a ser outra coisa, muitas vezes assumindo uma identidade que nós atribuímos a eles. Por exemplo, o carvão que restringe seu uso para a reserva de energia, de vapor, implica em perder seu caráter de carvão, sendo condicionado seu uso apenas para a eletricidade. Alertamos ao leitor que o pensamento lógico não pode ser o único a permanecer no mundo, pois ele não consegue ter acesso ao ser, e não tendo acesso ao ser, nunca chegaremos a conhecer o que é um objeto na sua autenticidade. Sendo assim, ficaríamos presos aos conceitos falsos, alicerçados na instrumentalidade e no uso que esse objeto presta ao mundo. Heidegger conceitua instrumento (*Zeug*) na sua obra *Ser e tempo*, entendemos que tal conceito é importantíssimo na relação que se dá entre o ser-aí com seu dia a dia costumeiro, no desempenho da função que essas coisas adquirem no mundo, através da instrumentalidade. Mas, afinal, o que é instrumento na filosofia heideggeriana?

O ser-aí entende o mundo de forma pragmática e instrumental, isso significa que ao entendê-lo dessa maneira implica em tomar as coisas como objetos presos à lógica da instrumentalidade que só tem sentido quando são empregados na feitura de algo, sendo assim, o ser-aí usa desse artifício para conhecer as coisas do mundo, assim, através desse revelar do ser que se dá no cotidiano da vida do ser-aí. A ideia fundamental para entendermos essa instrumentalidade (*Zeughaftigkeit*) se faz quando tomamos “coisa” como instrumento em *Ser e tempo*. Pois bem, o significado que elas assumem em seu vir-a-presença no nosso mundo está sempre alicerçado nas nossas funcionalidades, demandas e projetos do dia a dia, ou seja, nas nossas necessidades diárias, na utilidade que elas têm para nós. “Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é” HEIDEGGER, (1969, p. 211). O que estamos dizendo é que, o instrumento não é algo que represente algum aspecto da sua totalidade, realidade e sim algo ligado a serventia do dia a dia do ser-aí, o qual faz referência a uma teia de significações em torno da serventia que apresenta o mundo cotidianamente a nós. Lembrando aos leitores, que o instrumento ele somente é quando existe uma relação dele com outra coisa. Nesse sentido, por exemplo, quando um martelo é um martelo? Ele só é martelo quando não existir uma relação, quando não for ligado a outro ente, nesse caso ele é martelo (objeto). Agora, quando existir essa relação dele com outra coisa na vida do ser-aí, acontece uma abertura desses entes,

começam desvelar parte do que são, é na utilidade que a clareira do ser de cada instrumento se mostra, mas a realização, a abertura do ser acontece quando o objeto não está mais indexado nas funcionalidades a ele instituída no mundo.

E qual é a problemática em instituímos funcionalidades aos objetos? Ela está quando o homem reduz a compreensão sobre esses instrumentos, pois ficam presos apenas na instrumentalidade que esses objetos adquiriram no mundo, isto é, o homem busca fechar seu sentido em um conceito, mas o problema é que ao indexá-lo com uma definição perde-se o ser e aparece o ente. O perigo está, quando o homem afasta do ser e conseqüentemente aproxima cada vez mais do que é instrumental, técnico, implicando em limitar a sua capacidade de compreensão das coisas, apenas pela medida do cálculo. O cálculo (*das Rechnen*), de certa maneira ele altera a maneira de conhecermos as coisas do mundo (entes), os quais transformados em objetos. Afinal, como podemos entender o conceito de cálculo em Heidegger?

Não se deve entender o cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, levá-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. (HEIDEGGER, 2018, p. 50).

Nesse sentido, todo pensamento reduzido a um resultado, a uma hipótese e conduzido na busca por domínio e controle de variáveis, estamos diante de uma configuração de cálculo. Esse pensamento que estamos falando ele está inserido dessa lógica humana de controlar tudo, tais como: entes, natureza, e até a própria existência humana, sendo assim, acontece o esquecimento do pensar, da reflexão, ou seja, o esquecimento do ser. Pois, não podemos calcular, manipular o ser e nem seu sentido.

Sabemos demais e acreditamos com demasiada rapidez no que sabemos. Talvez por isso nos seja tão difícil adquirir familiaridade com uma questão nascida de uma verdadeira experiência. Para que isso aconteça, é preciso espantar-se diante do simples e assumir esse espanto como morada. (HEIDEGGER, 2001, p. 228-229).

Heidegger pontua que essa relação com os objetos alicerçada no pragmatismo, na serventia do uso, em uma finalidade específica, sendo assim, tudo aquilo que pode servir para alguma coisa já possui caráter de instrumento, isto é, já está marcado pela característica da instrumentalidade, isso nos leva a ter com o mundo uma relação estritamente pragmática. “A utilização é por conseguinte, mais natural para o *Dasein* do que a contemplação” AS UA, , p. . A nossa existência está mais acostumada com o uso, do que com a reflexão, não queremos, aqui, defender um banimento da

técnica frente ao homem, alertamos que a técnica tem que ser entendida como uma maneira de entendimento do mundo, mas não pode ser a única possibilidade de compreensão dele. De acordo com Heidegger, devemos ter um pensamento original para conhecermos as coisas, e como fazemos isso? O que fazer para conhecer a essência de uma coisa? Será que poderemos dizer que só conheceremos esse algo se abandonarmos essa lógica que guia e direciona o pensamento e, assim, teremos acesso à essência de algo? A resposta é sim, de acordo com a filosofia heideggeriana é isso que devemos fazer, quando essa maneira de pensar ordenada é colocada de lado, poderemos ter uma relação mais próxima e mais livre com o ser. Por isso, Heidegger volta aos pré-socráticos, para entender qual a relação que esses filósofos tinham da ideia de *techné*, para eles a *techné* é *poiésis*, ou seja, ela é criação. A palavra *techné* grega expressa dois conceitos, tais como: arte e técnica. (HEIDEGGER, 2001, p. 36) em *A questão da técnica* (1953), diz: “Outrora, não apenas a técnica trazia o nome *techné*. Outrora, chamava-se também de *techné* o descobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chama-se também *techné* a produção da verdade na beleza. *Techné* designará também a *poiésis* das belas-artes”. A arte oferece-nos uma possibilidade mais original de desvelamento do ser do que a técnica moderna, essa faz com que a originalidade do ser fique prejudicada, pois está ligada ao controle, ao domínio, a certeza. Corroborando conosco Duarte, diz: “A verdade enquanto clareira do desvelamento tende a manifestar-se por meio da arte na medida em que ali onde há obra, isto é, onde há criação, vem a ser um ente determinado que põe e sustenta o aberto no qual todos os demais entes podem aparecer como desencobertos, garantindo-se a permanência e a vigência de uma dada abertura”. (DUARTE, 2008, p. 08). A obra de arte refere-se ao inabitual, ela promove outras maneiras de entendermos o mundo, outras significações, ela proporciona algo diferente, novo. Heidegger diz na origem da obra de arte, que a essência da obra de arte é a poesia (*Dichtung*), isso porque poesia deriva de *poiésis* (produção). A poesia, o poeta, é o que tem mais possibilidade de revelar o ser pela palavra.

Elucidando ao leitor para uma melhor compreensão sobre a temática da técnica pensada em termos heideggerianos, não diz respeito àquela que envolve agenciamentos tecnológicos, então, não faz sentido falar em aparatos tecnológicos, ele dá uma nova maneira de entendermos a técnica, pois a técnica é uma coisa e a sua essência é outra, é por esse viés que move a sua reflexão. Ele alerta que devemos pensar e refletir sobre a essência da técnica, não se pode pensar a técnica de maneira comum e usual, pois ela

não é um meio para um fim, ela não é um instrumento, pois se ficarmos presos nessa ideia que a técnica é um instrumento não chegaremos muito longe para pensarmos além da maneira técnica de conhecer, assim, não chegaremos a compreendê-la de fato, pois não teremos acesso à verdade do ser, a sua essência.

A arte como possibilidade original de desvelamento do ser

O filósofo entende que o pensamento técnico tem como característica fundamental delimitar a reflexão, com isso não há liberdade para um pensamento mais livre e criativo, para obtermos isso precisamos descolar o pensar das amarras tecnicistas que nos prendem na determinação do que são os objetos. Sendo assim, eles não serão mais reduzidos em explicações absolutas e conseqüentemente utilizaremos outras possibilidades de desvelamento do ser, pois para o pensamento heideggeriano o homem precisa buscar uma forma mais meditativa e menos racional de entendimento do ser, e o caminho para isso está no meditar, esse como uma forma original de significar o mundo e quando se faz isso volta-se para o ser através de uma maneira mais criativa e livre, tais como: a poesia, a arte, dentre outros. Percebe-se com isso que para o filósofo a forma calculista aprisiona o pensar humano, cerceia o ser, fecha se as outras possibilidades de o ser revelar-se ao homem. Então, a arte de uma maneira geral nos contempla com outras possibilidades de compreensão do ser fugindo da lógica racional. E, em *Serenidade*, (Heidegger, 1955, p. 13-14).

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*das Nachdenken*) que medita. [...] Um pensamento que medita surge tão pouco espontaneamente quanto o pensamento que calcula. O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício. Contudo, tal como o lavrador, também tem que saber aguardar que a semente desponte e amadureça.

Como falamos esse pensamento reflexivo não é padronizado em representações, ele não visa controlar, dominar ele é espera, mas também é esforço para chegar até o conhecimento verdadeiro. Nesse sentido, temos como arcabouço desse pensamento que medita, a escultura, a poesia, a pintura, elas nos levam a outras paragens, a sensações não sentidas, direciona-nos ao desconhecido, ao incomum, mas afinal qual a importância disso para acessarmos o ser? É através desse processo de estranhamento que a arte desvela parte do ser, é nesse espaço de abertura que a arte revela parte do ser,

isto é, o lugar onde os objetos mostram o que são de fato. Quando isso ocorre, falamos que os entes são retirados de seus contextos, dos seus territórios, ou seja, é o momento em que acontece o desempregar das funções que atribuímos a eles, isto é, do sentido que empregamos a eles de acordo com a empregabilidade que adquirem no mundo. Quando são descolados dessa utilidade que adquirem no mundo, implica no aparecimento de novos sentidos e a arte é esse espaço de abertura do ser. Ela (a arte) tem a possibilidade de ocasionar, de desvelar parte do ser, mas para isso se dar implica no afastamento das significações que foram indexadas dentro da lógica da serventia que falamos a pouco, a qual não mostra o que é um ente.

A originalidade da arte está no desocultar parte do ser, isto é, a partir dela esses entes são desvelados não sendo mais utensílios, presos a uma funcionalidade, saem desse ciclo, dessa lógica onde nós os enquadramos e estipulamos dentro de um quadro de funções que assumem no mundo, no romper dessa fronteira da usualidade e da serventia mostram o que são de fato, e a partir daí, esse caráter de marcar e conhecer uma coisa pelo emprego que se faz dela, perde sentido, pois agora ela mostra o que é, não pela sua empregabilidade no mundo, mas sob outras formas, não mais como ente, e sim, como ser. Então, a importância da arte está nesse espaço de abertura, quando ela coloca os entes sob novas possibilidades, não fixando suas identidades, não demarcando uma função, e assim o ser é desvelado, mas o ser não é desvelado totalmente, e sim parte dele, isto é, conheceremos apenas parte do ser a qual mostra-se nos entes e a arte contribui nesse processo, mostrando novas perspectivas, sob um novo viés que até então estava impensado e invisível nos entes, as outras maneiras de ser desses entes. Afinal, o que é ente? Ente, é tudo aquilo que é, mas o ser não se pode determinar. Ou seja, quando pretendemos nomear o ser, dizendo que ele é algo, nesse caso, o que queremos fazer é substancializar o ser, e ele não aceita essas determinações. Diz EIDEGGER, , p. . “Ser é sempre ser de um ente”. Entendemos que os entes são aberturas para termos acesso ao ser, isto é, o ser só se abre para nós através dos entes no dia a dia humano, quando eles assumem funções no mundo, nessas teias de relações que o ente mostra parte do ser, desvela parte do ser.

Alertamos que tanto a técnica como a arte apresentam sentidos para as coisas, a diferença é que no desvelamento de um objeto pela obra de arte seu sentido é conservado, isto é, ela nos traz a originalidade dos objetos. Já, a técnica altera e muda o sentido dele, não estamos dizendo que precisa existir um banimento da técnica por ela distorcer a compreensão que podemos ter das coisas, a problemática está em tomar esse

desvelamento desse modo técnico, como uma única maneira de compreensão que norteará o homem. Por isso, a arte entra com uma nova possibilidade de desvelar o sentido originário das coisas, pois nesse panorama onde a arte guia o desvelar do ser dos entes não há uma configuração lógica de indexação do pensamento humano, para entendimento das coisas de maneira puramente racional.

No sistema da organização total realizado pelo sujeito, tudo ocupa agora um lugar bem definido e é um lugar que coincide totalmente com a função instrumental que a coisa reveste em tal sistema. Ora bem, a mentalidade corrente é justamente aquela que conhece a coisa apenas no que esta tem de funcional, na sua instrumentalidade; o conhecimento que dela tem a mentalidade comum, o (se) inautêntico, converte-se também, até certo ponto, no único conhecimento adequado. (VATIMO, 1989, p.100-101).

Reforçando esse viés da arte como reveladora e mantenedora do sentido original dos objetos, a citação mostra a funcionalidade que os entes adquirem no mundo, devido a isso distanciam, afastam do que verdadeiramente são, isso é, de sua originalidade, e a partir disso, esses entes serão conhecidos através das relações com outros entes e com sua empregabilidade no mundo, os quais cumprem funções que determinarão o que são, mas o que são de fato isso é ocultado, o ser não se mostra por esse pensamento que julgamos ser o único correto e adequado para o desvelamento do ser dos entes, as instrumentalidades não conseguem acessar o sentido original dos objetos. O que estamos dizendo, é que o desencobrir do ser pela maneira técnico racional é pouco original, diferentemente da maneira poética que o desvelar do ser se faz pelo espelhamento do sentido, pois aí o ser mostra parte dele em um jogo de velar e desvelar. Outro ponto que faz a obra de arte fundamental nesse processo é que ela não apresenta uma cadeia de instrumentos de elos causais que vão ligando uma coisa na outra, a não ser a ela mesma, é por isso que a arte apresenta originalmente o ser dos objetos (entes). Como estamos dizendo, a arte tem por característica de desvelar o que está velado, de descortinar parte do ser que está encortinado, isto é, a arte faz com que o pensamento saia do comodismo habitual que limita o entendimento, ela retira o véu que encobre o ser trazendo-o a presença. “ois bem, na obra não se trata da reprodução de cada [ente] singular existente. Muito pelo contrário, trata-se da reprodução da essência geral das coisas.” (HEIDEGGER, 2010, p.89). Lembrando ao leitor, que na cotidianidade, os objetos, as coisas não mostram sua originalidade, a sua essência, pois estão presos a funções utilitaristas, sendo empregados nos afazeres do dia a dia em funções que encobrem o que verdadeiramente eles são.

A técnica e o desvelamento do ser

Como demonstramos ao longo do artigo, enxergamos o mundo a partir da ordenação lógica tecnicista e tudo que não segue essa estrutura racional parece que fica sem sentido aos nossos olhos, pois fomos condicionados a enxergarmos os objetos pelo uso que fazemos deles, e a partir daí tendemos a buscar apenas explicações racionais, sobre o sentido de um objeto, ou seja, por uma definição indexada na localização do espaço-temporal desses objetos e acreditamos apenas nessa possibilidade, e a ciência é o baluarte dessa representação objetiva do mundo com um pensar guiado por uma reflexão através do cálculo, e isso para Heidegger leva-nos ao esquecimento do ser. A ciência tem como aplicação prática o método, o cálculo, o instrumento, tudo isso está em voga na contemporaneidade isso nos leva ao entendimento do esquadramento do mundo pela ciência, através dessa lógica objetivista, a qual estimula a pensarmos somente dessa maneira, lembrando aos leitores que a ciência é esse elo de conexão entre o homem e o mundo. Para aproximarmos dos entes, precisamos voltar ao pensamento meditativo, isto é, se colocar diante do ente sem estar preso às amarras do cálculo, a fim de buscar essa abertura originária dos entes, e a poesia é detentora dessa capacidade de revelar o ser do ente, mas como podemos entender esse conceito empregado na filosofia heideggeriana? A citação abaixo corrobora com o que estamos dizendo: (FOLTZ, 2000, p. ...). “A poesia não é aqui retratada em termos de verso, rima ou métrica, nem nada de literário. Ao contrário, representa uma possibilidade fundamental do *Dasein* enquanto tal. (...) [É] de facto através do poético que a natureza primordial é encontrada da forma mais completa”.

Ponto importante também que entra como pano de fundo dessa investigação sobre a técnica está na existência angustiante do homem contemporâneo, lembrando que não é nossa pretensão discorrer de maneira pormenorizada essa temática, apenas de apontar também que o ser-aí, através de uma vida estruturada na serventia dos objetos, remetendo a uma cadeia organizacional de utilidade que não tem fim, leva esse homem a sentir falta de significados verdadeiros para a própria vida, e ela (a vida) vai se estruturando como se fosse uma grande cadeia de objetos ligando um ao outro pela utilidade que cada um assume e no final não há um sentido que sustente a compreensão da existência, da vida do ser-aí. Para Heidegger “a angústia revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o ser livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 1986, p. 252). Essa citação mostra que através da angústia o ser-aí abre

uma possibilidade de escolher a sua própria existência, através de um poder ser autêntico, original não mais preso à determinação de uma cultura ou de uma tradição, a qual leva esse homem a compartilhar humores de acordo com o ambiente no qual vivemos, pois, esse ambiente é um mundo técnico, marcado pela produtividade, tendo forte influência em nossas ações, escolhas e sensações.

Na visão heideggeriana a angústia é fundamental para o ser-aí, pois é por ela que o *Dasein* toma consciência de si mesmo, de que está lançado no mundo, sem segurança, frente a tarefa de tornar-ser de um modo mais próprio, frente a uma construção mais original. Então, o homem sente-se angustiado frente a um vazio imenso de insignificâncias, pois nas redes de referências de objetos, os elos de serventia dos instrumentos perdem-se, tornam-se insuficientes frente a existência desse indivíduo e com isso, toma consciência que a vida rotineira, habitual e padronizada de conceitos moldados em uma serventia da prática e de uso são fracos e vazios, mostrando a vulnerabilidade de uma existência sem sentido. Então, as pessoas tentam encontrar uma linha de fuga para essa angústia, em cirurgias plásticas, nas indústrias farmacológicas, ou no consumo de produtos atraídos pela felicidade e pelo prazer que a indústrias publicitárias prometem. Mas mesmo, depois de tudo isso, o vazio continua, pois, o *Dasein* está tão voltado para os entes, e para o uso dos objetos, para a instrumentalidade deles, esquecendo de refletir sobre seu próprio ser, para suas possibilidades existenciais, pois na racionalização do pensamento as coisas do mundo são pensadas e nesse viés, esse existente humano conhece as coisas só pelo pensamento tecnificado do ser-aí, o que implica em um afastamento ainda mais acentuado de si mesmo, em um distanciamento do ser, e com isso acontece o empobrecimento do pensamento, já que está preso e fixo, levando o não desvelamento do ente, esse só aparece pelo meditar, colocar-se diante dele, sem a pretensão de amarrar seu sentido através do entendimento da ciência.

Heidegger considera que a técnica, em sua essência original, não é um perigo, e sim somente é perigoso o ofuscamento e a cegueira provocados pela atenção exclusiva à determinação instrumental da técnica moderna [...] o perigo não é visível, não está nas máquinas, todavia, no sistema de pensamento que as alicerça. (WERLE, 2011, p. 107).

Na antiguidade o conceito de *Alétheia* era entendido como uma revelação, descobrimento e o desvelamento do ser era mais original. Mas, Platão desloca o sentido de conhecer pois, para ele o acesso da verdade se faz através da ideia de representação, isto é, por uma ideia que representa o objeto determinado, o que implica em um

afastamento do homem, da verdade, e dos objetos e do mundo; e com isso tomamos o pensamento racional com a única possibilidade de percepção, o qual pode figurar o mundo. Já na modernidade o homem entende que o conhecer se dá com o sujeito que conhece, não há uma procura da verdade, pois o homem acredita que a verdade está posta, mas é somente quando acontece alguma coisa que provoca o estranhamento desse habitual, do cotidiano, que faz esse pensamento perceber algo original e o não experimentado surge. Na cotidianidade dos afazeres do dia a dia compreendemos nossa existência, mas também pode-se perder esse elo de compreensão frente as ocupações rotineiras que impulsionam habitualmente nossas vidas, e esses referenciais de compreensão leva-nos a uma banalização da existência, pois, ela passa a ser entendida de maneira distorcida, corriqueira e sem sentido. Por exemplo, o encontro desse inabitual é argumentado com o quadro do par de sapatos, do Van Gogh. A citação abaixo corrobora como o exposto. (HEIDEGGER, 2002, p. 27). “Todas as vezes que a camponesa, já noite adentro, põe de lado, os sapatos e, estando ainda escura a madrugada, os volta logo a tomar para si, ou quando, nos dias de descanso, passa junto deles, ela sabe tudo isto sem qualquer consideração ou observação”. A tela, *Os sapatos*, da obra pintada por van Gogh, é uma janela de abertura para o ser do ente e revela o mundo da camponesa, com todos seus elementos, tais como: trabalho árduo, o suor da lida diária, o sol escaldante, o cansaço dos músculos que tremem de fadiga. Na tela há mais do que um par de sapatos e sim uma teia de significações que revela o desvelar do ser-sapato.

Considerações finais

Ao longo do texto fizemos um panorama do pensamento heideggeriano, a fim de situar o leitor e facilitar o entendimento do que propusemos discutir que é *A Questão da Técnica*, no entanto, o grande cerne de toda a problemática não é a técnica, e sim o ser. Heidegger reflete sobre a técnica, a partir da sua essência e sobre o esquecimento do ser. E com isso, evidencia o afastamento do homem do que verdadeiramente ele é, acena que ao aproximar de uma racionalidade técnica, o homem afasta ainda mais do ser.

Heidegger utiliza muito em seu pensamento filosófico termos como ocasionar, desabrigar, esses são alguns dos conceitos que com frequência permeia sua obra filosófica, entendemos que ocasionar é o vir à presença, é mostrar o que estava encoberto, já o desabrigar está relacionado com a verdade, com o descobrimento. Para o

pensador a *téchné* era para os gregos antigos o desabrigar, mas a técnica moderna não faz mais isso, ela não desabriga, ela não mostra à verdade, não há um levar a frente. (FEIJOO, 2004, p. 88).

A diferença radical entre técnica moderna e a *téchne* no sentido da tradição consiste no modo de desvelamento que cada uma delas proporciona. Na primeira, o desvelar acontece em um desafio à natureza, a realidade torna-se subsistência e o comportamento diante da natureza é a provocação. Na segunda, o comportamento frente à natureza é um deixar-acontecer, sem desabrigar e aceitando os limites do acontecer.

A técnica moderna armazena, modifica, altera, transforma e desafia, mas não ocasiona, cessou o movimento do desabrigar, é para isso que Heidegger chama à atenção para esse problema e nos conduz ao cerne da problemática que já estava em *Ser e Tempo* que é a questão do ser. Heidegger através de suas obras nos deixou um riquíssimo legado para refletirmos sobre o hoje, isto é, esse mundo pragmático e funcional, onde tudo tem que servir para alguma coisa e se não tiver serventia não tem função, pode ser descartado, com isso, o ser-aí fica preso a uma limitação lógica de uma identidade fixa, regidas por uma tradição que impõe significados petrificados pelo tempo e as outras possibilidades de ser são extirpadas, excluídas e pronto. O filósofo alerta sobre essa razão exacerbada, estamos muito racionais e funcionais, deveríamos voltar mais para a poesia, para a arte, e para a contemplação ao fazermos isso estaríamos mais livres, e não ficaríamos escravos da técnica moderna. Segundo (FEIJOO, 2010, p. 48).

A técnica moderna inicia a provocação da natureza, para dela extrair os seus recursos, inclusive os recursos da própria natureza humana. Não cuida, descuida. Não deixa que as coisas surjam a seu modo na natureza, explora-as. A provocação da natureza, por parte do homem que utiliza a técnica, consiste em consumir, acumular e comutar.

De acordo com o exposto ao longo do texto, parece que a sociedade contemporânea não está meditando, impulsionada pela instrumentalidade de uma vida amarada em projetos vazios que visam dar sentido a uma existência, tais como: o trabalho, a estética corporal, a moda, o consumo, a busca exacerbada de prazeres, dentre outros, e com isso não há mais tempo para meditar, sobre as possibilidades existências do *Dasein*. Heidegger defende a meditação como um acesso ao ser, para ter acesso até mesmo a originalidade da existência, e em contrapartida, ele opõe ao pensamento objetivo, defende a diferença e o não reducionismo do ser em ente, ele não fixa um

modelo absoluto que explica os entes; por isso se assemelha mais as aberturas do ser e as suas possibilidades de desvelamento.

A crítica de Heidegger à metafísica está na ideia desse pensamento ter proporcionado desvios de entendimento acerca do ser, pois ao definir o homem como animal racional, implica aí demarcá-lo apenas como um pensamento baseado no cálculo, em um único sistema que visa a sistematização e a compreensão das coisas do mundo. O problema está quando o homem ao definir os entes esquece o ser, e com isso deixa de lado a única possibilidade de compreensão sobre a verdade das coisas, pois afasta do pensamento meditativo, e o que resta a esse homem é a razão, a única para a compreensão do ser. Assim, tudo que o homem entende como verdade é pautada em cima de um sistema de pensamento racional, tendo essa possibilidade como a única o desvelamento do ser, esquecendo que existem outras maneiras de conhecer o mundo, que não seja apenas a lógica e o cálculo e sim, como falamos a pouco a arte, a poesia. Alerta que é só pela reflexão que fugimos das amarras lógicas e a partir daí, chegaremos até à verdade original, isto é, na essência de um objeto. Para o filósofo a arte revela o ser nos entes, e quando ela retira um objeto do seu contexto, esse objeto perde seu caráter de serventia, e a partir daí mostra o que é de fato, é nessa faceta que parte da infinitude do ser é mostrada na finitude dos entes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARALDI, Clademir L. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de CASANOVA**, Marco Antônio. **Nada a caminho: Impessoalidade, niilismo, técnica na obra de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DREYFUS, Hubert. **Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I**, Cambridge, MA, Mit Press, 1990.
- DUARTE, André. **Heidegger e a obra de arte como acontecimento historical-político**. In: Artfilosofia. Ouro Preto, n. 5, 2008. p. 23-24.
- FEIJOO, A. M. L. C. (2004). **A psicologia clínica: técnica e técnica**. Psicologia em Estudo, 9(1),87-93. doi: 10.1590/S1413-73722004000100011.
- FEIJOO, A. M. L. C. (2010). **A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial** (2ª ed.). Rio de Janeiro, RJ: IFEN.
- FOGEL, Gilvan. **Da solidão Perfeita: escritos de filosofia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza.**

Trad.: Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, M. **A questão da técnica. Ensaios e Conferencias.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão e outros, Petrópolis, Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade.** Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget.

LAFONT, Cristina. **Heidegger, language and word-disclosure.** Translated by Graham Harman. Cambridge University Press, 2000.

MULHALL, Stephen. **Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time.** Londres: Taylor E Francis Group, 2005.

Nietzsche. São Paulo: In: Cadernos Nietzsche 5: 75-94. 1998.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético (Filosofia e Poesia em Heidegger).** São Paulo: Ática, 1992.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger.** Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre a hermenêutica.** Porto Alegre. EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. **Se s est os so e “Se e tempo** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1989.

WERLE, Marco Aurélio. **Heidegger e a produção técnica e artística da natureza.** Revista

Trans/Form/Ação. Marília, v.34, pp. 95-108, 2011.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA VIRTUDE DA MODERAÇÃO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Vinicius José de Lima*

Resumo: O objetivo do presente artigo é discutir a moderação como virtude a partir da ética aristotélica, com o intuito de refletir sobre a importância dessa concepção para atualidade. Para isso, recorre-se às obras de Aristóteles, sobretudo à *Ética à Nicômaco*. Além disso, a fim de ampliar o olhar sobre a teoria aristotélica, se recorre à comentários e teóricos da ética, como Alasdair Macintyre e David S. Oderberg. O estudo desta temática filosófica conduz à afirmação de que a ética aristotélica é útil para atualidade, visto que suas temáticas reverberam servindo de respostas a problemas contemporâneos.

Palavras-chave: Ética. Felicidade. Virtude. Moderação.

CONSIDERATIONS ABOUT THE VIRTUE OF MODERATION IN ARISTOTELIAN ETHICS

Abstract: The purpose of this article is to discuss moderation as a virtue based on Aristotelian ethics, in order to reflect on the importance of this concept for today. For this, we turn to the works of Aristotle, especially the *Nicomachean Ethics*. Furthermore, in order to broaden the view on Aristotelian theory, commentators and theorists of ethics, such as Alasdair Macintyre and David S. Oderberg, are used. The study of this philosophical theme leads to the affirmation that Aristotelian ethics is useful for today, since its themes reverberate serving as answers to contemporary problems.

Keywords: Ethic. Happiness. Virtue. Moderation.

1- INTRODUÇÃO

Costumeiramente, na vida cotidiana, em muitos momentos alguém já deve ter ouvido a expressão de que alguém tem uma vida boa ou, então, que é importante se esforçar para viver bem. Essas expressões geram, em uma mente filosófica, a questão sobre o que significa viver bem, ou até mesmo a pergunta pela natureza do bem. Ao longo da tradição filosófica, a resposta a essas questões constituiu o campo da ética filosófica.

* Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade do Paraná (PUCPR), graduando em Teologia pela PUCPR, tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Antropologia Filosófica, Fenomenologia e Filosofia Medieval. E-mail: semviniciuslima@gmail.com.

Dentre os principais filósofos que pensaram a ética, está Aristóteles. Filósofo grego, nascido em Estagira, Aristóteles, ao lado de Sócrates e Platão, é considerado um dos principais filósofos da idade antiga. Em sua obra, *Ética à Nicômaco*, ele desenvolve sua teoria sobre a ética, vinculando a discussão à metafísica, antropologia, política e educação. No campo da ética, o filósofo é conhecido pela formulação sistemática de uma ética das virtudes. Esse modelo ético influenciou a tradição filosófica, levando autores como Santo Tomás de Aquino, na idade média, e Alasdair Macintyre, na contemporaneidade, a também refletirem sobre a temática. Desde já, é importante indicar que a filosofia de Aristóteles servirá de referencial teórico neste estudo sobre a virtude da moderação.

Ao eleger Aristóteles como referência teórica para a discussão a respeito da ética, se pretende aqui demonstrar como uma teoria, embora seja antiga, ainda continua sendo atual. É evidente que ao longo da história da filosofia, a ética se desenvolveu e apresentou diferentes vertentes. Contudo, há coisas que o limite temporal não é capaz de suprimir e uma delas são as ideias. Assim, o que é antigo temporalmente, pode também falar ao homem contemporâneo.

A fim de dar maior sistematicidade à essa pesquisa, será seguido um caminho em que, primeiramente, se compreenderá as principais teses da ética aristotélica. Em seguida, havendo compreendido o sistema da ética para Aristóteles, se discutirá como o filósofo estagirita define a moderação e como esta se opõe ao vício do desregramento. Por fim, se refletirá brevemente sobre a vida social do homem na atualidade e como a filosofia aristotélica pode ser útil para as reflexões sobre dilemas atuais. Vale lembrar que, devido ao estilo desse texto, não se tem aqui a pretensão de esgotar a discussão sobre a temática, mas levantar pontos importantes para reflexões posteriores.

2- TEMAS FUNDAMENTAIS DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

A ética, na filosofia aristotélica, é uma ciência prática, pois ela conduz ao conhecimento dos princípios que regem a ação humana. Em sua filosofia, Aristóteles (2002) define que o saber científico é aquele que se ocupa das causas últimas e dos princípios universais, o que a tradição filosófica denominou como metafísica. Ora, ao definir que a ética é uma ciência prática, isso significa que ela se dá no conhecimento dos princípios abstratos que orientam o ser humano em sua vida moral.

Contudo, por ser uma ciência prática, como indica Oderberg (2009), a ética não se limita à inteligência dos princípios que regem o agir humano, mas há uma ligação entre

conhecimento e ação, isto é, a ética é a aplicação dos princípios fundamentais na ação humana em vista de conduzir o homem ao bem. Ser bom, a partir dessa noção ética, não se constitui em saber fazer bem as coisas, mas em ser bom de acordo com a natureza própria do homem.

A afirmação aristotélica de que a ética é uma ciência não deve ser entendida de acordo com os parâmetros que temos hoje de ciência. Oderberg (2009) afirma que a ética em nada é semelhante às ciências modernas, como a física, a química, a geografia, entre outras. Atualmente, para que um conhecimento seja ciência “[...] um domínio de investigação tem de produzir conhecimento genuíno, senão mesmo certezas; tem de haver métodos reconhecíveis [...]; os resultados têm de ser repetíveis nas mesmas circunstâncias, aplicando os mesmos métodos [...] e tem de haver um razoável acordo entre os investigadores [...]” ODERBERG, 2009, p. 10.

Ora, analisando a ética, não é possível encontrar nela esses elementos epistemológicos que compõe um conhecimento científico. Com efeito, ele é uma ciência com características próprias; não dá para esperar que a ética cumpra os mesmos cânones das ciências naturais ou exatas. Uma vez que o objeto da ética é o agir humano, suas teorias não terão a mesma precisão que nas ciências exatas e nem mesmo se estabelecem sob as mesmas bases epistemológicas. Em suma, “[...] a moralidade é sobre pessoas, e não sobre máquinas [...]” ODERBERG, 2009, p. 10. Por isso, a forma como se procede em ética não é a da experiência empírica e experimental, mas é pela via do raciocínio, da lógica, da aplicação dos princípios universais à realidades particulares, entre outras.

Por se tratar de princípios universais, embora a ética se refira à pessoa, na visão aristotélica ela não pode ser subjetivista. Macintyre (1991) recorda que as teses defendidas por Aristóteles no âmbito da ética têm o sentido de mostrar ao homem o caminho que o conduz à felicidade. Nem mesmo este caminho apresentado pelo Estagirita conduz a um individualismo, pois a ética encontra seu principal sentido na vida social.

No grupo das ciências práticas, a ética não está isolada, mas se vincula com a política. De acordo com Macintyre (1991) a ética e a política se vinculam, pois as duas se ocupam do modo como o homem pode ser feliz, seja na vida privada ou na vida pública. No caso particular da ética, ela se ocupa de demonstrar a forma e o estilo de vida ao qual o homem deve ter para ser feliz. Essa relação entre vida pública e privada está muito arraigada na cultura grega antiga. É na cidade que o homem busca agir bem

enquanto cidadão. Por isso, ao se propor o estudo das principais teses da ética aristotélica não é possível ignorar o estudo sobre a política.

De fato, o homem para Aristóteles não se realiza em sua individualidade, pois por natureza ele tende à sociabilidade. O fim último da existência humana não é viver na solidão. Contudo, isso não é pretexto para negar a individualidade, a vida social não pode suprimir o indivíduo. Aristóteles não compreende que o estado serve apenas para que os indivíduos possam viver juntos suprindo suas necessidades básicas, “não é apenas para viver juntos, mas sim para viver bem justos que se fez o estado” (política, V, p. 53). Nesse sentido, a finalidade do estado não é suprimir os indivíduos, mas é a de conduzir os homens ao bem-viver, dito de outro modo, é tornar os homens virtuosos pelo estabelecimento do bem comum.

Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles defende que a vida individual e o Estado tendem a um mesmo bem. “Sendo o fim o mesmo para a vida pública quanto para a vida privada, a perfeição do estado não pode definir-se de modo diferente da dos particulares” (política, VI, p. 1287). Com isso, o exercício da política constitui algo nobre, pois é a busca de assegurar que todo um Estado chegue ao bem comum.

Diante disso, o filósofo compreende o papel da educação. Por meio dela o estado trabalha a individualidade para formar homens virtuosos. Para Aristóteles não tem como um estado ser virtuoso se seus membros não são, de igual modo, em um estado não virtuoso os indivíduos não conseguem atingir seu fim. Nesse sentido que “o legislador deve cuidar principalmente de formar pessoas honestas, procurar saber quais exercícios tornará honestos os cidadãos e sobretudo conhecer bem qual é o ponto capital da vida feliz” (política, VI, p. 1287). Assim, a ideia de ter cidadãos virtuosos exige do estado um projeto pedagógico que conduz o homem ao exercício da virtude. Para Aristóteles, nenhum homem nasce virtuoso, a razão dá a ele apenas condições de ser virtuoso, por isso educação vai potencializar neles as condições para o exercício das virtudes. Nesse sentido, a educação é um bem e um assunto público, é um problema social e não privado.

Superadas, assim, as discussões iniciais em torno da definição de ética como ciência prática, agora é preciso considerar noções fundamentais sobre a ética aristotélica, isto é, o modo como Aristóteles formula sua teoria sobre o agir humano. Essa discussão conduzirá ao objeto central do presente artigo que é refletir sobre a virtude da moderação na ética aristotélica.

2.1 A FINALIDADE DO AGIR HUMANO

Aristóteles inicia a *Ética à Nicômaco* defendendo que todas as coisas tendem a um bem, ele é a causa final de todas as coisas. A arte, a investigação e a ação tendem sempre a um determinado fim. Considerando, que todas as coisas possuem um fim último, o filósofo procura compreender qual o bem para o qual tendem as ações humanas. Esse fim é tal que o desejo humano se orienta em vista da realização desse bem para o qual tende a ação.

Com efeito, qual seria a natureza desse bem? Lançando o olhar sobre a vida corriqueira, é possível encontrar diversos momentos em que se define que algo seja bom. Por exemplo, quando alguém realiza um bom trabalho, quando se degusta um alimento que seja prazeroso ou, então, quando se diz que um determinado remédio é bom para tal doença (ALVIRA; CLAVELL; MELENDO, 2014, p. 219). Contudo, esse emprego do termo bem parece não estar de acordo com o que definiu Aristóteles, pois está em um âmbito particular de quem tem essas experiências e as considera boas. Esse bem ao qual se dirige todas as coisas é um bem supremo.

Com efeito, “o bem se define em função de uma meta, ou de um propósito ou como o fim ao qual se encaminha uma pessoa ou coisa. Afirmar que algo é bom quer dizer que, com certas condições, essa coisa é o objeto de uma aspiração ou de um esforço” ACINT RE, , p. , tradução nossa . Nesse sentido, quando Aristóteles define que todas as coisas tendem a um bem, ele não está se referindo em si a um bem viver, mas à causa final a qual cada ser, de acordo com sua natureza, se dirige. No caso das ações humanas é como que afirmasse que o homem age aspirando algo.

Em sua investigação a respeito do que é esse bem, o Estagirita denota que entre as pessoas simples e os sábios a felicidade, tanto a nível pessoal como a nível social, é considerada o bem ao qual se dirige o agir humano. O homem age em vista de alcançar a felicidade e isto significa viver bem ou dar-se bem. “A felicidade [...] mostra-se como alguma coisa completa e autossuficiente, a finalidade de todas as ações” *ética Nic., I, 1097b, 20*).

Com efeito, diante disso há um novo problema que é a definição de felicidade. O próprio autor compreende que essa é uma questão polêmica. Embora exista convergência entre multidão e sábios que seja a felicidade o bem ao qual se dirija nossas ações, o conceito de felicidade de ambos é divergente. Aristóteles defende que não há até mesmo muita clareza nas definições, visto que nos diversos momentos da vida o

homem define que uma coisa é a felicidade “[...] com muita frequência, o [...] indivíduo refere-se a itens distintos quanto a ela: quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade quando é pobre, julga ser a riqueza [...]” (Ética à Nic., I, 1095a, 25). Contudo, defende o filósofo, esses mesmos homens simples compreendem que esse bem se refere a um bem maior que eles não conseguem compreender.

Seguindo este raciocínio, Aristóteles destaca três tipos de vida aos quais um homem pode se dirigir em busca de felicidade. A primeira é a do prazer, no qual a vida dos homens é orientada pelo gozo. O filósofo defende que esses preferem a vida própria dos animais, pois vivem para a satisfação dos apetites pessoais e é a vida em que vivem boa parte dos homens. O segundo tipo de vida é a política, onde os homens pensam que a honra é a felicidade. Contudo, ela é algo superficial, visto que depende dos que a proporcionam. Antes de refletir sobre o terceiro tipo de vida, o filósofo discorre sobre a vida pautada pelo acúmulo de riquezas que, na visão dele, não se refere ao bem que o homem deve buscar com suas ações, visto que o dinheiro é apenas algo útil ao homem, ou melhor, a riqueza é um meio e não um fim (cf. *Ética à Nic.*, I, 1095b, 20-30, 1096b, 10).

Ao analisar a descrição desses três tipos de vida, conduz Aristóteles a buscar o conhecimento de um estilo de vida que seja coerente com a natureza humana. Por isso, ele vai procurar uma função que seja própria do homem, isso porque o bem ao qual tende uma determinada coisa é parte integrante de seu ser. Para isso, o filósofo analisa as potencialidades da alma humana, isto é, suas faculdades nutritiva, sensitiva e inteligível.

Em um primeiro momento, Aristóteles analisa a faculdade vegetativa da alma humana para ver se nela há um princípio pelo qual o homem pode orientar sua vida em vista do bem. Ela está relacionada com a capacidade de nutrir-se e reproduzir-se. Em seguida, destaca potência sensitiva, pela qual o homem é capaz de perceber o mundo a seu redor, ser afetado pelos objetos externos. Sob essas duas potências o homem não pode fixar sua vida a fim de alcançar felicidade, visto que elas são comuns aos demais animais e às plantas. “[...] Diante disso, devemos pôr de lado a vida do prisma da nutrição e do crescimento. A seguir, temos a vida sensitiva, porém esta, igualmente, parece ser compartilhada por cavalos, bois e todos os animais [...]” (Ética à Nic., I, 1098, 1).

Assim, buscando o que é próprio do homem a fim de estabelecer os princípios que regem sua ação, resta a faculdade racional da alma. É por meio dela, conforme

recorda Oderberg (2009), que o homem é capaz de raciocinar qual a melhor maneira de se agir estabelecendo assim um estilo de vida pelo qual é possível viver bem. Além disso, essa faculdade racional do homem promove o equilíbrio na complexidade da natureza humana, isto é, harmoniza suas potencialidades. Por isso, a ética é racional, pois “a função do ser humano é o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão” (Aristóteles, *Ética a Nic., I*, 1098a, 10).

2.2 A VIRTUDE COMO CAMINHO PARA A VIDA FELIZ

Pois bem, esta investigação a respeito da ética aristotélica conduziu às afirmações que todo o agir humano é orientado a um bem e que esse é a felicidade. A felicidade humana não se estabelece a partir daquilo que é passageiro, como o prazer, a honra e a riqueza, mas se alcança por meio da vida racional. Essa é a visão que o homem sábio tem da felicidade. O sábio considera que a vida virtuosa é o que pode trazer ao homem a felicidade.

Com efeito, a vida virtuosa depende da razão, pois é por meio dela que o homem pode fazer escolhas pautado na mediania. A virtude para Aristóteles “é uma mediania entre dois vícios, um em função do excesso e outro em função da deficiência. Acresça-se que é uma mediania em que, enquanto os vícios carecem ou se excedem no que é certo tanto nas paixões quanto nas ações, a virtude encontra por prévia escolha a mediania” (Aristóteles, *Ética a Nic., II*, 1102a, 10).

Aristóteles define que as virtudes são de dois tipos, a saber, virtudes intelectuais e virtudes morais. As intelectuais, na visão do filósofo, se referem à instrução, isto é, as disposições pelas quais o homem atinge a verdade. É por meio dessa virtude que é possível desenvolver a arte de deliberar entre o que é bom ou mal. Discernir aquilo que é correto ou incorreto é uma qualidade moral possibilitada pela razão. Ademais, discernir é também escolher e é esse tipo de virtude que conduzirá o homem à escolha da mediania. As virtudes morais, por sua vez, se referem àquelas adquiridas mediante o hábito que formam o caráter do indivíduo.

“As virtudes [...] nós as adquirimos por tê-las inicialmente e tê-las posto em prática. [...] De fato, aprendemos, executando o que teremos de executar” (Aristóteles, *Ética a Nic., II*, 1102b, 30). Ora, Aristóteles afirma possuímos as virtudes inicialmente, mas o que isso significa? Seriam as virtudes inatas ao homem? Se as virtudes forem inatas ele não teria que se esforçar a fim de conquistar a vida virtuosa. O que o filósofo indica é que cada homem possui em si a capacidade de levar uma vida virtuosa. É nesse sentido que

é possível afirmar que a virtude é alcançável por possuí-la inicialmente. Nesse diapasão, considerando a virtude da inteligência, é possível afirmar que alguém pode alcançá-la por possuir condições para isso e por se esforçar em atualizar essa potencialidade. Assim, as virtudes são geradas no homem por meio do aprimoramento de suas capacidades naturais mediante o hábito.

Com efeito, Aristóteles defende a posição de que a virtude é fruto de um exercício; de um constante praticar, dito de outro modo, de um hábito. Fato é, que sempre o homem tem mais facilidade em cumprir algo que já se tornou para ele um hábito. “[...] Exemplo os homens se tornam construtores construindo e se tornam tocadores de lira tocando lira. Analogamente, é a realização de atos justos que nos torna justos, de atos moderados que nos torna moderados, de atos corajosos que nos torna corajosos [...]” tica Nic., II, b , b .

Dessa forma, viver bem significa, de acordo com a ética aristotélica, ser virtuosos. A finalidade dos atos humanos é alcançada por meio do exercício das virtudes. É preciso saber escolher aquilo que está de acordo com este estilo de vida e isso é possibilitado pela razão.

3 A VIRTUDE DA MODERAÇÃO EM ARISTÓTELES

A virtude da moderação é classificada por Aristóteles como uma das virtudes da parte irracional do homem, visto que ela está relacionada com os prazeres. O vício contrário à moderação é o desregramento. A fim de melhor delinear a natureza da moderação, Aristóteles investiga a natureza dos prazeres. Ele defende que os prazeres são sempre definidos a partir daquilo que se experimenta com o corpo, portanto, com o que sente.

Com efeito, nem todo prazer vinculado aos sentidos é mal. Aristóteles indica que os sentidos da visão, da audição e do olfato não podem ser considerados como fonte de moderação ou desregramento, pois, no mais das vezes, eles trazem em si marcas do objeto desejado e que é fonte de prazer. Assim, por meio deles não experimentamos o prazer em si. Isso fica mais claro com a comparação feita pelo estagirita a respeito da relação desses sentidos nos animais:

Os animais distintos do ser humano também não experimentam prazer através desses sentidos, salvo de maneira incidental. Os cães, de fato, não sentem prazer em cheirar lebres, mas em comê-las; o cheiro apenas lhe acusa a presença da lebre. Tampouco o leão experimenta prazer com o mugido do boi, mas com devorá-lo; é fato, porém, o mugido anunciar a

proximidade do boi, parecendo que ele extrai prazer desse som. Do mesmo modo, não experimenta prazer om a visão de um veado ou uma cabra selvagem, mas sim porque vai fazer uma refeição (Ética à Nic., III, 1118a, 20).

Assim como nos animais, o homem encontra prazer em possuir o objeto de seu desejo. Por isso, Aristóteles defende serem as sensações do paladar e do tato as quais são passíveis de serem consideradas moderadas ou desregradas. Dessa forma, é a forma pela qual o indivíduo se satisfaz com o objeto desejado que se pode classificar como moderada ou desregrada.

Considerando a natureza dos apetites ou desejos, Aristóteles considera que eles podem ser de dois modos: comuns a todos ou pessoais. Os apetites comuns são aqueles que visam a nutrição, isto é, quando se sente necessidade de um alimento ou de outro meio necessário à subsistência. Os pessoais, por sua vez são aqueles marcados pela preferência de um determinado tipo de coisa, por exemplo, preferir um tipo de comida mais que outro. Nos apetites naturais é, na visão de Aristóteles, mais fácil de ser moderado, pois o indivíduo se pauta pela necessidade e não pelo gosto. Contudo, ele pode preferir extrapolar o limite da necessidade exagerando na comida ou na bebida.

É interessante esse fato indicado por Aristóteles, pois fundamenta sua visão de que a ética é racional, pois a razão é quem orienta o homem a escolher o que é certo. Apenas o homem, como animal racional, pode escolher ser moderado na satisfação de sua fome ou ser desregrado ao saciar sua carência nutritiva. Os animais irracionais, por sua vez, se contentam com o que é necessário à sua subsistência; um cavalo, por exemplo, não irá pastar um gramado todo simplesmente porque sua vontade o orientou a empanturrar-se de grama, pelo contrário, vai saciar-se apenas com aquilo que é necessário. Assim, o desregramento, neste caso, é um vício pelo excesso.

No que se refere aos prazeres pessoais, Aristóteles considera que os erros são mais fáceis de serem cometidos, por se designar a coisas que o indivíduo aprecia. Ele sempre vai tender a ser desregrado naquilo que ele mais gosta e a detestar aquilo que não lhe apetece.

Algo que fica claro na análise aristotélica é que os apetites e prazeres são inerentes à natureza do homem. Salvo exceções, todos os homens são capazes de sentir e ter prazer em alguma coisa. Ora até mesmo os animais irracionais são capazes de sentir prazer em algo. Isso se deve à alma sensitiva, comum aos homens e animais, por meio da qual esses seres são capazes de serem movidos e afetados. Mas além disso, essa

capacidade de sentir prazer se relaciona com a alma nutritiva, visto que está profundamente relacionado com o sentir prazer, como foi visto no caso dos prazeres comuns a todos. Ora, assim sendo, o prazer não é em si algo mal, o que o torna imoral ou moral é a forma como o indivíduo se relaciona com ele. É nesse sentido que Aristóteles afirma que é preciso habituar-se com as tentações do desregramento.

Diferentemente do indivíduo desregrado, o que vive a moderação é aquele capaz de estabelecer uma relação virtuosa com os prazeres, isto é, ele vivencia o prazer tendo como regra a justa razão “[...] no indivíduo moderado deve existir necessariamente harmonia entre a parte apetitiva e a razão, pois o que é nobre é a meta comum da moderação e da razão. E o indivíduo moderado é aquele que anseia pelas coisas devidas, de maneira devida e oportunamente, que é o que determina a razão” tica Nic., III, 1119b, 15).

Para o homem desregrado, se privar de determinados prazeres causa dor. Por outro lado, por saber bem administrar sua relação com o prazer, um homem moderado não sentirá dor na ausência ou na abstinência de determinado tipo de prazer. Isso é sinal de que uma vida orientada pela razão é uma vida feliz, pois não torna o homem escravo de seus apetites.

Ora, mas não há remédio para o desregramento? O remédio para uma vida desregrada, de acordo com Aristóteles, é a disciplina do desejo. É preciso que os prazeres sejam comedidos e educados de acordo com a razão, defende Aristóteles. Quando Aristóteles reflete sobre os tipos de vida, ele destaca a do prazer, como visto anteriormente neste estudo. Considerando este tipo de vida, o filósofo afirma que “[...] o grosso da espécie humana se revela inteiramente vil; sua preferência é por uma vida própria do gado [...]” tica Nic., I, b, . Embora sejam fortes estas palavras de Aristóteles, o que o filósofo está querendo afirmar é que, quem vive considerando que a felicidade se limita unicamente ao prazer leva uma vida bestial, pois, como já tratado, a vida digna do homem é aquela na qual ele se torna virtuoso mediante o uso da razão. Por esse motivo, é preciso que a razão harmonize os apetites do indivíduo.

3. 1 REFLEXÕES SOBRE IMPORTÂNCIA DA MODERAÇÃO NA VIDA ATUAL

Por mais que Aristóteles tenha escrito isso há muito tempo, essa constatação continua atual. Boa parte das pessoas pensam que uma vida boa ou que viver bem é se entregar aos prazeres. Está aí como sinal, a grande importância que se dá entre a

população à ostentação de bens, ao consumo desenfreado de bebidas alcoólicas e de alimentos, o sexo apresentado como único interesse na relação interpessoal. Em suma, agem apenas visando maximizar o prazer se apoiando no consumo desenfreado.

Alguns teóricos atuais, nos ajudam a compreender como é frustrante para o indivíduo a vida nesta sociedade. Gillis Lipovetski (2007) em seu livro *A felicidade Paradoxal* analisa a sociedade atual e compreende como hoje o consumismo desenfreado é uma nova forma de prazer. O autor considera que a própria publicidade em torno da venda de produtos que demonstrar que o possuir algo é o que torna o homem feliz. A sociedade do hiperconsumismo se manifesta em um hedonismo radiante. Tudo o que está relacionado com um bem-estar proporcionado pelo consumo.

Com efeito, ao mesmo tempo em que há toda essa opulência publicitária e promessa de felicidade, na visão de Lipovetski (2007), o homem caminha para uma crise existencial. “[...] ois prometendo o paraíso dos gozos do ter, o mundo da mercadoria não cessa, na realidade, de orquestrar as frustrações, carências e decepções da maioria. [...] a sociedade do hiperconsumismo é aquela em que as insatisfações crescem mais depressa que as ofertas de felicidade [...]” LIPOVETSKI, G., p. 10. Diante dessas frustrações, o homem contemporâneo busca em outras coisas a felicidade, como na embriaguez, nos prazeres libidinais, nas festas, entre outras.

Considerando o contexto do homem moderno e as teses fundamentais da ética aristotélica, é possível afirmar que a vida do homem em uma sociedade do hiperconsumismo, onde o possuir é a lei da felicidade, sempre vai frustrá-lo, visto que ele não será capaz de atingir o seu fim. A felicidade, como denota a ética aristotélica, não está no prazer, nas riquezas e nem na honra, mas em viver de acordo com a justa razão, escolhendo sempre aquilo que é virtuoso. Assim, Lipovetski está correto em afirmar que essa sociedade hiperconsumista somente conduz o homem à decepção e frustração, pois, o indivíduo vai constantemente viver em função de uma coisa que a posse de bens ou o prazer de tê-las não pode dar a ela, isto é, a felicidade.

A virtude da moderação e uma vida de acordo com a razão são capazes de libertar o homem das ilusões atuais. Um olhar racional para a realidade conduz o homem à compreensão de que a abundância de bens ou o consumo desenfreado não é capaz de o fazer feliz. Uma vez que não é possível viver neste mundo se esquivando de gozar das praticidades dos produtos presentes no mercado, a virtude da moderação desperta o indivíduo ao consumo consciente seja dos produtos em si ou dos demais prazeres que são proporcionados a ele, como o da comida e da bebida.

Como se afirmou na investigação a respeito da virtude da moderação, não é possível ao homem viver sem prazer, mas ele pode escolher a forma como ele se relaciona com essa dimensão. Assim, viver a moderação atualmente não é se privar totalmente do mundo, mas é compreender em que consiste a vida feliz e como é possível gozar dos prazeres de forma virtuosa. Dessa forma, a ética aristotélica, embora tenha se desenvolvido na Grécia Antiga, é útil para a orientação do homem dos tempos atuais, afinal de contas, ainda hoje o homem quer ser feliz e necessita de quem o aponte o estilo de vida que o conduz a esse bem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo, portanto, de discutir a virtude da moderação de acordo com a ética aristotélica, este estudo chegou à conclusão de que ainda hoje é importante se refletir sobre a moderação. Além disso, ele possibilitou a compreensão de temas basilares que compõe a filosofia moral de Aristóteles. Assim, a título de conclusão, é importante destacar alguns pontos.

Um primeiro aspecto a ser destacado é que a ética aristotélica compreende o homem de uma forma integral. Por mais que a ética tenha um cunho racional ela engloba as demais dimensões da vida humana. A vida boa se dá mediante a harmonia entre as faculdades da alma humana por meio da razão. Dessa forma, a ética aristotélica não se constitui em reducionismo racionalista, onde para ser bom é somente necessário a racionalidade.

Depois, a ética aristotélica não é uma moral subjetivista, onde o que importa é o indivíduo isolado. Para Aristóteles ética e política se vinculam, vida privada e social estão plenamente unidas, visto que, o homem realiza seu fim tanto em seu âmbito coletivo como em sua dimensão individual, isto é, a felicidade alcançada por meio da vida virtuosa nesses dois âmbitos da vida.

Por fim, analisando a relação do homem com o prazer na vida social contemporânea, esta pesquisa evidenciou que a ética aristotélica é válida para o homem atual, uma vez que ela serve de bases para responder a problemas atuais relacionados ao consumismo desregrado. Além disso, demonstra, também, que a própria filosofia é útil para a sociedade atual, pois serve de base para a reflexão sobre os problemas que permeiam a vida humana.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Mortimer. **Aristóteles para todos**: uma introdução simples a um pensamento complexo. trad. Pedro Sette-Câmara São Paulo: É Realizações, 2010.
- ALVIRA, Tomás; CLAVELL, Luis; MELENDO, Tomás. **Metafísica**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Rimundo Lio”, .
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. trad. e notas Edson Bini. 4 ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **A Política**. trad. Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**: Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. **Historia de la ética**. trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Editora Paidós, 1991.
- ODERBERG, D. S. **Teoria Moral**: uma abordagem não consequencialista. trad. Maria José Figueiredo. 1. ed. Parede, Portugal: Principia Editora, 2009.

**O POSITIVO, O REAL, O NARRATIVO: VERDADE JURÍDICA E
INDETERMINAÇÕES NORMATIVAS SOB UMA ÓTICA FILOSÓFICO-
LITERÁRIA**

Ewerson Willi de Lima Pack*

Resumo: O objetivo do artigo é realizar um estudo transdisciplinar que aborde os problemas referentes à indeterminação da linguagem das normas e à busca pela verdade na esfera jurídica. Abordando – entre o Direito e a Filosofia – Kelsen, Hart e Taruffo, Nietzsche, Gadamer, Cover e MacIntyre, e – na Literatura – as obras “O mercador de Veneza”, “Dom Quixote de la Mancha” e “O Processo”, defende-se que uma verdade é validada por consensos estabelecidos previamente a partir de específicas pretensões de fundamento hermenêutico, não sendo o processo judicial, assim, um instrumento jurídico capaz de trazer, necessariamente, a formação de uma única verdade.

Palavras-chave: indeterminação normativa; verdade; historicidade narrativa; direito e literatura.

**THE POSITIVE, THE REAL, THE NARRATIVE: LEGAL TRUTH AND
NORMATIVE INDETERMINATIONS FROM A PHILOSOPHICAL-
LITERARY VIEWPOINT**

Abstract: The purpose of this article is to carry out a transdisciplinary study that addresses the problems related to the indeterminacy of the language of norms and the search for truth in the legal sphere. Approaching – between Law and Philosophy – Kelsen, Hart and Taruffo, Nietzsche, Gadamer, Cover and MacIntyre, and – in Literature – the works “The Merchant of Venice”, “Don Quixote de la Mancha” and “The Trial”, it is verified that the truth is validated by consensuses previously established from specific hermeneutic pretensions, and the judicial process is not, therefore, a legal instrument capable of bringing, necessarily, the formation of a single truth.

Keywords: normative indeterminacy; truth; narrative historicity; law and literature.

Introdução

O objetivo do presente trabalho é realizar um estudo transdisciplinar de Direito,

* Especialista em Direito Constitucional pela Academia Brasileira de Direito Constitucional (ABDConst). Possui pós-graduação *lato sensu* em Direito Público, com Ênfase em Contratos Públicos e Licitações. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Paraná.

Filosofia e Literatura que aborde os problemas referentes à indeterminação da linguagem das normas e à busca pela verdade na esfera jurídica.

artindo do discurso de matriz “ético-objetiva” – dominante no âmbito jurídico ocidental e baseada na ideia de que a moral e a verdade são únicas – e da hegemônica tradição “cognitivista-normativista” – em que o mundo jurídico é exterior ao sujeito, cabendo a ele somente representar a realidade supostamente objetiva que se lhe apresenta –, muitos atores do processo – ou de qualquer outro procedimento de natureza jurídica – parecem crer que a validação da verdade possa ser determinada numa matriz segura e certa de verossimilhança entre o “ser” e o “dever ser”, ignorando diversos fatores que incidem sobre os meios pelos quais o Direito é compreendido e aplicado (BORGES; FERRAZ JR, 2020) – dentre os quais o poder dos referidos atores, a interpretação, a lógica de jogo, as historicidades e as preconceções. Essa crença parece sustentar, continuamente, discursos pretensamente verdadeiros e justos, muitas vezes relegando-se, por exemplo, a influência do espaço e do tempo sobre as próprias noções de verdade e de justiça.

A partir deste problema, o presente artigo estrutura-se em dois núcleos teóricos, desenvolvidos e relacionados entre si de forma sintética.

O primeiro núcleo consistirá na apresentação, a partir dos marcos teórico-metodológicos do realismo crítico e do positivismo lógico, das dificuldades existentes nas operações de valoração e interpretação de signos normativos e fatos, a partir da natureza da linguagem, dificuldades essas que levam, por conseguinte, a dificuldades para determinação do direito aplicável.

Registre-se, a fim de se evitarem ambiguidades epistemológicas, que a adoção do positivismo lógico e do realismo crítico possui uma justificativa determinada: demonstrar-se que, ao contrário do que se pode pensar em visões superficiais desses dois marcos teórico-metodológicos, mesmo eles compreendem haver aberturas da linguagem que acarretam a possibilidade de diferentes resultados oriundos da interpretação. Assim, a utilização das referidas correntes de estudo justifica-se pelas possibilidades de serem (apenas mais) um instrumental provocativo para a análise do que o Direito “é”, enquanto experiência possível da realidade (sem se trabalhar, pelos limites do presente trabalho, no que ele “deve ser” .

O segundo núcleo teórico consistirá na indicação, a partir dos pensamentos de Nietzsche, Gadamer, Cover e MacIntyre, de fatores que, somados às dificuldades já citadas, influenciam incondicionalmente na busca de verdades pretendidas pelo Direito,

em especial no processo, divergindo da “tradição cognitivista-normativista”.⁴¹

Ao final, as interfaces entre Direito e Filosofia se ligarão à Literatura, a partir da qual se buscará – por meio das obras “O mercador de Veneza”, “Dom Quixote de la Mancha” e “O processo” – apresentar exemplos que dialoguem com o que tiver sido exposto no artigo sobre indeterminação do Direito, valoração de fatos e verdade, abordando-os sob o enfoque teórico-metodológico da jurisprudência dos interesses⁴² e, dos estudos interdisciplinares de Direito e Literatura,⁴³ com enfoque na natureza narrativa desses conhecimentos.⁴⁴

Interpretação normativa e indeterminação no Direito

O estabelecimento de um “dever ser”, sobretudo por meio de signos normativos transcritos em textos, é uma operação que exige o uso da linguagem para a construção de uma regulação dotada de significados e de sentidos. Todavia, referidos signos normativos constituem apenas um ponto de partida para a atividade interpretativa, da qual resultará a norma aplicável em determinada situação da realidade concreta.

O positivismo lógico de Kelsen entende que todo ato de aplicação do Direito é, em parte, determinado pelo Direito, e, em parte, indeterminado. Entretanto, a indeterminação desse ato de aplicação pode ser resultado não intencional da constituição da norma jurídica que precisará ser aplicada (KELSEN, 2006, p. 246). Nesse caso, há várias significações possíveis para o “sentido verbal” da norma, devido “pluralidade de significações de uma palavra ou de uma sequência de palavras em que a

41 Destaque-se, também, que o emprego conjunto de Nietzsche e Gadamer, ainda que sejam autores de paradigmas filosóficos distintos, busca apontar como preconceções do ser afetam a compreensão e interpretação de fatos e desígnios da realidade.

42 Mais do que vislumbrar apenas os fundamentos jurídicos utilizados por aplicadores do Direito e pelas partes, busca-se, a partir deste referencial, observar os interesses envolvidos e defendidos e as consequências das decisões juridicamente relevantes tomadas pelos atores sociais que influenciam o Direito e a organização da sociedade, a partir de um recorte epistemológico estruturado de forma teleológica.

43 Em relação a esses últimos (estudos interdisciplinares de Direito e Literatura), partir-se-á previamente do entendimento sobre o Direito para então aplicá-lo em excertos das obras literárias selecionadas.

44 Gaakeer (2012, p. 133) alerta sobre a necessidade de que a interdisciplinaridade Direito-Literatura seja metodologicamente orientada, com atenção à maneira pela qual se é demonstrada a importância (i) das conexões existentes entre as disciplinas e (ii) de determinada conjuntura literária para a teoria e a prática jurídicas. Sob a ótica material, a autora argumenta que a interdisciplinaridade fomenta a busca pelo conhecimento cultural como um todo, ligando as capacidades cognitivas e criativas e as reflexões críticas sobre a condição humana em contexto e em imaginação: assim, e voltando ao que Cardozo (1925 *apud* GAAKEER, 2012, p. 134) entendia, o Direito pode ser visto como Literatura, a qual (i) possui estreitas relações em forma e estilo com o fenômeno jurídico e (ii) utiliza um instrumental central em comum – a linguagem.

norma se exprime” ELSEN, , p. . De acordo com elsen:

A norma do escalão superior não pode vincular em todas as direções (sob todos os aspectos) o ato através do qual é aplicada. Tem sempre de ficar uma margem, ora maior ora menor, de livre apreciação, de tal forma que a norma do escalão superior tem sempre, em relação ao ato de produção normativa ou de execução que a aplica, o caráter de um quadro ou moldura a preencher por este ato. Mesmo uma ordem o mais pormenorizada possível tem de deixar àquele que a cumpre ou executa uma pluralidade de determinações a fazer (KELSEN, 2006, p. 246).⁴⁵

Nos casos de indeterminação, há “várias possibilidades aplicação jurídica”. O Direito, em todos os casos, forma uma moldura dentro da qual há várias possibilidades de aplicação, “pelo que é conforme ao Direito todo ato que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível” (KELSEN, 2006, p. 247). Nesse sentido, a interpretação e a aplicação da regra não conduzem a uma única resposta correta. Ao contrário, essa interpretação conduz a várias soluções possíveis. Além disso, não seria possível estabelecer um critério de interpretação a partir do qual uma das possibilidades de interpretação contida na moldura possa ser “preferida outra” ELSEN, , p. -248).

Dessa forma, o juiz, assim como o legislador, é um criador do Direito, possuindo relativa liberdade no exercício dessa função. Escreve Kelsen (2006, p. 249):

a aplicação do Direito por um órgão jurídico, a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) do Direito a aplicar combina-se com um ato de vontade em que o órgão aplicador do Direito efetua uma escolha entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva. Com este ato, ou é produzida uma norma de escalão inferior, ou é executado um ato de coerção estatuído na norma jurídica aplicanda.

possível perceber, assim, que a suplantação da noção de “objetividade da jurisdição” é o “grande mérito da teoria elseniana” REZENDE, , p. , o que trouxe contribuições importantes à hermenêutica.⁴⁶ Kelsen entende que existe um

45 É necessário dizer, como esclarecimento, que a teoria kelseniana pressupõe a existência de uma norma fundamental como base de validade de um ordenamento jurídico, sem a qual quaisquer avaliações ou julgamentos de condutas seriam apenas avaliações ou julgamentos subjetivos. A interpretação do Direito, segundo Kelsen, pode ser muitas vezes realizada por meio dessa subjetividade extrema, mas, nesses casos, a norma não pode ser tomada como normativa (no sentido de objetivamente exigível ou impositiva) (RAZ, 1974, p. 104). Kelsen aceita que, na realidade fática, a interpretação e a aplicação de comandos normativos não se justificam em sentido absoluto na norma fundamental, mas considera que eventuais opiniões de ordem moral seriam preferências pessoais que não poderiam ser racionais e cientificamente confirmadas nem refutadas (RAZ, 1974, p. 105).

46 Destaque-se que, conforme afirma Rezende (2018, p. 63), a teoria de Kelsen não se constitui como uma “teoria hermenêutica” é uma construção teórica “com implicações hermenêuticas” elsen não

“processo volitivo de interpretação” pelo qual a norma perpassa REZENDE, , p. 65), de modo que a “norma jurídica”, por ser “materialmente vazia” (CADEMOARTORI; GOMES, 2008, p. 101), apresentará efeitos tão somente depois de sua aplicação REZENDE, , p. . Ou seja, a norma jurídica necessita “ser enunciada” para que detenha “validade” e produza implicações concretas, o que compreende um “processo interpretativo”, derivado do caráter impreciso da “linguagem” REZENDE, , p. . Assim, pode-se compreender que, sob a perspectiva da teoria elseniana, a seleção “entre as interpretações compreendidas dentro da moldura” é passível de i estar assentada “pura e simplesmente na vontade particular do juiz” e de ii não ser “orientada por nenhuma norma interpretativa ou padrão de justiça externo ao Direito” ATOS IL O, , p. .⁴⁷

Hart, a seu turno, também trata da linguagem das normas e da sua indeterminação. Em seu entendimento, o Direito possui uma “textura aberta” em todos os campos, não apenas no das regras, “há um limite, inerente natureza da linguagem, quanto orientação que a linguagem geral pode oferecer” ART, , p. . Assim, uma regra se expressa em uma “linguagem geral dotada de autoridade”, a qual pode guiar de forma apenas incerta, pois essa linguagem permite a delimitação de apenas um “exemplo dotado de autoridade” aquele do “caso simples” ART, , p. 140). Assim, na aplicação de uma regra, pondera-se se o caso sob análise aproxima-se de forma suficiente ao caso simples e “em aspectos relevantes”, de modo que a linguagem pode deixar um poder discricionário bastante amplo: a aplicação da regra é, ao fim e ao cabo, uma escolha, ainda que não necessariamente irracional ou arbitrária (HART, 2001, p. 140).⁴⁸

Toda essa questão da indeterminação decorre da forma de regulação das condutas humanas, que se dá de forma geral e antecipada. A incapacidade do legislador em antecipar todas “as possíveis combinações de circunstâncias que o futuro pode

busca apresentar de que maneira exata o Direito precisa ser “interpretado ou aplicado”, mas em retratar “como ele é aplicado” REZENDE, , p. .

47 Em razão de tal análise, entende-se que o “normativismo elseniano” enquadra-se como um “voluntarismo”, afinal, concebe a “vontade pura do intérprete como um elemento fundamental – e que às vezes poderá derrocar outros elementos, como o próprio texto, os princípios etc. – na aplicação da lei” (REZENDE, 2018, p. 70). E tal decisão, ainda que amparada unicamente na vontade do intérprete, será “juridicamente válida” (REZENDE, 2018, p. 74)

48 Hart rejeita, a partir de bases práticas, a justiça como elemento essencial do Direito, pois: (i) não haveria evidências de que as pessoas resistiriam continuamente a normas injustas por supostamente acreditarem que “uma lei injusta não é lei” e ii tal pensamento obscureceria, por exemplo, o dilema que as cortes alemãs enfrentaram entre não punir um ato perverso (num sentido moral) ou puni-lo retroativamente, no contexto pós-Segunda Guerra Mundial (NOONAN JR, 1962, p. 174).

trazer” leva a uma “relativa indeterminação de finalidade” ART, , p. .

No realismo crítico de Taruffo, a interpretação do Direito, igualmente, não segue um padrão simples de subsunção de fatos a normas. Ao contrário, é um processo complexo, permeado pelas dificuldades (i) da abertura da linguagem das normas jurídicas e (ii) da determinação, na complexidade do mundo, de quais normas se aplicam a quais fatos, dentro de uma relação de duas mãos.⁴⁹

Taruffo (2011, p. 93) explica que nenhuma proposição descritiva de um texto normativo é capaz de, *a priori*, captar e esgotar algum fato e nem sequer se pode defender que esse fato possa ser completamente descrito por uma série, mesmo extensa, de proposições. Isso dificulta, dentro do contexto de uma aplicação concreta do Direito, tanto a qualificação jurídica de um fato específico quanto a verificação sobre determinada norma se aplica – ou não – ao caso. Há uma infinidade de proposições descritivas que podem se referir a uma situação isso implica que de um “fato” não é possível existir uma única descrição objetiva e apropriada (TARUFFO, 2011, p. 94). Contribui para esse cenário a utilização de descrições com níveis de precisão distintos de acordo com as circunstâncias e a necessidade.

Embora se entenda pela indeterminação das normas jurídicas, não é possível que a aplicação do Direito e uma efetiva prestação jurisdicional sejam negadas. Assim, será o contexto prático que permitirá a operação de aplicação normativa em face do caráter infinito de possíveis proposições descritivas (TARUFFO, 2011, p. 94-95).

Taruffo (2011, p. 108), por fim, dentro desse contexto, destaca algumas dificuldades que serão enfrentadas por aqueles que pretendam estabelecer qual fato deve ser provado como pressuposto para a aplicação de uma norma. A primeira dificuldade, como se viu, por Hart (2001) e Kelsen (2006), consiste na vagueza da linguagem e das normas⁵⁰. (TARUFFO, 2011, p. 108). Além disso, não existe uma clara distinção entre a “linguagem ordinária” e a “linguagem jurídica” no campo dos enunciados normativos (TARUFFO, 2011, p. 109): os textos normativos, enquanto linguagem jurídica, empregam expressões que muitas vezes advêm do âmbito da linguagem ordinária (TARUFFO, 2011, p. 109). Assim, para a individualização do fato (que será objeto de

49 Para Michele Taruffo (2011, p. 99, tradução nossa), a operação de individualização do fato no processo está assentada sobre a conexão entre norma e fato, mas não no sentido de constatar uma correspondência prévia entre si (correspondência essa que não existe em si mesma), mas no sentido de “constituir uma correspondência entre fato e norma” a partir de um de seus significados.

50 Isto é, as normas são, com frequência, vagas na especificação dos pressupostos fáticos que permitem a sua aplicação.

prova⁵¹) a partir da interpretação dos signos normativos, é necessário compreender as comunicações entre ambas as linguagens, verificando-se quando que determinados termos próprios da linguagem ordinária devem ser interpretados segundo as lentes da linguagem jurídica (TARUFFO, 2011, p. 110-111).⁵² Portanto, a determinação do fato juridicamente relevante é um problema sem ntico, no sentido de “qual é o fato que a norma define como pressuposto de sua própria aplicação” e com que linguagem ele é definido (TARUFFO, 2011, p. 112, tradução nossa).

A identificação do fato pela norma dá-se via enunciados linguísticos, os quais fazem referência a supostas ocorrências do mundo empírico. No Direito, o fato enunciado é aquilo que se diz de um fato do mundo empírico, podendo ser apenas segmentos da experiência real – considerados relevantes pela valoração. Assim, ao se falar de identificação do fato pela norma, não se faz referência absoluta à realidade empírica, mas aos enunciados. Por conseguinte, esses enunciados referem-se a supostas ocorrências do mundo empírico. Já os fatos do mundo real existem por modos independentes das determinações conceituais, valorativas ou normativas. Assim, aquilo que é construído é o conjunto de enunciados relativos ao mundo real, ou versões de segmentos da experiência relevantes para o Direito: no processo, o fato é aquilo que se diz de um fato (TARUFFO, 2011, p. 114).

Nada pode ser tomado como natural em qualquer enunciação sobre qualquer fato. Um enunciado é selecionado por um ator em função do contexto em que é empregado. Depende (i) do sujeito que realiza o enunciado, (ii) dos critérios de individualização do fato e (iii) da linguagem (TARUFFO, 2011, p. 117).⁵³

Uma norma determina de forma valorativa um fato não o considerando

51 A noção habitual de prova para Michele Taruffo (2011, p. 89) é a de que ela atua para estabelecer a verdade de um ou mais fatos relevantes para uma decisão. E, em geral, o fato é “o objeto da prova ou sua finalidade fundamental, no sentido de ser o que é provado no processo” TARUFFO, 2011, p. 89, tradução nossa). Assim, a prova procuraria estabelecer a verdade dos fatos que compõem o suporte fático sobre o qual a norma incidirá.

52 Sobre o processo legislativo que leva à inexistência de distinção, muitas vezes, entre linguagem ordinária e jurídica, clássica é a leitura de Fontana (1998, p. 117). “O que foi publicado é a letra com as suas palavras e frases. Tem-se de interpretar, primeiro, gramaticalmente, mas já aí as palavras podem revelar sentido que não coincide com o do dicionário vulgar (...). O sentido literal é o sentido da Ciência do Direito, tendo-se em vista que o próprio redator da lei ao redigi-la, exercia função da dimensão política, e não da dimensão jurídica, pode não ser jurista ou ser mau jurista, ou falso jurista, o que é pior”.

53 Nesse sentido, os juízos valorativos de verdade e falsidade não se aplicam aos fatos do mundo material, mas apenas aos seus enunciados. Estes, a seu turno, não possuem sempre uma pretensão de verdade, pois, enquanto os pronunciados das testemunhas e dos juízes, e. g. num processo judicial, possuem tal pretensão, em relação àqueles das partes, isso não é necessário, tampouco a regra (TARUFFO, 2011, p. 117-118).

simplesmente como relevante *per si*, mas na medida em que tal fato se encontre num contexto de valores. Isso importa para o momento probatório, quando se deve individualizar o objeto da prova. As normas que identificam axiologicamente os fatos não estabelecem previamente qual sistema de valores deve o aplicador vislumbrar para julgá-los. Assim, a valoração de um fato pode ter resultados distintos, mesmo que o “fato enunciável” seja único. O ator pode decidir aplicar (i) os parâmetros difundidos em determinado meio social ou (ii) os critérios de valores que ele próprio considera justo ou, então, (iii) as valorações de outros sujeitos específicos envolvidos (TARUFFO, 2011, p. 128-129).

Diz Taruffo (2011, p. 129) que o objeto da prova é a base empírica de valoração conjecturada pela norma, o fato material não submetido, ainda, à valoração. Todavia, tal valoração implicada pela norma ou levada em conta pelo intérprete pode ter resultados distintos, mesmo que o fato determinado seja idêntico ou único, justamente pela diferença possível nas escolhas do parâmetro de valoração que se aplique (TARUFFO, 2011, p. 130).

Dessa forma, o que se extrai dos autores apresentados é que a aplicação do Direito, em face de várias possibilidades de significados e sentidos para uma mesma norma, acabaria sendo um processo de escolha, mais ou menos fundamentada, e de criação.⁵⁴

Dworkin, visando atacar essa conclusão – sobretudo por meio de seu “Direito como integridade” – não aceita o elemento teórico da discricionariedade do juiz quando presentes lacunas ou aberturas normativas, uma vez que as afirmações jurídicas seriam opiniões interpretativas que conjugariam elementos do passado e do futuro, sendo a prática jurídica uma política em desenvolvimento (DWORKIN, 1999, p. 271). Debater se os juízes descobririam ou inventariam o Direito tornar-se-ia irrelevante, na medida em que o necessário para a atividade julgadora cingir-se-ia à compreensão do “raciocínio jurídico tendo em vista que os juízes fazem as duas coisas e nenhuma delas” (DWORKIN, 1999, p. 271). Deveria o magistrado identificar os comandos jurídicos a partir de um pressuposto peculiar: o de que foram todos criados por apenas um autor, o que ele chama de “comunidade personificada”, a representar uma coerente concepção

54 Além disso, deve-se destacar, como linha comum dos autores, que, embora haja uma indeterminação da linguagem dos signos normativos na definição dos fatos aos quais se aplicam, e embora seja a aplicação do Direito realizada dentro de uma moldura normativa – como ato de vontade ou cognoscitivo – ou, ainda, como sendo o exercício de um poder discricionário do aplicador, não se pode perder de vista que a individualização do fato é realizada no caso concreto, na oitiva das testemunhas, na análise das descrições dos fatos, etc.

de justiça e equidade por meio de um devido processo legal (DWORKIN, 1999, p. 272).

Então, emergiria a metáfora do “romance em cadeia” o juiz, ciente de seu papel na escrita desse romance, ao declarar que um *principle* estaria imbuído no Direito, estaria a defender uma proposta interpretativa “as declarações do Direito são permanentemente construtivas, em virtude de sua própria natureza” D O R I N, , p. . Assim sendo, o “Direito como integridade” exigiria alta responsabilidade dos “romancistas”, que deveriam criar em conjunto e em continuidade aos capítulos anteriores, a partir de uma interpretação que se adequasse aos fatos anteriores e os justificasse, na medida do possível (DWORKIN, 1999, p. 276, p. 282). Essa intrincada estrutura teórica é explicada por D o r i n por meio do seu “juiz Hércules”, ser imaginário, com capacidade sobre-humana. O juiz Hércules, em face dos casos que lhe seriam trazidos e buscando um ato que tornasse o Direito coerente como um todo, proferiria decisões que decorreriam

de suas convicções sobre as duas virtudes que constituem a moral política que considerarmos: a justiça e a equidade. Vai depender, mais exatamente, não apenas de suas crenças sobre qual [dos] princípios é superior em matéria de justiça abstrata, mas também sobre qual deve ser seguido, em matéria de equidade política, por uma comunidade cujos membros têm as mesmas convicções morais de seus concidadãos (DWORKIN, 1999, p. 298).

Teria esse Hércules a incumbência, por conseguinte, de combinar princípios, que possuiriam uma dimensão de peso, com vistas a uma “resposta correta”, a ser encontrada no próprio ordenamento.

Para Hart (1983, p. 133-136), Dworkin seria grande representante dos teóricos do *Noble Dream*, um “nobre sonho” conforme o qual o Direito possuiria invariavelmente a resposta, mesmo nas situações em que uma decisão se mostrasse contrária a outra. Os *dreamers* acreditariam, então, que essa aparente contradição indicaria somente o fato de que o juiz estaria a procurar o Direito a ser descoberto e que, em tese, sempre existiu. No entanto, a realidade, longe de apresentar Hércules, demonstraria que, em diversas ocasiões, decisões seriam adotadas sem a necessária reflexão e sem o exame sobre qual lado tomar (HART, 1983, p. 141).

A exposição de ideias nessa seção buscou indicar e sustentar, brevemente, como na aplicação do Direito as indeterminações que perpassam a linguagem devem ser encaradas – pela via da interpretação –, gerando distintas possibilidades de significação e de sentido para um mesmo contexto fático e normativo. Na seção seguinte, buscar-se-á refletir sobre o possível sentido de “verdade” ao se trabalhar com fatos, linguagem

e normas e (ii) o papel que a formação histórica do intérprete exerce em todo esse fenômeno.

Interpretação normativa, verdade e historicidades narrativas

Aqueles que se incubem da aplicação e da interpretação do Direito e dos fatos – muitas vezes com uma formação estritamente dogmática do conhecimento técnico –, ao buscarem sustentar interesses diversos, muitas vezes acabam por argumentar que suas posições correspondem (ou, mesmo, são), de alguma maneira, à verdade fática, à verdade jurídica, à justiça.⁵⁵

Contudo, as filosofias de Nietzsche e Gadamer indicam algo diverso. Nietzsche, ao analisar a verdade como problema filosófico, concebe-a como uma construção social e histórica. Todavia, essa origem social e histórica ficaria escondida pelo modo com o qual se aceitaria a noção de verdade: a verdade seria aceita por meio do esquecimento (i) da função que ela exerceria no mundo e (ii) da maneira pela qual seria operada, i.e., por mecanismos subjetivos e linguísticos. A crítica de Nietzsche consiste, em síntese, em mostrar que a análise de um conceito necessita ser realizada por meio da história de sua gênese, afastando-se de qualquer compreensão que coloque este mesmo conceito como universal, a-histórico e atemporal (MARCONDES, 2014, p. 74-75).

Nietzsche afirma que, na busca do conhecimento da verdade, da episteme, os indivíduos do saber estão tão imersos nas ilusões que suas observações apenas conseguem deslizar sobre a superfície das coisas, apreendendo somente as formas “sua percepção não leva de maneira nenhuma à verdade, mas se limita a receber as excitações e a andar como que às cegas no dorso das coisas” NIETZSCHE, E., p. .

Nietzsche se aproxima de Taruffo, ao conceber que aquilo que se pretende como verdade é fixado pela descoberta de uma designação linguística válida e obrigatória das coisas, de maneira uniforme: as normas da linguagem acabarão por dispor as primeiras regras da verdade, pois, aqui, aparece uma oposição entre verdade e mentira (NIETZSCHE, 2001, p. 9-10).

Todavia, questiona o filósofo alemão “O que são as convenções da linguagem? São produtos eventuais do conhecimento e do sentido da verdade? [...]. É a linguagem a expressão adequada de toda e qualquer realidade?” NIETZSCHE, E., p. .

55 Segundo Habermas, uma importante força interna à comunicação do mundo moderno é o caráter vinculante do “melhor argumento”, a racionalidade que busca unir verdade e justiça o exercício do poder precisa legitimar-se discursivamente, não bastando fatores sociais externos como riqueza, posição social e formas de violência física e simbólica (HABERMAS, 1991, p. 79-84).

Assim, “se a verdade tivesse sido o único fator determinante na gênese da linguagem e se o ponto de vista da certeza o fosse quanto às designações”, qual a legitimidade, no âmbito de um processo judicial, com que uma parte poderia afirmar que o “fato A” geraria a “relação jurídica”, como se essa mesma parte conhecesse o sentido do “fato A” como gerador da “subsunção” de outro modo que não fosse apenas por uma expressão e compreensão de origem subjetiva?

No processo judicial (e demais procedimentos jurídicos), os atores podem sofrer dessa arbitrariedade classificatória, mas também podem tornar-se responsáveis por retroalimentarem esse “sistema assistemático”, ao, muitas vezes, arbitrariamente preferirem ora uma, ora outra interpretação valorativa de um fato em suas postulações (no caso das partes) e julgamentos (no caso dos juízes), como se essa interpretação fosse representação única da realidade, como um produto do conhecimento certo e verdadeiro. As palavras de Nietzsche, a esse respeito, afirmam que a gênese do conhecimento com a pretensão de verdade não segue necessariamente uma via lógica: “o conjunto de materiais que é, por conseguinte, aquilo sobre o que e com a ajuda de quem o homem da verdade, o filósofo, trabalha e constrói, jamais provém em todo caso da essência das coisas” NIETZSCHE, 1980, p. 10.

Para Nietzsche, toda palavra se torna conceito não quando ela medeia um fato empírico ou seu surgimento, mas quando lhe é necessário aplicar-se concomitantemente à generalidade de situações mais ou menos semelhantes (mas que jamais são idênticas estritamente falando “todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico” NIETZSCHE, 1980, p. 10).

Desse modo, por exemplo, se durante a fase instrutória de um processo, o autor afirma que o réu é culpado, pergunta-se: por que ele é culpado? Responde-se, comumente, que foi por causa da sua conduta ilícita e culpável, em que a norma incidiu por verificar presente os elementos que ensejam a “subsunção fato-direito”. Desconhece-se, conforme visto, a ontologia da qualidade essencial chamada culpa; no entanto, partes, advogados, juízes e outros atores afirmam, com segurança, conhecer diversas condutas individualizadas e, portanto, dessemelhantes entre si, mas que postulam como idênticas ao ignorarem o que as torna diferentes. Desse modo, valoram condutas culpáveis, formulando a partir delas uma determinada qualidade, uma dada axiologia com o termo: a culpa.

Mas os atores no ramo jurídico podem ir além. Seu discurso e sua práxis podem se ligar obedientemente ao poder das abstrações, construídas pelo exercício científico;

suas alegações, suas decisões, podem generalizar, primeiramente, todas as impressões em conceitos maiores, a fim de conectar a eles a condução imediata ou futura do processo. Nesse vaivém de dados dos conceitos, a verdade a ser declarada provém, potencialmente, de os atores utilizarem os dados do processo de forma estratégica, construindo significados e sentidos específicos por meio de descrições sobre os fatos tratados como relevantes ou essenciais.⁵⁶

Todavia, quanto a isso, persiste o alerta de Nietzsche (2001, p. 12-13):

O que é portanto a verdade? Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal.

Pode-se resumir essa seção com uma paráfrase aos exemplos concretos dados por Nietzsche. Quando, por exemplo, o texto legislativo dá a definição de invalidez nos negócios jurídicos e quando, depois de o juiz examinar um negócio jurídico qualquer, como um contrato, declara “eis aqui um contrato inválido, causado por fato falso, simulado”, isto pode ser considerada uma verdade clara, mas o seu valor é limitado. A verdade do fato no processo é, assim como nas outras áreas do conhecimento humano, “em tudo uma definição antropomórfica e que não contém qualquer coisa que seja verdade em si, real e universal, independentemente do homem” (NIETZSCHE, 2001, p. 15).

Desse modo, sustenta-se que esses atores, sujeitos concretos, não são descolados das experiências históricas que influem em seu processo de interpretação da realidade. Efetivamente, a partir de Gadamer, a tentativa da desconstrução da verdade como um suposto ente dotado de uma essencialidade universal parece alcançar um grau ainda mais profundo.

Todavia, preliminarmente, deve-se anotar a qualidade que desempenha a linguagem na crítica filosófica, após o giro linguístico paradigmático por qual passou a Filosofia ocidental, saindo do paradigma do sujeito e adentrando no da linguagem (STRECK, 2013).

O chamado giro ontológico-linguístico da Filosofia não significa a inserção da

56 Esse pensamento se coaduna com o entendimento de Nietzsche (2001, p. 14), aplicado genericamente aos campos epistemológico e linguístico.

linguagem na condição de mais um problema saliente para o pensamento filosófico. Significa, categoricamente antes, uma viragem da Filosofia mesma, no próprio entender da Filosofia e de seu procedimento (LUDWIG, 2010). A linguagem é alçada a uma nova grandeza: da condição de objeto da reflexão para a condição de fundamento do pensar. Vale dizer: filosofar é concebido, a partir desse giro, como reflexão crítica e radical fundada a partir da linguagem e em seus limites.⁵⁷

Nesse sentido, a filosofia gadameriana entende a questão da compreensão como um problema que está para além do método de se conhecer (GADAMER, 2004, p. 30-32). Gadamer busca interromper a perspectiva teórico-instrumental de produção do conhecimento, preocupando-se principalmente com a possibilidade efetiva da compreensão, mas num sentido hermenêutico, e não epistemológico, tal qual se preocupava ostensivamente o paradigma anterior (GADAMER, 2004, p. 14-17). O escopo teórico de Gadamer é, assim, a perseguição do caráter filosófico da interpretação, e não do seu lado procedimental, na medida em que busca atender o que ocorre com o sujeito por sobre o seu fazer e seu querer no processo de compreensão, a qual – ao pertencer ao próprio ser – não é um mero comportamento subjetivo acerca de um objeto dado (GADAMER, 2004, p. 30-34).⁵⁸

Expandindo a questão de como se compreende, Gadamer aborda o papel intrínseco da historicidade na compreensão desenvolvida pelo sujeito, a partir da função desempenhada pelos pré-juízos, pelas preconcepções e pelos preconceitos que o ser leva consigo antes do momento da interpretação (LUDWIG, 2010). Define que os juízos prévios são a realidade histórica do ser, e, nessa condição, não são meros juízos que se possam aceitar ou recusar, na medida em que eles são os pressupostos que o intérprete utiliza para realizar a própria compreensão (GADAMER, 2004, p. 354-360).⁵⁹

57 ara Apel , p. , dentro de sua razão comunicativa, o mote “parece residir no fato de que o problema da própria validação da verdade não pode mais ser visto como um problema da evidência ou da certeza para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de validação objetiva e portanto intersubjetiva para uma consciência em geral em sentido antiano, mas sim, em primeiro lugar como um problema da formação intersubjetiva de consensos com base em um acordo mútuo linguístico argumentativo ”.

58 Richard Palmer (1985, p. 170), atento a essa percepção de Gadamer acerca do problema hermenêutico, aduz que a condição interpretativa não é mais a de um sujeito que interroga em busca do conhecimento de determinado objeto a partir de determinado método concebido, mas sim a de um sujeito que se descobre como sendo aquele que é interrogado pelo tema. Por conseguinte, a inserção do sujeito no objeto torna a compreensão um processo de compreensão de si mesmo.

59 Por assim ser, não cabe dizer, como manifestou o pensamento da Modernidade, que os caminhos da razão e da tradição (produzida na história do ser) se oporiam intrinsecamente, na medida em que a razão ininterruptamente se aloca no interior da tradição. Nisso incide a historicidade de toda a compreensão, a qual decorre da condição originária do indivíduo como “ser-no-mundo”, conectando o sujeito tradição de modo irrenunciável (GADAMER, 2004, p. 368-372).

E isso se dá de igual modo no âmbito jurídico. Defende-se, assim, que as valorações, as interpretações e as decisões sempre têm seu tecido oriundo da tradição, a qual condiciona a própria consciência dos atores envolvidos num processo. Não é possível para eles que os juízos prévios advindos de suas historicidades sejam inteiramente descartados, porquanto tais concepções compõem a própria estrutura da compreensão, ainda que haja a atuação minuciosa da razão crítica (LUDWIG, 2010).

Essas proposições – em conjunto com as análises anteriores acerca da abertura da linguagem normativa e da atuação do intérprete na definição do fato a ser individualizado e do Direito a ser aplicado – demonstram a complexa rede hermenêutica, gnosiológica, histórica, intersubjetiva e psicológica em que um processo decisório está inserido.

Para os fins do presente trabalho, entende-se que essa filosofia pode ser trabalhada em convergência com o trabalho de Robert Cover. Numa ordem de pensamento marcado por diversos dualismos (certo e errado, verdade e mentira, lícito e ilícito), as regras, as convenções sociais e as instituições formais, ainda que importantes, constituem apenas uma parte do universo normativo. Na perspectiva de Cover (1983, p. 4), um universo normativo – “nomos” – é constituído por narrativas que dão sentido e compreensão aos discursos institucionais e às condutas sociais presentes em determinado meio; essas narrativas sustentam, igualmente, diferentes argumentos utilizados na aplicação das normas.

Em sentido semelhante, Alasdair MacIntyre desenvolve uma abordagem narrativa sobre a realidade: os seres humanos vivem numa jornada, numa história, com certo atributo teleológico, que coexiste com diversas contingências⁶⁰ (MACINTYRE, 2001, p. 366-369). Assim, a investigação sobre o que as pessoas farão deve averiguar, antes, de quais histórias elas fazem parte. Decidir-se o sentido de uma conduta se relaciona mais com a interpretação da história da vida concreta – e com as finalidades dessa história mais ou menos definidas e refletidas – do que com um exercício de vontade: toda escolha acaba por depender da interpretação (MACINTYRE, 2001, p. 370-374).

Essa foi, pois, a trajetória que se tentou apresentar aqui, a respeito do fato e da interpretação no Direito. Da aceitação, a partir de Taruffo, de que (i) os juízos

60 Sandel (2016, p. 274), em convergência, no aspecto moral, com a filosofia de MacIntyre, resume bem esse ponto “viver a vida é representar um papel em uma jornada narrativa que aspira a uma certa unidade ou coerência”.

valorativos de verdade e falsidade não se aplicam aos fatos do mundo material, mas apenas a seus enunciados, buscou-se a problematização a partir da crítica radical de Nietzsche, apontando (ii) a superficialidade ilusória da busca dogmática e ontológica da verdade no processo e (iii) a verdade como metáfora, para, em seguida, assentar, com Gadamer, (iv) a centralidade da linguagem e da intersubjetividade em todo o processo de conhecimento (em sentido técnico-processual ou não) e, com base em Gadamer, Cover e MacIntyre, (v) a anterioridade inafastável das historicidades narrativas do ser em relação à sua compreensão, o que importa para a valoração do fato e da prova em qualquer processo, e disso decorrendo (vi) a possibilidade de respostas diferentes a problemas fático-probatórios semelhantes.

A inter-relação desses elementos pode ser constatada de forma prática em um campo especial: o da Literatura.

“ o to e senten a Vamos p epa e-se”: me ta es e San o⁶¹ e narrativas construídas

Nessa última parte, a partir de interfaces com a Literatura e seguindo o propósito do presente artigo, serão contextualizados com brevidade os apontamentos colocados e defendidos nas seções anteriores, a partir da leitura da clássica comédia shakespeariana “O mercador de Veneza” – com uma tensão respectiva fomentada por Rudolf von Ihering em seu também clássico “A luta pelo direito” –, do romance “Dom Quixote de la Mancha”, de Miguel de Cervantes e do romance “O processo”, de Franz Kafka.

Apresentam-se trechos selecionados do quarto Ato, Cena I, de “O mercador de Veneza”⁶² (SHAKESPEARE, 2009, p. 97-114), em que o julgamento do mercador Antônio se faz presente, conduzido por Pórcia, disfarçada de Dr. Baltasar:

61 Referência pequena às “edições de Quixote”, de Ortega y Gasset.

62 Sinteticamente, em “O mercador de Veneza”, Bassânio, nobre sem patrimônio, a fim de viajar a Belmonte para cortejar Pórcia, pede para que Antônio (o mercador a que o título da peça faz referência) seja seu fiador em um empréstimo de três mil ducados tomados de um agiota judeu de nome Shylock. Este, nutrindo grande aversão ao mercador, empresta a quantia por meio de uma nota promissória. Caso Bassânio ou Antônio não pagassem no prazo determinado, Shylock estabelece, como multa por eventual descumprimento, o direito de receber uma libra da carne de Antônio, o mais próximo possível do coração do mercador. Ocorre que os empreendimentos mercantis em alto-mar de Antônio (Veneza figurava entre os principais polos comerciais da Europa no século XIV) acabam por se perder, o que impede o mercador de honrar com a dívida tida perante Shylock. Este, acreditando ter o direito de executar a multa da promissória, solicita que um tribunal veneziano o reconheça. Bassânio, a seu turno, após obter sucesso em Belmonte em casar-se com Pórcia, é informado da crítica situação imposta pelo judeu a Antônio. Então, pede emprestado à Pórcia uma quantidade de dinheiro que pudesse aplacar a pretensão de Shylock. Em seguida, parte para Veneza. Pórcia, por sua vez, aconselha-se com Belário, um primo e advogado de Pádua. Pórcia acaba também rumando a Veneza, mas sob o disfarce do Dr. Baltasar, que guiaria a solução do caso.

Antônio - Ouvi dizer que Sua Graça não mediu esforços na tentativa de abrandar a rígida decisão de Shylock. Mas, já que ele se mantém obstinado e não há meios legais que me ponham a salvo da extensão de sua maldade, é com minha paciência que venho me defender de sua fúria; estou preparado para submeter-me com paz de espírito à crueldade e à ira do espírito dele.

[...]

Shylock - Sua Graça está ciente do meu propósito, e jurei pelo nosso Sabá sagrado recolher a multa que me é devida, segundo minha nota promissória. Se isso me for negado por Sua Graça, que o perigo ilumine seus direitos e privilégios e a liberdade desta sua Veneza! O senhor vai me perguntar por que prefiro ter um peso em carne de carcaça em vez de receber três mil ducados. A isso, eu dou o direito de não responder — digamos que é minha vontade.

[...]

Pórcia - É de natureza estranha a ação que o senhor move e, no entanto, tão pertinente, que as leis venezianas não podem impugná-la à medida que o senhor leva essa sua causa adiante. E o senhor encontra-se à mercê dele, não é mesmo?

Antônio - Sim, é o que ele diz.

Pórcia - O senhor confessa que a promissória é sua?

Antônio - Sim.

Pórcia - Então o judeu deve ser piedoso.

[...]

Shylock - Que meus atos caiam sobre minha cabeça! Tenho fome de justiça, quero a multa e o pagamento da multa de minha promissória.

Pórcia - Ele não tem como reembolsá-lo pelo empréstimo?

Bassânio - Sim, tenho aqui dinheiro vivo para ele, nesta sala de tribunal, sim, o valor em dobro; [...] E eu lhe peço para moldar a lei à sua autoridade esta uma única vez; para fazer um enorme bem, faça um mal mínimo e imponha limites à crueldade do propósito deste demônio.

Pórcia - Impossível; não há poder em Veneza que possa alterar um decreto sacramentado. Ficaria registrado como um precedente, e muitas ações legais equivocadas, uma vez dado esse exemplo, choveriam sobre o Estado. Impossível.

[...]

Esta promissória já venceu, e, por lei, segundo este documento, o judeu pode requerer a sua libra de carne, a ser cortada por ele o mais perto possível do coração do mercador. Seja piedoso: leve o triplo do dinheiro; peça-me para rasgar a promissória.

Shylock - Quando ela estiver paga de acordo com o seu teor. Está me parecendo que você é um juiz de muito valor, que conhece a lei, e a sua preleção foi bastante sólida. Solicito que o senhor, de acordo com a lei, da qual o senhor é meritariamente um pilar, proceda de imediato ao julgamento.

[...]

Pórcia - Pois então, é isto: o senhor deve preparar o peito para a faca dele.

[...]

Não há dúvidas: a significação e a intenção da lei autorizam a cobrança de penalidade que, como nos mostra esta promissória, lhe é devida.

[...]

Assim sendo, o senhor pode despir o seu peito.

[...]

Uma libra de carne deste mercador aqui é tua; esta corte te garante isso, e a lei te concede isso.

Shylock - Corretíssimo juiz.

Pórcia - E o senhor deve cortar a carne do peito dele. A lei permite, este tribunal determina.

Shylock - Mui douto juiz! Que sentença! Vamos, prepare-se.

Pórcia - Espere um minutinho, tem mais uma coisa. A promissória não prevê que te aposses do sangue do mercador. As palavras dizem expressamente “uma libra de carne”. Então, pega a tua promissória e pega a tua libra de carne, mas, ao fazer o corte, se tu derramares uma única gota de sangue cristão, tuas terras e todos os teus bens serão confiscados pelas leis de Veneza e passarão a ser propriedade do Estado.

[...]

Shylock - É essa a lei?

Pórcia - Tu mesmo podes ver o texto da lei. Pois, como tu clamavas por justiça, podes estar seguro de que terás mais justiça do que querias.

[...]

Shylock - Então eu aceito essa oferta. Podem me pagar o triplo da promissória e podem deixar o cristão ir embora.

Bassânio - Aqui está o dinheiro.

Pórcia - Devagar com o andor. O judeu verá ser feita a justiça em toda a sua plenitude. Devagar, não há pressa. Ele não receberá nada, a não ser a multa.

[...]

Portanto, prepara-te para cortar-lhe a carne. Não derrames sangue, nem cortes um pouco mais nem a menos, mas exatamente uma libra de carne. Se tirares mais que uma libra exatamente, ou menos [...], tu morres, e todos os bens serão confiscados.

[...]

Por que o judeu está esperando? Vamos lá, pega o pagamento da tua multa.

Shylock - Podem me pagar a mesma quantia que eu emprestei, e me deixem ir embora.

Bassânio - Tenho aqui comigo, prontinha; aqui está.

Pórcia - Ele recusou essa quantia nessa mesma sala, nesta mesma sessão, em tribunal pleno. Ele vai levar só e tão somente justiça e o que está previsto na promissória.

[...]

Tu receberás o pagamento da multa e nada além, a ser cobrado por tua conta e risco, judeu.

Shylock - Ora, então, o diabo que se encarregue! Não vou ficar para ouvir mais argumentos.

Pórcia - Mais devagar, judeu, a justiça ainda tem uma outra questão a cobrar do senhor. Está promulgado nas leis de Veneza que, se ficar provado um processo contra um estrangeiro que, por tentativas diretas ou indiretas, procurou dar fim à vida de algum cristão veneziano, a parte contra quem ele conspirou deve entrar em posse de metade de seus bens, enquanto a outra metade vai para os cofres privados do governante do Estado, e a vida do criminoso fica à mercê do Doge, cuja decisão será soberana e irrecorrível. Digo que tu te encontras nessa situação delicada.

[...]

Doge - [...] Não te condeno à morte. Quanto à metade de tua fortuna, é de Antônio. A outra metade vai para os cofres públicos do Estado, e a benevolência pode transformar esse confisco em uma multa.
[...]

Contra esta sentença insurge-se Ihering. Em seu “A luta pelo direito” [], no qual já se nota desenvolvida sua jurisprudência dos interesses, o jurista alemão, categoricamente afirma que, uma vez reconhecida a validade do título de Shylock, não se poderia não o ter executado, por razões escusas tais quais foram levantadas. Ihering aduz que Shakespeare expôs a questão de um tal modo que afastar a nulidade da dívida não era possível (IHERING, 2009, p. 12). É com a fidúcia de que seu direito seria observado por Veneza que Shylock clama pela execução de sua nota promissória. Mas então, diz Ihering, é que se observa a injustiça. O juiz que proferira a sentença em favor do judeu ilude-o com “uma objeção, com uma astúcia tão miserável e tão nula que nem digna é de uma reputação séria. Pois então há porventura carne que não contenha sangue?”. IHERING, , p. . Além disso, quem teria direito a uma libra de carne poderia ter menos se quisesse. Nada disso consentiram a Shylock (IHERING, 2009, p. 13). Assim, Veneza teria defraudado o direito de Shylock. E, usando a máxima ética de que fins justos exigem meios justos, Ihering (2009, p. 14) aduz que injustiça cometida no interesse da humanidade não deixa de ser, por isso, uma injustiça “e se o fim justifica os meios, por que é que isso se reconhece somente depois do julgamento e não antes?”.⁶³

E é Veneza que saíria, ao final, derrotada, além de Shylock. Quando este invocara a lei, indicou-se “a relação do direito subjetivo com o direito objetivo e a importância da luta pelo direito” IHERING, , p. . Seria, conforme Ihering, a própria lei de Veneza que bateria à porta do tribunal. Humilhar-se-ia o direito da Cidade não seria Shylock aniquilado, seria “a figura típica do judeu da Idade Média, desse pária da sociedade que em vão clamava justiça”, ao judeu medieval “a quem se reconhecem todos os direitos para depois o defraudar e iludir”⁶⁴ (IHERING, 2009, p.

63 E prossegue “Os judeus e os heréticos aprenderam outrora a conhecer a sua força reanimante sobre as fogueiras de Torquemada. É assim que o reino de Sarastro triunfa das potestades da noite, uma Pórcia que, por detrás do sofisma do sábio Daniel, deita abaixo o direito existente, um Doge que lhe segue os passos, um jurista amigo da jurisprudência profunda e da quintessência do Direito que justifica as suas decisões servindo-se da fórmula histórico-universal” IHERING, , p. .

64 Explica Ihering que assim deve ser encarada a situação, em suas minúcias “O poeta tem naturalmente liberdade para ele mesmo estabelecer a sua própria jurisprudência, e não queremos queixar-nos do fato de Shakespeare ter aproveitado, ou, antes, de ter conservada intacta a antiga lenda. Mas se o jurista quiser submetê-la a um exame crítico, não poderá deixar de dizer: o título em si era nulo visto que continha alguma coisa de imoral, o juiz deveria portanto recusá-lo por tal motivo desde o primeiro momento. Se

67).

Essa polêmica vai ao encontro do que Taruffo ensina, indicado no início do presente artigo. Taruffo afirma que o signo normativo pode ensejar determinados parâmetros de valoração cujos resultados serão distintos a depender dos diferentes intérpretes que se debruçam sobre fatos. Também é pertinente a provocação de Nietzsche referente à possível existência no sujeito de graus de arbitrariedade classificatória quando da escolha de valorações.

Assim, quando se lê a análise de Ihering, tem-se que sua insurgência possivelmente foi causada por uma distinção no padrão interpretativo que ele seguiu ao analisar o caso do mercador Antônio e de Shylock: um mesmo fato – analisado por enunciados valorativos distintos,⁶⁵ a partir dos quais se pode enaltecer ou se repreender Pórcia –, que acaba por gerar resultados hermenêuticos opostos. É possível se pensar que a forte tendência privatista de Ihering⁶⁶ fê-lo adotar um entendimento em prol de Shylock, em favor do interesse privado do agiota, em deferência à interpretação literal. Como se percebe, são os pré-juízos exercendo a anterioridade categórica no embate levado a cabo por Ihering.⁶⁷ Diz Ihering “a verdade é sempre verdade, mesmo quando o indivíduo não a reconhece nem a defende senão sob o ponto de vista estreito do seu próprio interesse”. Sem embargo, de acordo com Nietzsche , p. , a verdade provém de as partes agudamente aplicarem cada dado conceitual conforme uma determinada designação aceita, estável. É isto que Pórcia parece saber fazer sagazmente: envolve Shylock em tal rede que a este não resta nada além de dobrar-se à

não o fez, reconhecendo-lhe validade, que era senão empregar um miserável subterfúgio, cometer um deplorável ato de chicana, proibir ao homem, a quem se havia reconhecido o direito de cobrar uma libra de carne de um corpo vivo, a efusão de sangue que deveria ser uma consequência natural e inevitável ” (IHERING, 2009, p. 67).

65 Esses enunciados, conforme indicado linhas acima, consistem na “perspectiva da validade do título e da necessidade lógica de se retirar o sangue para retirar a carne” e na “perspectiva da validade do título, mas da impossibilidade jurídica de se poder retirar sangue ao retirar a carne”.

66 Em outra parte da obra, aduz Ihering , p. “O direito privado, e não o direito público, é a verdadeira escola de educação política dos povos; se alguém quiser saber como um povo defenderá, se for preciso, os seus direitos políticos e a sua política internacional, bastará examinar a forma por que o simples particular defende os direitos próprios da vida privada”.

67 Igualmente deve-se considerar o fato de Ihering entender que a defesa do direito subjetivo pela pessoa, mesmo para situações muito pequenas, é permanentemente necessária (IHERING, 2009, p. 10, p. 36-44). Trata-se de uma compreensão sobremaneira extrema, se toda pretensão tiver que ser defendida sempre ferozmente pela pessoa – sem se observar circunstâncias atenuantes – para que se concretize a luta pelo Direito. De fato, aqui Ihering parece aproximar-se (e não impugnar, como o faz com Pórcia) de outro personagem de Shakespeare – Hamlet “E só por uma casca de ovo Sim, ser grande Não é se mexer sem ter uma grande causa as entrar em briga grande por uma palha, quando a honra está em jogo [...]” (SHAKESPEARE, 2015, p. 152).

sua ruína.⁶⁸

Realiza Pórcia um sábio procedimento para salvar a vida de um veneziano cristão, mas não realiza necessariamente uma sabedoria virtuosa aristotélica;⁶⁹ a retórica do Dr. Baltasar acabou, por um trâmite metafórico, iludindo Shylock: a verdade reconhecida de que possuía o direito a uma libra da carne de Antônio foi sobrepujada por outra verdade – representada por aquela interpretação que acabaria por derrotar Shylock no palco montado, um ator predeterminado a representar um papel de vencido.

Outro que é chamado ao posto de julgador é Sancho ança, o escudeiro de “Dom uixote de la ancha” [], enquanto Governador de um vilarejo sob vassalagem do personagem “Duque”. Sem a pompa de órcia, sem a sapiência da personagem nobre de Sha espeare, sem o “douto bacharelado”, Sancho ança passa a julgar casos levados pelos moradores daquele vilarejo. Um destes há que ser transcrito, sobretudo pela leve lembrança que traz com o caso do mercador de Veneza:

Afinal, fez-se o que ordenou o Governador, ante o qual, em seguida, se apresentaram dois anciãos; um trazia uma cana à guisa de bengala, mas foi o sem bengala quem falou:

Senhor, a este bom homem emprestei há dez dias dez escudos de bom ouro, para dar-lhe prazer e fazer boa obra, com a condição que mos devolvesse quando lhos pedisse. Passaram-se muitos dias sem que eu os reclamasse, para o não colocar em maior necessidade, por mos devolver, do que a que o afligia quando lhos emprestei. Porém, quando me pareceu que se descuidava do pagamento, reclamei-os uma e muitas vezes, e ele só não mos devolve, como até nega dever-me, dizendo que jamais lhe emprestei os tais dez escudos, ou que, se os emprestei, já mos teria devolvido. Não tenho testemunhas, nem do empréstimo nem do pagamento, porquanto nem houve pagamento. Queria que vossa mercê o fizesse prestar juramento; se jurar que me pagou, perdoe-lhe a dívida, perante todos os presentes e diante de Deus.

Que dizeis quanto a isso, bom velho do báculo? - disse Sancho. Ao que o velho disse:

Eu, senhor, confesso que ele mos emprestou. Baixe vossa mercê essa vara, pois como ele confia em meu juramento, jurarei que os devolvi e paguei, real e verdadeiramente.

Baixou o Governador a vara e, entrementes, o velho do báculo entregou a cana ao outro velho, para que a segurasse enquanto jurava, visto que ela o embaraçava muito. Em seguida, pôs a mão sobre a cruz da ponta da vara, dizendo ser verdade que se lhe haviam emprestados aqueles dez escudos que ora se lhe pediam, mas que ele os havia devolvido, passando-os de suas mãos para as do outro, que por certo

68 O discurso de Pórcia acabou por se vincular a abstrações e generalizações a fim de conduzir o julgamento para um caminho e uma conclusão projetados previamente. Dworkin acerta, acerca desse ponto específico, quando afirma que todo intérprete tem suas convicções presentes em um sistema geral de crenças (DWORKIN, 1999, p. 282).

69 Segundo o classicismo em voga nos tempos de Shakespeare, e de acordo com a então muito tradicional filosofia ética de Aristóteles (2013, p. 18-19, p. 23, p. 39-40).

não se lembrava mais daquilo; por isso, de vez em quando voltava a reclamá-los.

Vendo isso, perguntou o grande Governador ao credor qual sua resposta ao que assegurava o acusado, tendo ele dito que, sem dúvida alguma, seu devedor devia estar dizendo a verdade, pois o considerava homem de bem e bom cristão; ele, por certo, devia ter-se esquecido de como e quando ele os devolvera, mas dali por diante jamais lhe reclamaria coisa alguma.

Tornou o devedor a tomar o báculo e, baixando a cabeça, saiu do tribunal. Vendo Sancho que sem mais nem menos ele se ia, e vendo também a paciência do demandante, inclinou a cabeça sobre o peito e, pondo o indicador da mão direita sobre o nariz e as sobrancelhas, ficou pensativo durante alguns instantes. Súbito, ergueu a cabeça e mandou chamar o velho do báculo, que já se fora. Trouxeram-no e, ao vê-lo, disse-lhe Sancho:

Dai-me, bom homem, esse báculo, pois preciso dele.

De muito boa vontade, senhor respondeu o velho. - Ei-lho aqui. E passou-lhe às mãos a cana. Tomou-a Sancho e, entregando-a ao outro velho, falou:

Ide com Deus, que já estais pago.

Eu, senhor? - respondeu o velho. Então esta cana vale dez escudos de ouro?

Sim disse o Governador. E se não valer, sou o maior idiota do mundo. Agora se verá se tenho ou não capacidade para governar todo um reino.

E mandou que ali, diante de todos, se quebrasse e abrisse a cana. Assim se fez, e em sua parte oca foram achados dez escudos de ouros. Ficaram todos admirados, passando a considerar seu Governador como um novo Salomão. Perguntaram-lhe como havia deduzido que dentro da cana estavam escondidos os dez escudos, e ele respondeu que, ao ver o velho que jurara entregar a seu demandante aquele báculo enquanto prestava o juramento, e então jurar ter-lhos entregado real e verdadeiramente, e que, ao acabar de jurar, tornara a pedir o báculo, viera-lhe a ideia de que dentro dele estaria a paga reclamada. Donde se conclui que os governantes, ainda que tolos, são às vezes encaminhados por Deus em seus juízos. Além disso, ele de certa feita escutara o cura de sua aldeia contar um caso semelhante, e tinha tão boa memória que, se não se esquecesse de tudo quanto queria lembrar, não haveria memória igual em toda a ínsula.

Por fim, foram-se os velhos, um vexado e outro reembolsado, ficando os presentes bastante admirados [...] (CERVANTES, 2005, p. 797-798).

Mentiu o ancião demandado perante o tribunal e seu julgador? De que forma deve-se considerar a verdade do fato? Por certo, o enunciado valorativo não foi falso sob um ponto de vista estreito, a ponto de iludir o credor. Entretanto, o metafórico artifício do devedor foi considerado engenhoso sob outra valoração hermenêutica. Esta foi aplicada por Sancho Pança, juiz muito distante de Hércules, afastado do cânone dos jurisconsultos, pequeno perante o porte simbólico da Pórcia shakespeariana. Mas Sancho admite utilizar suas concepções quando de sua inferência para solucionar o

caso: anterioridade categórica da historicidade do ser manifesta, talvez ignorada, por ocasiões, em favor de um absoluto “livre convencimento” – cujos meios de motivação, por vezes, acabam por ficar velados. São os juízes Hércules, Pórcias, ou, no mais das vezes e sem que percebam ou admitam, Sanchos?

Nas relações entre Direito e Literatura, Pórcia e Sancho podem representar, nas passagens apresentadas, (i) intérpretes que instrumentalizam o Direito presumivelmente vigente de acordo com interesses próprios ou (ii) aplicadores totalmente submersos em sua historicidade. As interpretações desenvolvidas por Pórcia e Sancho impuseram-lhes, no transcurso do ato hermenêutico, a análise e a construção de novas narrativas, que se ligam – em maior ou menor grau de modo teleológico ou autorrefletido – às historicidades narrativas, que os antecedem.

Na última obra literária ora proposta, *Sancho* af a começa o romance “O processo” [] de um modo direto e que chama a atenção “Alguém certamente havia caluniado o sef . pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” A A, 2019, p. 7). Dessa forma, o narrador busca, já no início, colocar o leitor numa posição supostamente confortável perante o enredo: K. teria sido, sem dúvidas, vítima de uma calúnia, e, portanto, de uma injustiça. Aquele que se debruça sobre o romance poderia, então, desenvolver uma empatia com o personagem, talvez esperando que ele superasse as eventuais dificuldades no transcorrer da história. Todavia, em vez de tomar esse caminho, poderia o leitor, antes, questionar a si mesmo “como afirmar que . fora, com certeza, vítima de uma calúnia?”.

No romance de *Sancho* a, a “narrativa que dá sentido aos discursos institucionais” (COVER, 1983, p. 4) não se preocupa, em nenhum momento, em responder explicitamente a essa pergunta, em buscar qualquer certeza sobre o comportamento do herói “Não é preciso considerar tudo como verdade, é preciso apenas considerá-lo necessário.”, afirma personagem “o sacerdote” no capítulo “Na catedral”. A quem . replica “Opinião desoladora. ... A mentira se converte em ordem universal” A A, 2019, p. 221).

O “universo normativo” que circunda o mundo de . aparenta representar um conjunto distópico de forças remotas e pouco compreensíveis, cujas razões – inalcançáveis aos destinatários da lei – possuem a capacidade de, sistematicamente, impor dominação e controle sobre os indivíduos comuns (GLEN, 2011, p. 58, p. 88), submersos numa realidade labiríntica e distorcida, em relação à qual não há a possibilidade de se obter auxílio ou de se confrontar os ditames da autoridade

(STEINHAUER, 1983, p. 391, p. 394): a construção narrativa escapa a qualquer tentativa de domínio pelo personagem K.

Entre as diversas possíveis passagens ilustrativas desse mundo existente em “O processo”, opta-se aqui por expor duas que convergem com as ideias trabalhadas no presente artigo isto é, a interpretação e os modos de bios pelos quais “uma verdade” jurídica pode ser imposta por meio de narrativas construídas por atores concretos dotados de historicidade). Veja-se como o tribunal do universo normativo de K. – o qual dialoga com os personagens “o pintor” e “o comerciante” – aparenta chegar a seus veredictos:

Minha inocência não simplifica o caso disse K. Apesar de tudo, teve de sorrir e sacudiu a cabeça. Depende de muitas coisas sutis, nas quais o tribunal se perde. Mas no final emerge, de alguma parte onde originariamente não existia nada, uma grande culpa. [] as todos concordam em que não são levantadas acusações levianas e que o tribunal, quando acusa, está firmemente convencido da culpa do acusado e só com dificuldade é dissuadido dessa convicção.

Com dificuldade? perguntou o pintor e ergueu a mão. O tribunal nunca é dissuadido. Se eu pintar todos os juízes numa tela, um ao lado do outro, e se o senhor se defender diante da tela, terá mais êxito do que diante do verdadeiro tribunal (KAFKA, 2019, p. 148-149).

[] Disse o pintor. Fala-se aqui de duas coisas diversas: daquilo que consta na lei e daquilo que eu experimentei pessoalmente – o senhor não pode confundi-las. Na lei de qualquer modo não a li consta, naturalmente, por um lado, que o inocente é absolvido, mas por outro ali não consta que os juízes podem ser influenciados. Ora, a minha experiência é justamente o contrário. Não sei de nenhuma absolvição real, mas sem dúvida de muitas formas de influência. Claro que é possível que em todos os casos que eu conheci não existisse inocência. Mas não é uma coisa improvável? Em tantos casos, nenhuma inocência sequer? (KAFKA, 2019, p. 153).

[] Por que pergunta? Indagou irritado o comerciante. O senhor parece não conhecer as pessoas lá e talvez compreenda erroneamente os fatos. Precisa considerar que nesse processo são ditas, sem parar, muitas coisas para as quais o entendimento já não basta; as pessoas estão simplesmente cansadas demais e distraídas de muitas coisas, e em troca se entregam à superstição. Falo dos outros, mas eu mesmo não sou nada melhor. Uma dessas superstições, por exemplo, é que muitos querem reconhecer o desfecho do processo a partir do rosto do acusado, especialmente do desenho dos lábios. Essas pessoas afirmaram, pois, que, a julgar pelos lábios, o senhor seria condenado com certeza e dentro de pouco tempo. Repito, é uma superstição ridícula e na maior parte dos casos totalmente refutada pelos fatos, mas quando se vive num círculo social como aquele, é difícil se esquivar a essas opiniões. Pense só nos graves efeitos que essas superstições podem produzir (KAFKA, 2019, p. 175).

Nesse universo normativo, para que adiantaria uma defesa que visasse

descrever ou reconstituir um fato imputado a K. e indicar o direito aplicável no caso? Quão eficaz seria a luta pelo direito num espaço em que uma grande culpa surge de onde originariamente não existia nada, num sistema em que o aplicador jamais poderia se dissuadir, em que o entendimento não é suficiente, mas sim a influência existente sobre um determinado intérprete dotado de poder?

A isso o romance de Kafka responde que, num cenário em que a arbitrariedade é congênita ao sistema, todos os instrumentos e mecanismos jurídicos disponíveis serão operados para que as narrativas resultantes legitimem escolhas convergentes à ordem do poder. E, havendo aplicadores que adiram – voluntariamente ou não – às narrativas dominantes prévias, então a historicidade deles poderá ser outro fator inexpugnável contra eventuais inocentes, para quem o arbítrio transfigurar-se-á em “necessidade”, ou, como afirma Nietzsche, numa verdade, numa relação humana ornamentada pela retórica e tornada obrigatória.

Considerações finais

A utilização da Literatura como ferramenta de compreensão do Direito possuiu o condão de demonstrar diferentes possibilidades e complexidades existentes na valoração e na interpretação de fatos e de signos normativos em determinados contextos da realidade. Por meio de específicas lições de Teoria do Direito e de Filosofia, assim como de distintas passagens literárias, pôde-se observar que o processo não corresponde a um instrumento jurídico capaz de trazer, necessariamente, o conhecimento de uma única verdade para os intérpretes do Direito, como se o objeto do ato hermenêutico fosse imutável, rígido, essencialmente estável.

Em razão da natureza aberta da linguagem, a aplicação do Direito precisa enfrentar as constantes indeterminações dos signos linguísticos normativos. Essa condição permite que os atores envolvidos em referida aplicação utilizem a linguagem para a construção de novas e específicas narrativas que sustentem interesses – declarados ou implícitos – e que sejam convincentes ou reconhecidas como obrigatórias, necessárias, dentro de um universo normativo interpretado a partir de preconceções e historicidades distintas que diretamente constarão nas decisões tomadas. Assumindo-se esse ponto de vista, torna-se mais compreensível por que, na análise de uma aplicação normativa, a validação de uma verdade não pode ser entendida se não levarmos em conta que esse ato é fruto de pretensões hermenêuticas específicas, surgidas em função

de consensos estabelecidos previamente em determinado sistema linguístico e em determinados contextos narrativos.

Em considerável número de situações, os sujeitos do processo podem não se aperceber da situação em que estão inseridos; podem não se atentar para o modo epistemológico ou hermenêutico pelo qual estão defendendo posições e argumentos, preocupando-se, apenas, com o convencimento e com a sustentação de uma determinada posição. Em caso de decisões, por vezes creem que suas fundamentações estão essencialmente baseadas na verdade dos fatos e representando a própria verdade do Direito.

Por isso, sustenta-se que o Direito seja compreendido a partir das historicidades narrativas, visto que essa postura permite analisar a atuação dos sujeitos do processo considerando as preconcepções determinantes no seu modo de interpretar a realidade, e como elas influenciam as diversas decisões que tomam posteriormente; ao mesmo tempo, essa reflexão reconhece que a atuação desses sujeitos depende de suas histórias concretas prévias, buscando verificar como diversos valores presentes em cada um impactam nas escolhas tomadas – ainda que essas escolhas pretendam uma neutralidade e uma verdade necessária –, e como isso se relaciona com a legitimação de uma concreta realidade, justa ou não, que os circundam.

Referências

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Torrieri Guimarães. 6. ed., 4. reimpr. São Paulo: Martin Claret, 2013.

BORGES, Guilherme Roman; FERRAZ JR, Tercio Sampaio. **A superação do direito como norma: uma revisão descolonial da teoria do direito brasileiro (Coleção UCB)**. Almedina Brasil, 2020.

CADEMARTORI, Sérgio Urquhart; GOMES, Nestor Castilho. A teoria da interpretação jurídica de Kelsen: uma crítica a partir da obra de Friedrich Müller. **Revista Sequência**, Florianópolis, Editora da UFSC, n. 57, dez. 2008, p. 95-114. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2008v29n57p95/13640>>. Acesso em: 5 set. 2021.

CARDOZO, Benjamin N. Law and Literature. **Yale Review**, p. 489–507, 1925.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la**
Fortaleza – Volume 7, Número 1, Jan./Jun. 2022
ISSN: 2526-3676

- Mancha.** Trad. Eugênio Amado. 5. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2005.
- COVER, Robert. The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative. **Harvard Law Review**, v. 97, n. 1, p. 4-68, 1983.
- DWORKIN, Ronald. **O império do direito.** Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GAAKEER, Jeanne. On the Study Methods of our Time: Methodologies of Law and Literature in the Context of Interdisciplinary Studies. In: GISLER, Priska; BORELLA S.Sara, WIEDMER Caroline (ed.) **Intersections of Law and Culture.** Palgrave Macmillan Socio-Legal Studies. London: Palgrave Macmillan, 2012. Disponível em: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-1-137-28500-3_9#citeas>. Acesso em: 3 set. 2021.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método.** Trad. Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004. v. 1.
- GLEN, Patrick J. Franz Kafka, Lawrence Joseph, and the Possibilities of Jurisprudential Literature". **Georgetown Law Faculty Publications and Other Works.** v. 967, p. 47-94, 2011. Disponível em: <<https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/967>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- HABERMAS, Jürgen. **The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.** Trad. Thomas Burger. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.
- HART, Herbert L. A. **Essays in jurisprudence and philosophy.** New York: Oxford University Press, 1983.
- HART, Herbert L. **O Conceito de direito.** Tradução de A. Ribeiro Mendes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- IHERING, Rudolf von. **A luta pelo direito.** Trad. Mário de Méroe. São Paulo: Centauro Editora, 2009.
- KAFKA, Franz. **O processo.** Trad. Modesto Carone. 16. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito.** Trad. João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LUDWIG, Celso Luiz. Hermeneutics – the path of the hermeneutic-ontological shift and the descolonial Shift. **Nevada Law Journal**, v. 10, p. 630-645, 2010.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral.** Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

- MARCONDES, Danilo. **A verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; MILÃO, Diego Antonio Perini. Decisionismo e hermenêutica negativa: Carl Schmitt, Hans Kelsen e a afirmação do poder no ato interpretativo do direito. **Sequência** (Florianópolis), n. 67, p. 111-137, dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2013v34n67p111>>. Acesso em: 7 set. 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. Verdade e mentira no sentido extramoral. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. **Revista Comum**, v. 6, n. 17, p. 5-23. Rio de Janeiro: Facha, jul.-dez, 2001. Disponível em: http://imediata.org/asav/nietzsche_verdade_mentira.pdf. Acesso em: 12 ago. 2021.
- NOONAN JR, John T. The Concept of Law. By H. L. A. Hart. Oxford: **Oxford University Press**, 1961. Pp. viii, 263. 21s., The American Journal of Jurisprudence, v. 7, n. 1, p. 169–177, 1962. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/ajj/7.1.169>>. Acesso em: 29 set. 2021.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações de Quixote**. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PONTES DE MIRANDA. **Tratado de direito privado: parte geral**. Tomo I: Introdução; Pessoas Físicas e Jurídicas. Atualizado por Judith Martins-Costa et al. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.
- RAZ, Joseph. Kelsen's theory of the Basic Norm. **The American Journal of Jurisprudence**, v. 19, n. 1, p. 94–111, 1974. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ajj/article/19/1/94/182193>>. Acesso em: 5 set. 2021.
- REZENDE, Maurício Corrêa de Moura. **Democratização do Poder Judiciário no Brasil**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2018.
- SANDEL, Michael J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- SHAKESPEARE, William. **A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca**. Trad. Lawrence Flores. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.
- SHAKESPEARE, William. **O mercador de Veneza**. Trad. Beatriz Viégas Faria. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- STEINHAUER, Harry. Franz Kafka: A World Built on a Lie. **The Antioch Review**, v. Fortaleza – Volume 7, Número 1, Jan./Jun. 2022
ISSN: 2526-3676

41, n. 4, p. 390–408, 1983. Disponível em: <www.jstor.org/stable/4611280>. Acesso em: 22 out 2020.

STRECK, Lenio Luiz. Objeto, sujeito e o giro ontológico-linguístico. **O que é isto: decido conforme minha consciência?** 4. ed. rev. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

TARUFFO, Michele. **La prueba de los hechos**. Traducción de Jordi Ferrer Beltrán. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

A NOÇÃO NIETZSCHIANA DE ETERNO RETORNO COMO UM PRESSUPOSTO ÉTICO⁷⁰

Hedy Carlos Santos de Pina*

Resumo: O presente trabalho pretende discorrer sobre uma das principais noções da filosofia de F. W. Nietzsche, o eterno retorno. Entre as diversas perspectivas de interpretação que se tem e que se possa fazer, propomo-nos discutir exclusivamente o problema ético do eterno retorno a partir de alguns textos das obras escritas do filósofo e de alguns estudiosos do assunto. Por esse viés, esperamos estimular um diálogo entre o pensamento ético de eterno retorno de Nietzsche com os outros princípios éticos como o de Immanuel Kant que o influenciaram e serviram, também, como objeto de crítica. Um exame mais pormenorizado e aprofundado acerca do significado do eterno retorno de certo demandaria uma quantidade maior e diversificada de pesquisas, incluindo não unicamente as obras publicadas pelo filósofo, mas também um amplo material publicado postumamente. Sob esse ângulo, o presente texto deve ser entendido como uma indicação para futuras pesquisas.

Palavras-Chave: Eterno retorno; Ética; Imperativos éticos

⁷⁰ Nota de esclarecimento: Trabalhar com a obra de determinado autor, principalmente em filosofia, requer que antes de iniciarmos propriamente o texto, deixemos claro o nosso posicionamento quanto à utilização de terminologias, abreviaturas e traduções de conceitos desse autor. Com Nietzsche não seria diferente. Com efeito, a diversidade de sua obra – aí se incluindo as publicadas pelo autor e em nome dele – bem como a variedade de estilos e “fluidez” conceitual assim o exigem. Assim, no que diz respeito às citações, são de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Optou-se por fazer referência não ao ano de publicação da edição utilizada de uma obra, mas à abreviatura do título conforme a legenda abaixo: EH/EH - Ecce homo / Ecce homo (1888 – 1908) FW/GC - Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia ciência (1882, 1886) GB/BM - Jenseits von Gut und Böse / Para além do bem e do mal (1886) GD/CI - GötzenDämmerung / Crepúsculo dos ídolos (1888 - 1889) Za/ZA - Also sprach Zarathustra / Assim falou Zarathustra (1883-1885). Para a obra publicada, o algarismo arábico indica o aforismo, normalmente seguido, após vírgula, da página referente à tradução brasileira utilizada; no caso de GM, Z e GD/CI, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro, seguindo-se, no caso dos dois últimos, o capítulo ou título do discurso. Para EH, o capítulo será indicado por algarismo romano, seguido, quando for o caso, da abreviatura da obra tema do capítulo. No caso dos fragmentos póstumos, o algarismo romano indica o volume da edição da KSA indicada, seguido do algarismo arábico que indica a seção, o número do fragmento em colchetes, e o ano em que foi escrito.

Para quase todos os textos de Nietzsche aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo César de Souza; Z, com tradução de Mário da Silva. Para os volumes dos fragmentos IX a XIII, tomou-se a tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes para a seleção de fragmentos intitulada Vontade de poder (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). Para os demais autores, as referências em notas de rodapé indicam apenas: autor, título do livro ou artigo e a página. A referência completa, juntamente com a tradução, encontra-se nas referências bibliográficas ao final do artigo.

* Possui bacharelado em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza; mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: hedycarlosp@gmail.com.

THE NIETZSCHIAN NOTION OF ETERNAL RETURN AS AN ETHICAL ASSUMPTION

Abstract: The present work intends to talk about one of the main notions of the philosophy of F. W. Nietzsche, The eternal recurrence. Among the diverse perspectives of interpretation that we have and that can be done, we propose to discuss exclusively the ethical problem of The eternal recurrence from some texts of the philosopher's written works and some scholars of the subject. Through this bias, we hope to stimulate a dialogue between Nietzsche's ethical thought of eternal recurrence with other ethical principles such as Emmanuel Kant's that influenced him and also served as an object of criticism. A more detailed and in-depth examination of the meaning of the eternal return of a certain thing would require a greater and more diversified amount of research, including not only the works published by the philosopher, but also a wide range of material published posthumously. From this angle, the present text should be understood as an indication for future research.

Keywords: The eternal recurrence. Ethic. Ethical imperatives.

Introdução: o eterno retorno, o pensamento abissal de Zarathustra, como o maior dos pesos.

É na *A gaia ciência* no aforismo 341 que o filósofo começa a anunciar de forma introdutória o que lhe vem ao pensamento sobre o eterno retorno. O penúltimo aforismo do livro IV, intitulado “O maior dos pesos” inicia com a proposição “E se”. A forma condicional, usada no início para apresentar o pensamento que lança um desafio ao leitor, revela o seu caráter hipotético e experimental. A fórmula hipotética do aforismo levou alguns comentadores a tomar o pensamento do eterno retorno como uma doutrina nietzschiana que trata das questões existenciais e não científicas. Uns defendem ser um meio de purificação, outros como prova de coragem, e outros como exercício de introspecção e outros ainda como guia de conduta ou “imperativo existencial”.⁷¹ Portanto, existem aqueles que defendem essa linha de interpretação do eterno retorno como uma concepção experimental.

No caso de *Assim falou Zarathustra* o eterno retorno não é anunciado pela boca do próprio Zarathustra, mas a partir do “anão” e dos animais de Zarathustra. Também nos quatro livros da obra, ao fazer uma simples introdução do pensamento, o autor mais vela do que releva aquilo que eterno retorno é. Disfarçado sob ou entre as simbologias,

⁷¹ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* p. 292.

imagens, metáforas e todas as máscaras do estilo poético que é a “sinfonia Zaratustra”, o eterno retorno permanece oculto à qualquer tentativa de descrição e argumentação racional. O Nietzsche-Zaratustra luta até as últimas forças para trazer do abismo profundo *o maior dos pesos*, mas toda palavra (do latim: *parábola* e do grego: *parabolé*=comparação, símbolo), todo falar (do latim: *fabulare*=contar fábulas) parece mais abafar e encobrir do que trazer à evidência e clareza no sentido cartesiano de conhecer.

Talvez o autor e o personagem não queiram ser compreendidos⁷² ao escrever ou silenciar sobre o “pensamento abissal”. Aquilo que se quer carregar da profundidade parece à Nietzsche-Zaratustra suportável somente aqueles de gosto mais nobre. Usa-se de simulacros, pois “todo que é profundo ama a máscara”⁷³, para dissimular e tornar incompreensível aos ouvidos dos supérfluos e abrir os dos mais aparentados.⁷⁴ Envolto por camadas de signos, exige do leitor uma experiência e vivência similar ao do próprio autor-personagem. Quiçá uma luta interna travada com os próprios pensamentos que exige uma força descomunal para suportar o fardo e tamanha responsabilidade de anunciar aquilo que gerará uma transvaloração por séculos. Nessa perspectiva é possível entender porque Nietzsche nos textos publicados não apresenta o eterno retorno como objeto de exposição formal ou permanente.

Nos capítulos “Da visão e enigma” e “O convalescente”, sob circunstâncias dramáticas, é pressentido e anunciado o eterno retorno. Entre o horror e êxtase o conteúdo mesmo do que seja esse pensamento não é expresso. Zaratustra se irrita com o Anão que tenta simplificar e reduzir o “pensamento supremo” em “tudo o que é retamente” e “toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”.⁷⁵ Pode-se perceber que o Anão, ao responder de forma desdenhosa, já tinha um conhecimento prévio sobre o eterno retorno, pois não lhe parecia nenhuma novidade a circularidade do tempo e a repetição dos acontecimentos. Mas Zaratustra insiste e enquanto desafiava o Anão a perceber a profundidade do eterno retorno, o próprio Zaratustra se defrontava com um pensamento tão abissal e monstruoso que o fazia aos poucos silenciar-se sobre aquilo que tentava exprimir. Sendo assim, no capítulo “O convalescente”, Zaratustra afronta o seu pensamento gritando “sobe, pensamento abissal, de minha profundeza Eu sou teu

⁷² “Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-la incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor” GC §381, 257.

⁷³ JGB/BM-II §40, 45.

⁷⁴ FW/GC §381, 257.

⁷⁵ Za ZA, “Da visão e enigma”, p. 10.

galo e teu alvorecer, verme adormecido”⁷⁶, na tentativa de acordar e trazer à luz a assombrosa ideia. Mas a nível que se aproxima e se clareia com a luz da superfície, causa um grande nojo e pavor naquele que ousou provocá-lo. O confronto travado com o monstro da sua própria profundidade sugou toda energia do Zaratustra que caiu no chão como um morto. Por sete dias ele permaneceu imóvel e silencioso enquanto que os seus animais tentavam animá-lo apresentando uma concepção de eterno retorno como uma repetição mecânica ou natural. Sorrindo, Zaratustra respondeu “... vós já fizestes disso uma canção de realejo ...”⁷⁷, vendo que os seus animais haviam banalizado o mais abismal pensamento.

No capítulo “Da visão e enigma”, Zaratustra havia se deparado com uma visão horrenda que lhe causou um grande nojo: uma serpente havia instalado na garganta de um jovem pastor. Assim narra Zaratustra:

E, em verdade, o que vi, jamais vira igual. Vi um jovem pastor se contorcendo, sufocando, estremecendo, com o rosto deformado, e uma negra, pesada serpente que lhe saía da boca.
Alguma vez vi tanto nojo e pálido horror em um rosto? Havia ele dormido? E a serpente rastejou para dentro de sua garganta – e ali mordeu firmemente.
Minha mão puxou e tornou a puxar a serpente: – em vão! Não conseguí puxar a serpente da garganta. Então de dentro de mim se gritou “orde orde
Corta a cabeça orde” – assim se gritou de dentro de mim, meu horror, meu ódio, meu nojo, minha pena, tudo de bom e ruim gritou com um grito de dentro de mim.⁷⁸

Um enigma agora decifrado pelo próprio Zaratustra em “O convalescente” que “... ainda cansado desse morder e cuspir ...” está doente da própria redenção. O que na ideia de eterno retorno havia adoentado Zaratustra, mas também é a sua própria redenção? O que o sufoca? O que desperta o grande nojo? E o que o cura?

O que tornava Zaratustra doente seria a percepção de que, com o círculo o eterno retorno, voltaria também o homem cansado e pequeno. Portanto, assim como o pastor da sua visão, “... o fastio pelo homem – isso me sufocou, me havia entrado pela garganta e o que o vidente vaticinou Tudo é igual, nada vale a pena, o saber sufoca”. Isso deixava Zaratustra triste e deprimido com tudo que existia. Para o seu consolo os seus animais o aconselharam a sair da caverna e inventar para si uma nova canção, mas ele responde sorrindo “bufões e realejos, calai-vos” ... “ue eu tenha de voltar a

⁷⁶ Za ZA, “O convalescente”, p. .

⁷⁷ Za ZA, “O convalescente”, p,

⁷⁸ Za ZA, “Do visão e enigma”, p. .

cantar – esse consolo inventei para mim, e essa cura: também disso quereis logo fazer uma canção de realejo?”. Enquanto os animais insistiam em consolar Zaratustra com suas concepções de eterno retorno, ele permanecia imóvel mergulhado no seu próprio pensamento envolto em um grande silêncio.

Com o silêncio de Zaratustra, nem os animais que esperavam dele um retorno e nem os leitores receberam uma resposta reveladora e definitiva de Nietzsche do que seria o eterno retorno pela boca do seu personagem. O conteúdo permaneceu subjacente às metáforas que permeiam toda obra de um estilo linguístico semelhante às sinfonias e escrituras sagradas.⁷⁹ A revelação daquilo que o pensamento de eterno retorno seja não se encontra explícita nos textos de *Zaratustra* ou nas anotações de 1881-1882. Tudo indica que o autor estaria projetando uma obra que talvez trouxesse noções de eterno retorno mais reveladora, mas não teve tempo para isso. Algumas notas de 1888, períodos que antecediam o colapso mental do autor, nos dão pistas de que ele possivelmente teria ido mais longe na exposição do seu pensamento.

Eterno retorno como imperativo ético

Se a formulação hipotética de eterno retorno é vivenciada e pensada por Nietzsche como um imperativo existencial que fornece princípios de ação ou como uma tese cosmológica é uma luta travada entre diversos intérpretes dessa ideia. Os adeptos da “concepção experimental” ou normativa da doutrina atendem ao caráter perspectivista que o filósofo adotou no seu filosofar. Portanto, para estes que defendem essa linha interpretativa concordam que o foco da doutrina reside nas questões existenciais e não nas questões científicas. Advogam que a noção do eterno retorno não se põe como uma teoria física ou empírica e muito menos como um fundamento metafísico, dado que o experimentalismo é uma opção filosófica que Nietzsche faz para abordar os problemas em suas múltiplas formas.⁸⁰

Assim como experimento de pensamento, pela primeira vez Nietzsche escreve sobre o eterno retorno:

⁷⁹ “Em uma carta de de julho de a aul einrich idemann, volta a descrever como *finale*, como finale inpublicável e ousado da minha sinfonia , que precisa ser mantido em segredo ” e “Em um cartão postal de 17 de abril de 1883. Köselitz nos dá uma dica referente s escrituras sagradas que ele poderia ter tido em mente. Ele encerra o cartão com as palavras Louvado seja aquele, o Santo, o plenamente iluminado! – com esta apóstrofe budista, saúda-o, sem ser budista, com a devoção de um aluno – seu grato selitz ”. FRANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: Uma biografia*. p. 169-177.

⁸⁰ MARTON, Scarlett. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* p. 292.

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse “Esta vida, como voc a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira ”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia “Voc é um deus e jamais ouvi coisa tão divina ”. Se esse pensamento tomasse conta de voc , tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Voc quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos como maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?⁸¹

Nessa reflexão ao interlocutor é colocada uma desafiadora hipótese pelo demônio, uma suposta voz interior que o põe em xeque. O que está em jogo aqui é a posição do interlocutor, ou do leitor, ou mesmo do próprio autor perante sua existência. A reação ou a resposta a ser dada definirá a tipologia daquele que se sentiu desafiado.

Com relação aqueles cuja vida já é um peso e estão cansados deste mundo do devir e buscam uma saída e descanso num além onde tudo é fixo e eterno, o pensamento de eterno retorno cai sobre eles como *o maior dos pesos* e os esmagará, certamente. Pois a noção de que tudo retorna incessantemente nessa onda do devir ameaça todo antídoto e consolo do homem que não suporta este mundo. O eterno curso circular coloca em d vida toda pretensão de um fim, uma vez que “se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado”⁸², segundo afirma Nietzsche no aforismo póstumo de junho-julho de 1885. Também põe em suspeita os dogmas morais metafísicos e religiosos que fazem da interpretação moral do mundo como a única, a verdadeira e absoluta. Portanto, a doutrina de eterno retorno reafirma a morte de Deus e o vazio de sentido que surgirá após a derrocada do cristianismo e de toda moral.

Para outros, esse maior dos pesos pode se apresentar como “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”⁸³. Este peso se apresenta como a nova medida, ou seja, uma nova forma de avaliação capaz de fornecer uma perspectiva mais afirmadora da vida viável para superar o vazio de sentido, o nada. Bem-aventurados são os fortes e felizes porque não olham para “longínquas e desconhecidas

⁸¹ FW/GC §341, 205.

⁸² 36[15] de junho-julho de 1885

⁸³ EH/EH-IX§1, 79.

beatitudes, bênçãos e graças”, mas vivem “de tal modo que queriam viver ainda uma vez e queriam viver assim pela eternidade”.⁸⁴ A estes o eterno retorno é o dionisíaco dizer sim ao mundo, tal como ele é. Uma aceitação não passiva e resignada, mas afirmadora e transformadora na medida em que inverte toda perspectiva avaliadora. Uma doutrina que consiste em viver de tal maneira que se deseja em viver de novo.⁸⁵

A preocupação central de Nietzsche nas suas reflexões ou o que vai se tornando a mais inquieta temática é o niilismo da sua época, “o que vem, o que não pode mais vir de outro modo” da ausência de sentido provocada pelo desbotamento dos valores transcendentais. Contra todo sentimento e crença de que “nada mais faz sentido”, “nada mais vale a pena” Nietzsche anuncia na sua filosofia experimental a possibilidade do niilismo radical que faz crítica ao fundamento de todos os valores sem perder o seu caráter afirmativo:

Uma filosofia experimental assim, tal como vivo, toma de antemão como ensaio mesmo as possibilidades do niilismo fundamental: sem que com isso fosse dito que ela estacionasse em uma negação, em um não, em uma vontade de não. Ela quer, antes, atravessar até o inverso – até um dizer sim dionisíaco ao mundo tal como ele é, sem subtrações, exceções e seleções – ela quer o eterno círculo – as mesmas coisas, a mesma lógica e não lógica de nós. O estado do supremo que um filósofo pode alcançar: permanecer dionisíaco em relação à existência –: minha fórmula para tanto é *amor fati*.⁸⁶

Um niilismo que possui em si um máximo de força violenta capaz de destruir, a partir de sua crítica, todo tipo de valores ultramundanos que negam esta vida como ela é sem necessariamente fixar-se na negação.

A percepção do eterno retorno não deixa de ser o maior dos pesos tanto para cansados e fatigados dessa vida quanto para os fortes e de “espíritos livres” que a desejam mais uma vez. Aos primeiros ela oprime, pesa e esmaga, pois não suportam enxergar a realidade sem ficções, ideais e esperanças num além. Aos segundos, num primeiro momento da visão, ele parece como a mais custosa tarefa que deve ser carregada sem perder o ânimo e a alegria de viver. Na sua autobiografia, Nietzsche aponta Zarathustra como o primeiro a ter a mais dura e terrível percepção da realidade, mas que a suportou sem perder a leveza de um dançarino. Diz Nietzsche:

⁸⁴ 11(161) da primavera-outono de 1881.

⁸⁵ 11(163) da primavera-outono de 1881.

⁸⁶ 16 (32) da primavera-verão de 1888.

Mas esta é a ideia mesma do Dionísio. – Outra consideração conduz igualmente a ela. O problema psicológico no tipo Zaratustra consiste em como aquele em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino –: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, “o imenso ilimitado Sim e Amém”... “A todos os abismos levo a bênção do meu Sim”... *Mas esta é a ideia do Dionísio mais uma vez.*⁸⁷

Essa suprema afirmação, o grande Sim dionisíaco ao mundo parece estabelecer um princípio de ação que conduz à superação do niilismo. Um imperativo ético que põe em marcha uma tentativa de transvaloração de todos os valores.

Eis a grande tarefa, o mais pesado destino que pesa sobre Zaratustra. Apesar da tamanha sina, “o mestre do eterno retorno” – título dado a ele pelos seus animais – não se apequena e nem se sucumbe sob o fardo. Como mestre, ele ensina a não só aceitar o desafio como passar a amar incondicionalmente o próprio destino.⁸⁸ Para isso, é necessário ter a coragem para a autossuperação, para uma travessia da ponte do eterno retorno. Do cansaço e da tristeza daquilo que sufocava – o asco de que o homem pequeno também retorna – ao riso dionisíaco da suprema afirmação. A visão e o enigma do jovem pastor é a previsão que o vidente Zaratustra possui, talvez, daquele que incorporou o “pensamento abismal” e o coloca na prática. Sob este prisma, a visão de Zaratustra parece fazer uma conexão entre a doutrina do eterno retorno e o super-homem anunciado ao longo dos três livros.

O tipo super-homem, portanto, nessa perspectiva, se configura como aquele que superou o homem na medida em que superou o grande asco pelo retorno eterno do homem pequeno e o niilismo que surge do cansaço e ressentimento contra a vida. Assim, um novo horizonte aparece após a morte de Deus para os ousados marinheiros, tentadores que “tenha se lançado velas astutas em mares inexplorados”.⁸⁹ Aqueles que buscam superar-se não esperam por uma salvação escatológica que o redime do sofrimento e da dor que acompanha toda existência. A redenção, segundo representa a visão de Zaratustra em que em vão ele tenta puxar a negra serpente da garganta do

⁸⁷ EH/EH-IX§6, 86-87.

⁸⁸ Em latim original. *Fati* é genitivo de *fatum*. *Fatum* significa “fatalidade, destino”. Amor *fati* significa, portanto, “amor ao destino”. Nota do tradutor da Vontade de poder.

⁸⁹ Za ZA, “Do enigma” , p. .

pastor, não vem do exterior, mas das profundezas do indivíduo. Apesar de a autossuperação ser um processo individual, singular, sem um estágio fixo e acabado, ela não é fruto de uma subjetividade autônoma.

No pensamento nietzschiano de eterno retorno convive um imperativo de ação que “consiste em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo” e o determinismo de que tudo retorna independente do querer, pois o indivíduo viverá de novo de qualquer modo.⁹⁰ Bem antes da elaboração do conceito, no aforismo 106 do livro *Humano demasiado humano*, Nietzsche já considerava o livre-arbítrio como uma ilusão. Aí é dito:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também como as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos onisciente, de mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ele poderia relatar o futuro de cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanicismo que seria calculado.⁹¹

Um fatalismo inscrito em todos os acontecimentos e que se estende também às ações humanas que são determinadas por uma pluralidade de forças de afetos que disputam por mais poder.

Alguns comentadores de Nietzsche, no caso do George Simmel (cf. 1990), Karl Löwith (cf. 1956, pp. 31-113), Friedrich Kaulbach (cf. 1980, pp. 149ss) e Gilles Deleuze (cf. 1962, cap. III; 1965), tentam aproximar a doutrina de eterno retorno do imperativo categórico de Kant. Defendem haver uma semelhança profunda na estrutura de ambos. Talvez a forma imperativa presente num fragmento póstumo que diz “mas viver de tal modo que queiramos viver ainda uma vez mais e queiramos viver assim pela eternidade! – A cada instante nossa tarefa nos reclama”⁹² tenha servido de base para a comparação com o imperativo kantiano que adverte “Age apenas segundo uma

⁹⁰ 11 (163) da primavera-outono de 1881.

⁹¹ MA/HH §106, p. 76

⁹² 11(161) da primavera-outono de 1881.

máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁹³. Ou como acredita Deleuze que o eterno retorno nos dá uma paródia da regra Kantiana⁹⁴.

Na interpretação de Deleuze o eterno retorno não é a repetição do mesmo ou a volta do igual, mas o retorno do diferente. Para ele, essa seria a causa da cura do Zarathustra que compreende, portanto, o desigual e a seleção no eterno retorno. Segundo o comentador, o eterno retorno se refere somente ao devir, ao múltiplo e ele o compreende como “a lei de um mundo sem ser, sem unidade, sem identidade”. Portanto, para Deleuze, “ele constitui a única unidade do múltiplo enquanto tal, a única identidade do que defere o retorno é o único ser do devir”. A função do eterno retorno seria, assim, autenticar e não identificar⁹⁵. Sendo seletivo em pensamento, como defende Deleuze, o eterno retorno elimina os “semiquerereres” e “semipotências no ser”. Nada do que seja fraco e moderado, segundo ele, pode retornar: o homem pequeno, mas somente retorna a forma superior de tudo o que é: o super-homem.⁹⁶

Ao eliminar os semiquerereres e autenticar os querereres “... o eterno retorno nos dá uma paródia da regra kantiana. Desde que tu queiras, queira-o de tal maneira que tu dele também queiras o eterno retorno...”. De mesma forma que o imperativo categórico de Kant estabelece como a mais elevada a ação derivada de um querer autêntico – uma vontade que seu agir se torna uma máxima universal – o eterno retorno, segundo Deleuze, “... tem a função de separar as formas superiores das formas médias ...” ou na verdade “... cria as formas superiores”. O eterno retorno dá uma autenticidade ao querer e exclui do retorno todas as vontades moderadas e todos os querereres pela metade. De acordo com o comentador francês, como uma seleção criadora, o eterno retorno potencializa e eleva as coisas à uma forma superior produzindo, assim, o Super-homem definido como “... forma superior de tudo o que é”.⁹⁷

Outros comentadores como Bernd Magnus (cf. 1983, p. 65) e Alexandre Nehamas (1985, p. 174) possuem uma visão divergente e veem como insustentável a tentativa de equiparação entre a doutrina de eterno retorno e a regra do imperativo

⁹³ Kant FMC segunda sessão p. 129.

⁹⁴ DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: *A ilha deserta*. p. 164

⁹⁵ “O eterno retorno se encarrega de autenticar não identificar o mesmo, mas autenticar os querereres, as máscaras e os papéis e as potências”. DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: *A ilha deserta*. p. 165

⁹⁶ DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: *A ilha deserta*. p. 163-165.

⁹⁷ DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. In: *A ilha deserta*. p. 163-165.

categórico. Primeiramente, enquanto Kant no imperativo categórico quer incluir os juízos sobre as ações individuais numa lei moral racional, o eterno retorno nietzschiano destaca o caráter singular e irrecuperável de cada ação. O princípio kantiano supõe uma consciência moral dada pela razão que determina a vontade do homem, enquanto que a doutrina nietzschiana presume que são os pensamentos, sentimentos e impulsos que lhe decreta como agir. Além do mais, o fundamento da filosofia moral kantiana é a autonomia ou a liberdade que pressupõe um “eu transcendental” responsável pelas suas ações. O que contraria as refutações feitas por Nietzsche às ideias do livre-arbítrio, da consciência, do “eu”.

No parágrafo 19 do *Além do bem e do mal* Nietzsche considera a vontade não somente um “complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando”. Quem comanda tem um sentimento de liberdade e superioridade em relação àquele que obedece. Segundo o filósofo há um aumento da sensação de poder na medida em que o executor de uma ação atribui o êxito à execução do próprio querer, acreditando assim na identidade entre vontade e ação. O corpo do querente se constitui meramente por uma estrutura social de muitos afetos, logo, a percepção de “livre-arbítrio” seria de certo modo “a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou”.⁹⁸

Portanto, a vontade como fundamento da moral não passaria de um emaranhado de relações de predominância e subjugação de impulsos numa luta incessante pelo poder. Segundo Nietzsche, a própria moral pode ser compreendida como uma manifestação da vontade de poder, pois, como ele mesmo diz “moral, entenda-se, como teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida”. Essa dominação se efetiva na medida em que um filósofo responsabiliza o homem pelo seu ato. No aforismo intitulado “Irresponsabilidade e inocência” do livro *Humano demasiado humano* Nietzsche afirma que a mais amarga gota que o homem de conhecimento tem que tragar é a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser. Segundo ele, a moral havia produzido na modernidade um tipo de homem tolo, injusto, consciente da culpa.

⁹⁸ JGB/BM-I §19, p. 24-25.

Se Kant acredita existir um princípio moral universal e uma ação movida pela autonomia dada pela razão, Nietzsche defende o caráter singular de cada ação guiada por uma pluralidade de afetos do homem. E a Kant, Nietzsche tece a seguinte crítica na obra *O anticristo*:

Mais uma palavra ainda contra Kant como moralista. Uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a prejudica: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter de impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente sua virtude, seu imperativo categórico.⁹⁹

Enquanto Kant submete todas as circunstâncias e interesses pessoais a um princípio que norteia as ações humanas, Nietzsche alega que tais princípios dependem das situações e das vantagens particulares.

Não havendo, portanto, uma moral desinteressada, segundo Nietzsche, o imperativo categórico seria fruto de um egoísmo que estabelece seu próprio juízo como uma lei universal. Além de não reconhecer tal egoísmo, o filósofo de Königsberg, conforme Nietzsche, não criou para si um ideal próprio.¹⁰⁰ A doutrina do eterno retorno pressupõe que cada ação é desigual, única e não poderá mais ser realizada da mesma maneira. E mesmo que se repita no futuro será meramente uma aparência externa de igualdade¹⁰¹. Assim sendo, não poderia ser concebida uma máxima única de agir que poderia ser seguida por um outra, ou por todas independentemente das circunstâncias e interesses particulares. A cada ação realizada “uma vez, tão somente uma vez”, o

⁹⁹ AC §11, p. 16.

¹⁰⁰ “E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a “coisa em si” – também algo ridículo! –, foi furtivamente tomado pelo imperativo categórico, e com ele no coração extraviou-se de volta para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade”, semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula – e a sua força e esperteza é que havia arrombado a jaula! – Como? Você admira o imperativo categórico em você? Essa “firmeza” do que é chamado seu juízo moral? Essa “incondicionalidade” do sentimento de que “nisto todos t m de julgar como eu?” Admite antes o seu egoísmo nisso E a cegueira, estreiteza e modéstia do egoísmo! Pois egoísmo é sentir próprio juízo como uma lei universal; e novamente um egoísmo cego, estreito e modesto, porque mostra que você ainda não descobriu a si mesmo, ainda não criou para si um ideal próprio, bastante próprio – pois ele não poderia jamais ser o de outro, e muito menos o de todos, todos! – quem ainda julga que “assim deveriam agir todos nesse caso” não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento” GC §335, 198-199.

¹⁰¹ FW/GC §335, 199.

homem que incorporou o eterno retorno vai se realizando segundo a máxima de índaro “Tornar-se o que se é”.

Considerações finais

Na medida em que Nietzsche apresenta a noção de eterno retorno como uma hipótese ética, sem a pretensão de uma universalização, o autor provoca o leitor a uma avaliação da própria existência. Nessa suposição não é levada em consideração a validade e a comprovação empírica da hipótese, mas a reação que ela pretende provocar em quem lê. E o intento é: se a vida tal como a vivo, não desejo vivê-la mais uma vez, ou pior, vivê-la eternamente numa repetição infinita, significa que tal vida não vale a pena ser vivida; mas se for o contrário, ou seja, se há um *amor fati*, amor à própria existência, por mais que ela seja cheia de sofrimento e dor, ela se torna leve. Quicá a noção de eterno retorno leve aquele de espírito cansado e enfadonho a reavaliar a própria existência e buscar um sentido mais elevado e afirmador de cada instante.

Referências

- BRUSOTTI, Marco. O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 149-167, jul./dez. 2012.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1962.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Paris: PUF, 1965.
- DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e eterno retorno. **A ilha deserta**. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2007. cap. 15, p. 155-166.
- JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia**, volume II: os dez anos do filósofo livre (primavera de 1879 a dezembro de 1888). Trad. de Markus A. Hediger, Luís M. Sander. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995. (FMC)
- KAULBACH, F. **Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie**. Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1980.
- LÖWITH, K. **Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Geichen**. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.

MACEDO, Iracema. Zaratustra, compaixão e amor *fati*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabrina; BARROS, Tiago (Orgs.). **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. p. 83-96.

MAGNUS, B. *Noten und Vorlesungen über die Lehre des Ewigwiederkehrenden*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.

AGNUS, J. "Eternal recurrence". **Nietzsche-Studien**, nº 8. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, Scarlett. A morte de deus e a transvaloração dos valores. **Hypnoe**, São Paulo ano 4/ n. 5, p. 133-134, 2 sem. 1999.

MARTON, Scarlett. Nietzsche, reflexão filosófica e vivência. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabrina; BARROS, Tiago (Orgs.). **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. p. 273-282.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013. p. 289-317.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, "a concepção básica de Zaratustra". **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 2, p. 11-46, jul./set. 2016.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NEHAMAS, A. "The eternal recurrence". **Philosophical Review**, 99, 1980.

NEHAMAS, A. "What is that One that One Is". In **The Philosophical Review**, XCIII, n. 3, Cornell University, 1983. NEHAMAS, A. *Nietzsche: Live as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

NEVES, Juliano. O eterno retorno hoje. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 32, p. 283-296, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro, Contaponto, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia De Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

RUBIRA, Luís. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. **Tempo da Ciência**, Paraná, v. 12, n. 24, p. 113-122, 2º sem. 2005.

SALAQUARDA, Jörg. A concepção básica de Zaratustra. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 2, p. 17-39, 1997.

SIMMEL, **Schopenhauer und Nietzsche** (Tendenzen im deutschen Leben und Denkenseit 1870). Hamburg: Junius Verlag., 1990. [Primeira edição de 1906].

A INTERPRETAÇÃO CÉTICA DE WITTGENSTEIN: UMA NEGAÇÃO DA “VIRADA LINGUÍSTICA”

Daniel Artur Emidio Branco*

Resumo: O presente artigo tem o intuito de estudar o Wittgenstein cético, bem como as implicações deste ceticismo para a Filosofia Analítica. As quatro seções do artigo investigarão as obras de Wittgenstein, a presença do ceticismo nessas obras, a interpretação kripkeana da sua obra, bem como qual impacto o ceticismo wittgensteiniano pode trazer para a ideia contemporânea de “virada linguística”.

Palavras-Chave: Linguagem. Ceticismo. Virada. Coerência. Privada.

A SKEPTICAL INTERPRETATION OF WITTGENSTEIN: A DENIAL OF THE “LINGUISTIC TURN”

Abstract: This article aims at studying the skeptical Wittgenstein, as well as the implications of this skepticism for Analytical Philosophy. The four sections of the article will investigate the works of Wittgenstein, the presence of skepticism in these works, the Kripkean interpretation of his work, as well as what impact Wittgensteinian skepticism can bring to the contemporary idea of “linguistic turn”.

Keywords: Language. Skepticism. Turn. Coherence. Private.

Introdução

Este trabalho tem por finalidade a investigação da existência do ceticismo em Wittgenstein, bem como da sua relação com a noção de “virada linguística” na filosofia contemporânea. Para tanto, serão apresentadas quatro seções. A primeira seção será intitulada *Há uma coerência interna no pensamento de Wittgenstein?* e pesquisará diferentes obras de Wittgenstein. A segunda seção, que terá como título *A interpretação cética de Wittgenstein*, terá como objeto a ideia do Wittgenstein cético propriamente dito. A seção seguinte, *O Kripkenstein*, explanará a interpretação cética que Kripke faz da obra wittgensteiniana. Finalmente, a quarta seção, de título *O ceticismo*

* Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada e diplomado em Especialização em História do Brasil pelo Instituto Superior de Teologia Aplicada. E-mail: daturemidio-26@hotmail.com.

“ , estudará as implicações do ceticismo ittgsteiniano para a ideia de “virada linguística” na filosofia contemporânea.

1. Há uma coerência interna no pensamento de Wittgenstein?

Wittgenstein não é um autor fácil de ser compreendido. Diferentes estudiosos do seu pensamento rejeitam o epíteto de relativista para o filósofo austríaco¹⁰². Preferem, por vezes, valer-se do pragmatismo para defender que ele apenas uniu teoria e ação, de modo que não se pode falar em conhecimento de uma coisa sem o seu uso. Isso não estaria na contramão dos progressos que a filosofia moderna tem feito em relação à linguagem, à ontologia, à lógica, etc. Antes, porém, de se chegar a uma conclusão semelhante ou distinta dessa faz-se necessário compreender-se alguns pontos importantes da caminhada intelectual wittgensteiniana.

No *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein buscava estudar ou descobrir a essência da linguagem. Nas *Investigações Filosóficas* ele abandona esse projeto. O autor das *Investigações* é conhecido como o Segundo Wittgenstein, devido justamente à mudança na sua concepção de linguagem e da existência ou não de uma essência da linguagem. Nas obras posteriores às *Investigações* há uma disputa mais ou menos recente se ele desenvolve a segunda fase do seu pensamento ou se ele inaugura um o que se tem chamado de Terceiro Wittgenstein. De qualquer modo, *Gramática Filosófica*, *Da Certeza*, *O Livro Azul*, *O Livro Castanho*, *Conferência sobre Ética e Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* são obras importantes para o entendimento das *Investigações* e, quiçá, até do *Tractatus*.

Há uma certa continuidade, a despeito de toda descontinuidade, entre o Wittgenstein dos diferentes livros. Na sua tese de doutorado recém defendida, *Wittgenstein y el escepticismo: el escepticismo en el Tractatus*, Bagán fala dos traços “visivelmente céticos na noção tractariana de sujeito” (BAGÁN, 2019, s/p) e dos “traços céticos que encontramos nesta obra [*Tractatus*] (IBIDEM, 2019, s/p). A fortiori, se nas *Investigações* o autor austríaco fala nos jogos de linguagem e nas semelhanças de família [“podemos conceber que todo o processo do uso de palavras [...] seja um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal. A estes jogos quero chamar jogos de linguagem” ITTGENSTEIN , p. 177)] já no *Tractatus* ele fala da linguagem como limite do mundo daquele que a usa

¹⁰² Por outro lado, o relativismo linguístico da teoria de Sapir-Whorf tem sido associado a Wittgenstein.

[*“Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”* I IDE , , p. 114)], bem como do lugar do silêncio naquele que quer ir para além desses limites impronunciáveis [*“Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio”* I IDE , , p.]. Se em *Da Certeza* ele questiona a correlação ingênua entre a realidade física dos objetos e o uso da linguagem para designar os objetos físicos [*“Mas não será possível imaginar que não há objetos físicos? Não sei. E, ”*. 1969, p. 23)], em *O Livro Azul* ele questiona a correlação de um corpo que sente dor com o vocábulo “eu” [*“O cerne da nossa proposição segundo a qual aquele que tem dores, ou vê, ou pensa, tem uma natureza mental, é apenas o facto de a não denotar um corpo particular, d pela descrição de um corpo”*]. (IBIDEM, 1958, p. 125). Se em *O Livro Castanho* ele põe em xeque uma concepção ingênua da natureza do “branco” e do “preto” [*O preto e o branco serão Em que circunstâncias se sentiriam inclinados a responder pela afirmativa e em que circunstâncias pela negativa?”* (IBIDEM, 1958, p. 17), em *Gramática Filosófica* ele faz o mesmo quando trata da relação do cinza com o preto e o branco [*“É tão impossível conceber um cinza particular como sendo um dos infinitamente muitas cinzas entre o preto e o branco como conceber uma tangente t como sendo uma das infinitamente muitas etapas em ir de t1 para t2”* I IDE , , p. 195)]. Se em *Conferência sobre Ética* ele chega mesmo a desvincular a ética da ciência [*“A Ética, na medida em que nasce do desejo de dizer alguma coisa sobre o significado último da vida, do bom absoluto, do que tem valor absoluto, não pode ser uma ciência. Aquilo que ela diz nada acrescenta ao nosso conhecimento, em qualquer sentido”*]. (IBIDEM, 2017, p. 81)], em *Últimos Escritos* ele questiona o conhecimento do “outro” [*“O jogo de linguagem está estabelecido de antemão de modo que uma comparação com outros jogos de linguagem pode l - . Mas a isso acresce a incerteza factual que se prende ao adivinhar dos acontecimentos anímicos de outrem”* (IBIDEM, 2014, p. 335)].

2. A interpretação cética de Wittgenstein

Aqui se defende que Wittgenstein desenvolveu uma espécie de ceticismo. Entretanto, tal ceticismo, por mais que exista nas *Investigações*¹⁰³ - ou melhor, por mais que já exista nas *Investigações*, mesmo na sua primeira parte, e não apenas em *Da Certeza* ou a partir de *Da Certeza* -, ele se manifesta em maior ou em menor grau no conjunto da obra do autor austríaco. Nem todos pensam assim. Sobre o *Da Certeza*

Avrum Stroll defende [...] [que esta obra] apresenta uma característica que ainda não se fazia presente, não só na filosofia de Wittgenstein como na história da filosofia – o "fundamentalismo". Segundo A. Stroll trata-se de um "fundamentalismo não proposicional". [...] Entre os parágrafos indicados por Stroll destaca-se o 205: "Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso"; o 234: "... Se pretendesse duvidar da existência da terra muito antes do meu nascimento, teria de duvidar de todas as espécies de coisas que são ponto assente para mim" e o 373: Por que "é que se supõe ser possível ter razões fundamentadas para acreditar em qualquer coisa se não é possível estar certo?" (PÁDUA, 2007 p. 64).

Devido, porém, à ideia aqui defendida de que existe uma continuidade ou traços de continuidade entre as diferentes obras, não se fará uma discussão sobre a pertinência ou não da tese da existência do Terceiro Wittgenstein. Entretanto, a título de informação, veja-se como Pádua define um suposto Terceiro Wittgenstein:

Para os defensores da ideia de terceiro Wittgenstein, o autor elaborou três filosofias. A primeira delas está concentrada até a publicação do *Tractatus*; a segunda inclui a produção pós-*Tractatus* até a primeira parte de *Investigações Filosóficas* e na terceira filosofia encontram-se essencialmente os trabalhos escritos a partir de 1946, aí estariam inclusos *Da Certeza*, *Anotações sobre as Cores*, *Zettel*, todos os escritos sobre filosofia da psicologia e a parte II de *Investigações Filosóficas*. (PÁDUA, 2007, p. 60).

Tomando um caminho próprio, estas linhas preferirão a simples evidência de que os elementos céticos wittgensteinianos, mesmo sobre o fundamentalismo ou falta dele, estão presentes em diferentes obras suas. O ponto central proposto não é a passagem do primeiro Wittgenstein para o segundo ou a suposta passagem do segundo

¹⁰³ Dignas de nota são essas palavras de inch "Suponha que eu esteja imaginando em que ano o Everest foi escalado pela primeira vez; Eu penso comigo mesm

para o terceiro, senão a existência do ceticismo no seu pensamento. Nas palavras de Olímpio “*tentamos levantar a questão de um Wittgenstein cético*” OLÍPIO, p. . . s/p).

Pois bem, o ceticismo não precisa ser coerente. É um erro pensar que se um autor é compatível com o pragmatismo [“*o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem*” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 207)] ou se é retoricamente compreensível “*er dar a essência de toda a descrição, logo, a essência do Mundo*” (IBIDEM, . . . , p. . .) então ele não pode ser um cético. Protágoras tem sido há séculos associado a ambos, o pragmatismo e ao ceticismo. Até Górgias, um cético ainda mais radical, foi um retórico bastante conhecido. Portanto, quando Wittgenstein fala que o conhecimento da linguagem e o uso da linguagem estão intimamente ligados, quando ele destaca as semelhanças de família, os jogos de linguagem [“*Os jogos de linguagem são muito mais objetos de comparação, que por semelhança e dessemelhança irão esclarecer os factos da nossa linguagem*” (IBIDEM, . . . , 2015, p. . .)] ou quando questiona a linguagem privada [“*A transição privada do que é visto para a palavra não me é possível aplicar quaisquer regras. Aqui as regras ficariam penduradas no ar, porque falta a instituição da sua aplicação*” (IBIDEM, 2015, p. 392)], ele não descarta uma interpretação cética do seu pensamento [“*Os nossos simples e claros jogos de linguagem não são estudos preliminares para uma regulamentação futura da linguagem*” (IBIDEM, . . . , p. 264)]. É que a natureza do ceticismo [“*A finalidade do seu filosofar não é, portanto, o conhecimento do mundo*” (IBIDEM, 2015, p. 132)], pelo menos no seu sentido mais forte, não requer nem coerência nem uma consciência da incoerência [“*As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas*” (IBIDEM, . . . , p. . .)]. a tentativa de “salvar” a plausibilidade acadêmica de um autor que busca evitar que a interpretação cética ponha em xeque a sua relevância no departamento de filosofia. A pergunta, a bem da verdade, não é sobre se Wittgenstein “acreditava” nos jogos de linguagem, nas semelhanças de família, no uso da linguagem, entre outras ideias, mas se elas fazem sentido ou não. Em outras palavras, a busca aqui não é sobre o que Wittgenstein pensava sobre si, senão sobre o que ele realmente disse.

Se a matemática e o uso que ela faz da lógica são apenas tautologias [“*A Lógica do mundo, que as proposições da Lógica mostram nas tautologias, mostra-se em matemática por meio de igualdades*” (IBIDEM, . . . , p. . .)], ou seja, se não há aí uma

verdade objetiva que seja condição de possibilidade de conhecimento [*“A tautologia não tem quaisquer condições de verdade, pois é verdadeira sem condições (IBIDEM 2015, p. 78)*], então tem-se a possibilidade de negar o que se tem por “óbvio” ou “lógico”, não existem verdades estabelecidas, nem mesmo verdades como [*“Todas as proposições da Lógica têm direitos iguais, não há entre elas proposições essencialmente primitivas e proposições essencialmente derivadas. Cada tautologia mostra por si que é uma tautologia (IBIDEM, 2015, p. 127)*]. Na falta de um apriorismo, a “verdade”, seja matemática ou puramente lógica, só é encontrada no uso que um jogo de linguagem faz dela. A falta de um fundamento *a priori*, seja lógico ou metafísico, implica na absolutização das possibilidades. Note-se bem estas palavras: *“O jogo de linguagem permite expressões sem sentido - ” (IBIDEM, 2014 p. 91)*

Daí ideia do pragmatismo. Seria uso o contexto do jogo e da família linguística o que faz de algo “verdadeiro”. Uma coisa é verdadeira dentro de um jogo. Alguns jogos são familiarmente semelhantes a outros. Por isso, existe alguma sensação de conhecimento. Estaria, porém, a epistemologia salvaguarda? A resposta é não. É que essa absolutização das possibilidades não pode ter um limite, isto é, nem o conceito mesmo de “jogos de linguagem” ou de “semelhança de família” é um limite “*aqui uma intelecção lógica. Só que o realismo não pode se provar através dele” (IBIDEM, 1968 p. 31)* A recepção desses conceitos wittgensteinianos serviram para o quadro acadêmico. Não questioná-los ou “parar por aí”, não levando até as últimas consequências a própria negação do apriorismo, é o mesmo que fazer desses conceitos um *a priori*, é cair em contradição performativa, pois seria agir pragmaticamente suprimindo as consequências das ideias do autor para o bem da sua imagem acadêmica. Por outro lado, ao usar a crítica ao fundamento e ao apriorismo para esses termos mesmos (jogos de linguagem, semelhanças de família, tautologia, etc.), chega-se à conclusão de que eles precisam ser superados [*“Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido nela). Tem que transcender estas proposições; depois vê o mundo direito” (IBIDEM, p. 142)*], pois não podem em si, do ponto de vista puramente teórico, transmitir conhecimento. Eles servem para um propósito apenas. Servem dentro de um jogo. Não são, entretanto, conceitos passíveis de uma compreensão puramente epistemológica:

Não apenas que nenhuma descrição em que possa pensar serviria para descrever o que quero significar com valor absoluto, mas que rejeitaria todas as descrições significantes que qualquer outra pessoa pudesse eventualmente sugerir, ab initio com base na sua significação. Ou seja vejo agora que estas expressões sem sentido não eram sem sentido porque eu não tinha ainda encontrado a expressão correta, mas que o seu não-sentido era a sua verdadeira essência. Porque tudo o que eu queria fazer com elas era apenas ir para além do mundo, e isto quer dizer para além da linguagem significante (IBIDEM, 1969, pp. 39).

Dignas de lembranças são as seguintes palavras “Será que terá ele [Moore] também tido fundamento adequado para a sua convicção [de que a Terra existe]? Porque, caso contrário, afinal ele não sabe [Russell] (IBIDEM, 1969 p. 39)”. Ullinari as comenta “Wittgenstein se refere diretamente a Moore e, ainda, põe o problema para

Moore”. ULLINARI, p. 2014, p. 32). Para quem não está a jogar esse jogo, eles não tem um sentido, eles não valem. Como não aceitar que existe nesse fato um tipo de ceticismo?

3. O Kripkenstein

No artigo *Saul Kripke: a Crítica à Teoria Descritivista dos Nomes Próprios*, foi mostrado que Kripke propõe a existência de um paradoxo cético em Wittgenstein: “Wittgenstein inventou uma nova forma de ceticismo” (IBIDEM, 1982, p. 3). Segatto considera Kripke o mais proeminente defensor do ceticismo wittgensteiniano “as considerações de Wittgenstein foram interpretadas, mais de uma vez, como se apresentassem uma nova forma de ceticismo. A mais proeminente dentre tais interpretações foi proposta por Saul Kripke (SEGATTO, 2015, p 135).

O “Kripkenstein”, como é chamado o wittgenstein kripkensteiniano, é o autor das *Investigações Filosóficas*. Em outras palavras, Kripke não defende que o Wittgenstein cético se inicia em *Da Certeza*. Ele é encontrado já no parágrafo 202 nas *Investigações*. É que, analisando o problema da linguagem privada em Wittgenstein, Kripke defende que ela não se inicia no parágrafo 243, mas consideravelmente antes. Justamente essa questão é, segundo Kripke, de suma importância para a ideia do Wittgenstein cético. É esse início já no parágrafo de 202 uma peça fundamental para a correta interpretação das declarações advindas a partir do parágrafo 243. Kripke assinala que, segundo a sua opinião, o “verdadeiro argumento da linguagem privada” (IBIDEM, 1982, p. 3) pode ser achado “nas seções anteriores ao §243. De fato, no §202 a conclusão já está

nto, não é possível obedecer a uma regra 'em particular': caso contrário, pensar que alguém estava obedecendo a uma regra seria a mesma coisa que obedecê-la. (IBIDEM, 1982, p. 3). Então acrescenta “As seções a seguir ao §243 devem ser lidas à luz da discussão anterior; por mais difíceis que sejam, elas são menos propensas a serem entendidas se forem lidas isoladamente” (IBIDEM, 1982, p. 3). Ribeiro lembra do apoio dado por Martin Kusch à interpretação de Kripke:

Martin Kusch dá início a seu livro *Sceptical Guide to Meaning and Rules* defendendo Kripke e Wittgenstein afirmando que seu estudo constitui-se, como o título do livro assevera, em uma defesa do trabalho de Kripke *Wittgenstein on Rules and Private Language* (WRPL) [...] Kusch responde às críticas de Baker e Hacker afirmando que a leitura que Kripke dá ao argumento da linguagem privada e a leitura tradicional são perfeitamente compatíveis, se se considerar a prática de aplicação de regras sob um viés social (RIBEIRO, 2012, p. 56, 90).

Vejam - se então as palavras do próprio Wittgenstein sobre a linguagem privada:

para o caso da apresentação privada não precisas de modo algum de ter presente as dores, mas é suficiente que faças uma ideia delas - que faças, por exemplo, uma careta. E sabes que aquilo que assim te apresentas são dores e não, por exemplo, uma expressão facial? E como é que sabes também o que é que és suposto apresentares-te, antes de o apresentares? Esta apresentação privada é uma ilusão (WITTGENSTEIN, 2015, p. 364).

Outra vez:

O que há então com a linguagem que descreve as minhas vivências interiores e que só eu próprio posso compreender? Como é que designo as minhas sensações com palavras? - Assim, como o fazemos habitualmente? Está a palavra com que designo a minha sensação ligada com a minha natural exteriorização da sensação? - Neste caso, a minha linguagem não é “privada”. (WITTGENSTEIN, 2015, p. 364).

Para Kripke, a noção de tautologia wittgensteiniana também conduz ao ceticismo. Tratando do sinal matemático “=” e do vocábulo “mais”, Kripke afirma “Suponhamos, por exemplo, que ‘68 + 57’ seja um cálculo que eu nunca fiz antes [...]” (IBIDEM, 1982, p. 8). Ele então supõe a existência de um cético bizarro para enfatizar o absurdo da questão: “Agora, suponha que eu encontre um cético bizarro. Esse cético questiona minha certeza sobre minha resposta, no que acabei de chamar de sentido “metalinguístico”. Talvez, ele sugere [...] a resposta que pretendia para ‘68 + 57’ deveria ter sido ‘5!’” (IBIDEM, 1982, p. 8). Então continua com adicionando o exemplo do sinal “quus” e da equação

$$\begin{array}{ll} x \oplus y = x + y, & \text{if } x, y < 57 \\ x \oplus y = 5, & \text{otherwise.} \end{array}$$

“talvez no passado eu tenha usado 'mais' e '+' para denotar uma

função que chamarei de 'quus' [...] [que defino] por:

$$\begin{array}{ll} x \oplus y = x + y, & \text{if } x, y < 57 \\ x \oplus y = 5, & \text{otherwise.} \end{array}$$

” (IBIDEM, 1982,

pp. 8-9). E, por fim, ele usa a equação e sinal “quus” para chegar conclusão de que o cético pode estar “certo”: “quem pode dizer que essa não é a função que anteriormente se entende por '+'? [...] Se a palavra 'mais', como a usei no passado, denotava a função quus, não a função mais [...] então minha intenção passada era tal que, pedido o valor de '68 mais 57', eu deveria responder '5'” (IBIDEM, 1982, pp. 8-9-12).

Segatto traz tona o fato de que “

”

SEGATTO, , p. . as usch mencionado mais acima está certo quando interpreta o Wittgenstein rip eano como contrário a um “determinismo” linguístico – a própria ideia comum de “compreensão” requer uma a noção de determinação -, bem como quando afirma que ele é perfeitamente aceitável quando se considera a “

” RI EIRO, , p. , .

As ideias kripkeanas mostram-se, assim, bastantes plausíveis. Até as mais famosas tentativas de refutar o exemplo kripkeana sobre a tautologia, afirmando que ele seria impossível, uma vez que, para Wittgenstein, quem lida com matemática deve conhecer de antemão os cálculos por semelhança de família, é falha. Kripke está a propor um cálculo nunca antes feito. Negar que uma nova aritmética, que novos sinais ou que novos cálculos sejam pensados, é o mesmo dizer existe um a priori que limita a variedade das tautologias, o que contraria o antifundamentalismo wittgensteiniano. Por isso, Kripke pode sim mostrar que essa noção de tautologia pode levar às interpretações céticas quanto ao que comumente se entende por significado dos símbolos matemáticos e dos cálculos. Reputa-se aqui, portanto, a interpretação cética que Kripke faz de Wittgenstein como acertada.

4. et smo tt enste n ano e a e a e “ a a ana t a”

Não havendo linguagem privada, não existe conhecimento fora de uma convenção, fora do “jogo”. Quanto às questões epistemológicas mais fundamentais, como se aquele que olha a pedra conhece de fato a pedra ou não, elas simplesmente deixam de existir, pelo menos no sentido tradicional, em Wittgenstein. A linguagem não

seria um meio pelo qual o sujeito conhece o objeto. Os pensamentos, enquanto linguagem, não teriam um caráter *a priori*. A função do juízo analítico nada mais seria do que uma expressão dessa tautologia, dessa convenção, dessa família, desse jogo. Não há um ponto de partida, um início, uma precedência de uma esfera do pensamento sobre outra. O que dizer da própria distinção entre sujeito e objeto? Haveria uma “precedência” apriorística do sujeito que conhece em relação ao objeto que é conhecido? Levando em consideração a posição wittgensteiniana sobre a linguagem privada, a resposta é não. A distinção entre sujeito e objeto também deve ser vista à luz do “jogo”.

A ideia de virada linguística da filosofia contemporânea traz à lume a noção de que a linguagem não é mais vista como um veículo de conhecimento que o sujeito se utiliza para o conhecimento do objeto. Ela agora não é vista como um instrumento. Agora não há uma instância que a precede. A linguagem, por assim dizer, passa a ser o próprio *a priori*. Ela agora é a condição de possibilidade de conhecimento. É por causa disso que as ideias de metafísica, de ontologia, de substância, de essência, dentre outras, teriam que passar, hoje em dia, pelo crivo da análise da linguagem para serem conceitos aceitos pela comunidade filosófica. Nessa era pós-metafísica, a filosofia deveria dar condições, mediante a análise da linguagem, para o cientista empírico realizar o seu trabalho metodológico com coerência. É certo dizer que após o Círculo de Viena o Positivismo Lógico surgiram algumas variações dentro da Filosofia Analítica, de modo que já não há consenso, pelo menos não como havia na primeira parte do século XX, sobre temas como metafísica, por exemplo (Plantinga, Swinburne, etc.). Mas essencialmente a Filosofia Analítica e a ideia de virada linguística ainda permanecem de pé.

Pergunta-se então: a interpretação cética de Wittgenstein é compatível com a ideia de linguagem como a condição de possibilidade de conhecimento? O cético Wittgenstein é compatível com o sentido da ideia de virada linguística? Olimpio elabora uma semelhante questão: “

” (OLIMPIO, s/d, p. 28).

Não que o filósofo austríaco tenha dito categoricamente nos seus escritos que ele rejeitava esses conceitos, mas que as consequências das suas palavras tornam a negação dessas ideias inevitável. Ora, a falta absoluta de um ponto de partida, de um *a priori*, de

um fundamento, que seja “privado” ou “separado” da convenção, do “jogo”, da “família”, impede que a linguagem seja a condição de possibilidade de conhecimento. É que o vocábulo “linguagem” careceria de definição, de significado, de sentido. Em outras palavras, não há em Wittgenstein, interpretado como um cético, a ideia de que a filosofia Analítica “encontrou” uma verdade anteriormente desconhecida, a chamada “virada linguística”. O que é linguagem, em sentido puramente teórico, em Wittgenstein? Não existe uma definição. Não a havendo, nem pode haver uma noção de “virada linguística” ou uma noção de linguagem como condição de possibilidade do conhecimento. No máximo, há um “uso” desses termos. Não obstante isso, esses termos não transmitem conhecimento em si mesmos.

Quanto à possível argumentação de que Wittgenstein também não possuía uma visão da linguagem como um instrumento que o sujeito usa para conhecimento do objeto, ou seja, que ele não tinha a ideia de correspondência entre o pensamento que pensa o mundo e o mundo mesmo pela instrumentalização da linguagem, ela não dificulta a questão. O argumento de que Wittgenstein era um cético não tem a finalidade de apresentar construção de teses positivas sobre a filosofia contemporânea. Ao contrário, ele não prescreve nada, ele não chega a conclusão nenhuma, nem mesmo tem uma pretensão de validade. A relevância de Wittgenstein não se dá pelo que ele apresenta de novo, senão pelo que ele desconstrói. É essa desconstrução das pretensões da Filosofia Analítica e da ideia da virada linguística como superação da filosofia que a precedera que o torna atual.

Chega-se aqui, por fim, à conclusão de que Wittgenstein, conquanto seja sem sombra de dúvidas um autor relevante para a filosofia contemporânea, a sua relevância não se dá por uma tese que ele apresenta. Ademais, não há uma tese, no sentido positivo do termo, quando se percebe o escopo geral do seu pensamento. Ele é relevante pela desconstrução das teses contemporâneas sobre a linguagem ou mesmo pela desconstrução da ideia de “virada linguística”.

Kripke, os outros colegas filósofos supracitados, bem como próprias as obras de Wittgenstein, são evidências desse fato. Afirmar tal realidade não deve ser visto como uma tentativa de diminuir a importância de Wittgenstein. Ao contrário, diante do cenário atual, essa interpretação pode fazê-lo ainda mais apto a auxiliar pesquisadores a rejeitarem os erros que estão a se repetir dentro da academia.

Referências

- BAGÁN, Balbina. **Wittgenstein y el escepticismo: el escepticismo en el Tractatus**. Tesis doctoral: UNIFESP/ Universitat de València, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación/ Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Valencia, 2019.
- HADOT, Pierre. **Wittgenstein y los Límites del Lenguaje**. Traducción Manuel Arranz. Pre-Textos, Espanha, 2007.
- KRIPKE, Saul. **Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition**. USA: Harvard University Press, 1982.
- MULLINARI, Filicio. **Sobre ceticismo e fundacionalismo no da certeza de Wittgenstein**. Revista SOFIA, vol. 3, n. 1., Vitória-ES, 2014.
- OLIMPIO, Leonel. **Wittgenstein e a Certeza: um Cético?** Revista Lampejo. Volume 5 no 2.
- PÁDUA, Gelson. **O Conceito de Regras em Da Certeza: Terceiro Wittgenstein?** Dissertação de Mestrado. PUC-RS, Porto Alegre, 2007.
- RIBEIRO, Maysa. **O Paradoxo do Cético de Wittgenstein Enunciado por Kripke**. Dissertação de Mestrado. UNB, Brasília, 2012.
- SEGATTO, Antônio. **Wittgenstein e o poema: a linguagem e o pensamento e a poesia**. Editora da Unesp Digital, São Paulo, 2019.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. pr. António Fidalgo. Routledge, USA, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. pr. António Marques. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Trad. pr. António Fidalgo, Edições 70, Lisboa, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Gramática Filosófica**. Trad. br. Luís Carlos Borges. Edições Loyola, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. pr. M. S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2015.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **O Livro Castanho**. Trad. pr. Jorge Marques. Edições 70, Lisboa, 1958.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **O Livro Azul**. Trad. pr. Jorge Mendes. Edições 70, Lisboa, 1958.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico**. Trad. pr. M. S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad. pr. Tradução de António Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014.

O PAPEL DA MEMÓRIA DRAMÁTICA NO PRÓLOGO DO *TEETETO* DE PLATÃO

Luciano Ferreira de Souza*

Resumo: Este artigo trata de investigar como a chamada memória dramática se torna um conceito chave para interpretar o prólogo do *Teeteto* de Platão. Nele, observarmos como o filósofo dispõe as memórias dos interlocutores, articulando-as a outros dois conceitos, a saber, a oralidade e a escrita para a construção da narrativa. A leitura proposta pretende dar não somente ao prólogo, mas a todo o diálogo, uma função memorialística, dedicada à preservação da memória de Sócrates por Platão.

Palavras-chave: Memória. Prólogo. Teeteto. Platão.

LE RÔLE DE LA MÉMOIRE DRAMATIQUE DANS LE PROLOGUE DU *THÉÉTÈTE* DE PLATON

Résumé: Cet article étudie comment la soi-disant mémoire dramatique devient un concept clé pour interpréter le prologue du *Théétète* de Platon. Nous y observons comment le philosophe dispose les souvenirs des interlocuteurs, les articulant à deux autres concepts, à savoir l'oralité et l'écriture pour la construction du récit. La lecture proposée vise à donner non seulement au prologue, mais à l'ensemble du dialogue, une fonction mémorielle, dédiée à la préservation de la mémoire de Socrate par Platon.

Mots-clés: Mémoire. Prologue. Théétète. Platon.

INTRODUÇÃO

Nos diálogos platônicos, há um pequeno número de passagens em que a memória é abordada e, por outro lado, uma gama muito grande de perspectivas pelas quais ela é abordada. No entanto, existem alguns fatores que tornam o estudo da memória em Platão uma tarefa particularmente difícil, pois, tradicionalmente, o estudo da memória na filosofia platônica diz respeito à teoria da reminiscência, ou à ascensão deste conceito num plano inteligível. Além desta, existem outras tentativas de dar conta do estatuto atribuído à memória, em particular, num plano sensível. Por este viés, entre o inteligível e o sensível, nos textos platônicos em que a memória é mencionada, a questão é

* Bacharel em Letras (grego) pela Universidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo com estágio doutoral no Centre Léon Robin sur la pensée antique, Sorbonne/Paris IV. E-mail: lucianoferr@alumni.usp.br.

colocada em diferentes perspectivas, por serem necessariamente heterogêneos os temas neles tratados, a saber, a descoberta da virtude no *Mênon*, a natureza da alma *Fedro*, o destino da alma no *Fédon*, a investigação do prazer no *Filebo* e definição de conhecimento no *Teeteto*¹⁰⁴.

Ademais, não existe na obra platônica um diálogo consagrado totalmente à memória, não existe uma discussão acerca de sua essência, nem se busca responder à questão “o que é a memória?”, sem essa estar ligada, essencialmente, à teoria platônica da reminiscência. Entretanto, se pensado fora do âmbito da reminiscência, o papel desempenhado pela memória nos diálogos está, muitas vezes, circunscrito a contextos precisos que abordam questões éticas, políticas ou metafísicas. Em face desta diversidade de textos e contextos, parece ser extremamente difícil propor uma base interpretativa para a memória na filosofia platônica para além da reminiscência. Não se estranha, no entanto, que os poucos estudiosos que se atentam à questão, cheguem muitas vezes à conclusão de que ela se trata de um ornamento literário ou uma metáfora, ou ainda de um conjunto de recursos usados na argumentação, auxiliar para o entendimento de um problema maior. Por não preencher as condições objetivas da investigação pretendida nos diálogos, o estatuto da memória é muitas vezes simplificado em função de outros argumentos explícitos e tematizados nos diálogos, como se a memória estivesse aparentemente fora do campo de interesse de Platão.

Entretanto, para essa leitura do prólogo do *Teeteto*, a memória surge, ao lado da oralidade e da escrita, como aspecto fundamental para o entendimento da organização dramática do diálogo. A relação estabelecida entre esses três aspectos denomino memória dramática, relação complementar àquilo que denomino memória filosófica. Por memória filosófica compreendem-se as passagens do diálogo em que a memória é discutida pelos interlocutores, quer com recursos argumentativos, quer com recursos estilísticos¹⁰⁵. Tais recursos, argumentativos e estilísticos, dizem respeito à inclusão da memória na compreensão da definição do conhecimento, tema central do diálogo. Quanto à memória dramática, discutiremos a seguir como ela se configura no prólogo do diálogo.

¹⁰⁴ Todas as traduções apresentadas nesse artigo são do próprio autor.

¹⁰⁵ Esses recursos utilizados por Platão são mais evidentes na discussão sobre a possibilidade da opinião falsa, representados pelo “símile do bloco de cera” *Teeteto*, 191c- c e a metáfora do “aviário” (*Teeteto*, 197b-200d).

1. O papel da memória dramática

Por ser um diálogo cuja riqueza temática é abundante, o *Teeteto* de Platão deixa muitas vezes suas sutilezas narrativas passarem despercebidas ao leitor menos atento. Dessas sutilezas, a que nos interessa é como Platão cria e desenvolve as memórias dos participantes no prólogo do diálogo, quer as articulando entre si, quer as articulando com a oralidade e com a escrita, em curta operação dramática que ocupa menos de duas páginas do diálogo, cuja função maior é justamente preservar a memória de seus participantes. Se preservar a memória de seus participantes é um dos objetivos de Platão, este comentário ao prólogo mostra-se, então, pertinente. Pertinente não apenas porque considero o diálogo como um memorial dedicado a Sócrates, mas também porque a memória, enquanto recurso estilístico e, em outros casos, recurso dialético, configura-se também como recurso mediador de suas partes. Isso se dá não apenas na elaboração do prólogo, onde aparentemente isto é posto de maneira mais explícita, mas também em pontos específicos do diálogo, sobretudo nos passos em que uma argumentação é deixada de lado para que outra seja discutida em seu lugar, isto é, quer em sua construção dramática, quer em sua discussão filosófica.

O prólogo tem início com o encontro entre Euclides e Térpsion em Megara, onde Térpsion procurava por Euclides, mas não o encontrava. Sua ausência momentânea se justifica, pois ele acompanhava Teeteto que era levado ferido do campo de batalha para o porto. Essa introdução dramática da personagem tem ares épicos. Homero também pôs em cena o retorno de seus heróis à pátria após a batalha, e seus poemas eram instrumentos para que a honra desses heróis não fosse esquecida. Assim como para um guerreiro homérico, os feitos de Teeteto também não deveriam ser esquecidos, fato atestado pelos interlocutores que refletem sobre as qualidades extraordinárias que ele possuía. Embora as suas ações militares não sejam o conteúdo destas recordações, a batalha a ser lembrada, talvez até mais dura que a guerra, é a conversa que ele travou, ainda jovem, com Sócrates. Ao lado de Homero, Platão. No lugar do poema, o diálogo.

Assim como as palavras do poeta dão fama imortal ao herói, as palavras do filósofo preservam, via diálogo, a memória de seus interlocutores. Sócrates está prestes a ter ciência de seu destino, e o final do diálogo nos dirá isso, já que ele deve dirigir-se

ao Pórtico dos Reis¹⁰⁶ para tomar ciência da acusação que lhe foi perpetrada. Do resultado desta acusação, a morte de Sócrates. O seu destino, portanto, é conhecido. Quanto ao de Teeteto, apenas conhecemos as palavras proféticas de Sócrates de que Teeteto se tornaria notável ao atingir a idade adulta¹⁰⁷. No entanto, é impossível saber se tal profecia se concretizou, pois, de Teeteto adulto, temos apenas a imagem de seu corpo, vítima de um mal que assolou o campo de batalha, a disenteria.

A cena épica, entretanto, possui algumas especificidades. A primeira delas diz respeito a seus três participantes: Euclides, Térpsion e um rapaz escravo. Do primeiro, sabe-se que é de Megara e lá teria fundado uma escola filosófica; do segundo, nada se sabe além do que nos é mostrado no prólogo. Todavia, ambos são mencionados em *Fédon* 59c, presentes no momento da morte de Sócrates e, do rapaz escravo, apenas a menção de que ele será o leitor do diálogo.

Mas voltemos às páginas do prólogo. Euclides nos diz que, enquanto acompanhava Teeteto, lembrou-se¹⁰⁸ do encontro do jovem matemático com Sócrates. Embora Euclides não estivesse presente durante a conversa, ele a teria ouvido posteriormente do próprio Sócrates. Essas linhas iniciais do diálogo já trazem consigo alguns aspectos da memória dramática. Deles, o primeiro é a ocorrência do verbo *lembrar-se*. Tal lembrança é possível e só é possível por conta da imagem de Teeteto ferido rememorada por Euclides ao encontrar Térpsion.

Yates (2007) destaca a importância de dois elementos característicos da memória e do processo de rememoração, a saber: lugares e imagens. Tais elementos estão presentes na cena que descreve a primeira aparição de Teeteto no diálogo. O cenário criado por Platão é o traslado de Teeteto do campo de batalha de Corinto¹⁰⁹ para o porto e de lá para Atenas. A lembrança de Euclides necessita, portanto, de um lugar que ateste veracidade à narração que ele está prestes a iniciar, não bastando apenas a sua recordação de Teeteto, mas também um acontecimento que a justifique. As imagens, por sua vez, seriam o fato de Teeteto estar acometido de algumas feridas e de uma doença, disenteria, surgida no exército. Nesse contexto, para que a memória se

¹⁰⁶ Aqui, há uma alusão textual ao diálogo *Êutifron* (2b), em que Sócrates também faz menção às acusações feitas contra ele.

¹⁰⁷ O texto não menciona o que aconteceu com Teeteto logo após o seu retorno à Atenas, se morreu ou sobreviveu a essas condições. Entretanto, visto que o diálogo faz referência à ambiência da condenação e morte de Sócrates, é compreensível que a imagem de Teeteto jovem prevaleça, dado que na *Apologia*, Sócrates precisa defender-se da acusação de corromper os jovens.

¹⁰⁸ *Teeteto*, 142c.

¹⁰⁹ *Teeteto*, 142a.

configure como memória e não como imaginação¹¹⁰, não basta apenas a recordação de Euclides, mas é necessário que uma imagem seja responsável por essa recordação.

Térpsion pede então que Euclides narre essa conversa entre Sócrates e Teeteto. Entretanto, ela não pode ser reproduzida em sua totalidade por Euclides, pelo menos não “*de improviso*”¹¹¹. Atentemos a esta expressão. Em tradução literal ela significa “*pela boca*”, mas no contexto do diálogo pode ser comodamente por “*de improviso*”, “*de memória*” ou ainda “*oralmente*”, significados que, independentemente do escolhido, já demonstram uma característica de Euclides: ele não é capaz de se lembrar da conversa.

Mas a que se deve essa incapacidade de Euclides de reproduzir oralmente tais conversas? Ora, Euclides não é um aedo inspirado pelas Musas, capaz de narrar os feitos de Teeteto. Mas se ele não o é, Sócrates, em contrapartida, parece sê-lo. Euclides, por sua memória deficiente, retorna a Sócrates a fim de que ele preencha essas lacunas e, graças à memória de Sócrates (essa sim lembrando a figura do rapsodo homérico), é possível o acesso aos detalhes de sua conversa com Teeteto. Assim, a memória de Sócrates é a fonte à qual Euclides deve recorrer para compensar sua memória lacunar. A dependência da memória do outro é, nesta passagem, um exemplo significativo da memória dramática, essencial para a (re)construção da narrativa.

Em vista de sua memória deficiente, Euclides diz ter feito algumas anotações dessas conversas. Estes *hypomnēmata* constituem, então, o elemento mediador entre a memória de Sócrates e a memória de Euclides, além de ser o elemento necessário para a preservação e conservação da memória de ambos por meio da escrita. Entretanto, não há comparação entre a memória de Sócrates, capaz de narrar toda a conversa, e a memória de Euclides. A memória de Euclides é deficiente e essa deficiência atesta-se em sua incapacidade de narrar a conversa tal qual ele ouvira de Sócrates.

¹¹⁰ A relação entre memória, reminiscência e imaginação é discutida no segundo opúsculo aristotélico, *Da Memória e da Reminiscência*, na obra *Parva Naturalia*.

¹¹¹ No *Banquete* de Xenofonte (III,6) a expressão é empregada em contexto similar. Nicérato declara que ele é capaz de recitar os versos homéricos *de cor* (), porque seu pai o forçou a “*aprender todos os versos de Homero*”.

2. Memória, oralidade e escrita

Mas qual relação se estabelece, no prólogo, entre memória, oralidade e escrita? Primeiramente, é preciso examinar o papel atribuído à memória no prólogo. Segundo Cornelli e Carvalho,

O preâmbulo do *Teeteto* é um teatro de mediações existe a mediação de Sócrates e sua memória, de Euclides e sua memória, imediata e depois reflexiva; há de novo a memória de Sócrates interrogada por Euclides; finalmente há a mediação da forma do texto e a da leitura pelo escravo – para não citar o texto que temos hoje nas mãos e as leituras que fazemos dele. (CORNELLI; CARVALHO, 2011, p. 101)

Podemos dispor, assim, essas memórias (no plural, pois contamos agora com a memória de Sócrates e Euclides): primeiramente, na conversa entre Euclides e Térsion, temos a memória de Euclides em relação a Sócrates e Teeteto, já que ele se lembra que existiu uma conversa entre os dois, embora não se lembre de seu conteúdo. Em seguida, no processo de revisão dos escritos por Euclides, temos a memória de Sócrates preenchendo as lacunas deixadas pela falta de memória de Euclides, ou seja, dependemos da memória de Sócrates em relação a Teeteto. Por fim, sabemos que o verdadeiro autor do diálogo é Platão, e não Euclides. Assim, temos a memória de Platão em relação a Sócrates.

Mas Euclides ouviu de Sócrates as conversas com Teeteto e as tomou por escrito. No exercício de transcrevê-las, ele pensa essas recordações e esse esforço mnemônico lhe garante o acesso a essa conversa. Entretanto, a memória lacunar de Euclides não lhe permite que o processo de escrita seja acabado. Diz ele:

Mas logo ao chegar em casa, escrevi as anotações, e depois, em momento de ócio, escrevia conforme me lembrava, e todas as vezes que voltava à Atenas, perguntava novamente a Sócrates o que não me recordava e, retornando para cá, as corrigia; de modo que a conversa está escrita quase em sua totalidade¹¹².

Conforme a passagem, a disposição dessas memórias no prólogo se dá tanto no âmbito oral quanto no escrito. A discussão do diálogo principal ocorreu, em algum momento,

¹¹² *Teeteto*, 143a.

numa conversa entre Sócrates, Teeteto e Teodoro, ou seja, seu caráter fundamental é a oralidade. Embora Euclides não estivesse presente durante esta conversa, ele a teria ouvido de Sócrates durante as suas idas à Atenas, portanto, outra marca de oralidade. Num segundo momento, Euclides retornava à sua casa e fazia suas anotações. Estabelece-se, portanto, a relação entre a memória e a escrita, isto é, a relação entre aquilo de que ele se lembra e os seus *hypomnemata*.¹¹³ Entretanto, como ele nem sempre era capaz de se recordar de tudo o que ouvira, ele pedia novamente a Sócrates que recontasse as passagens das quais ele não se lembrava, estabelecendo a relação entre memória, oralidade e escrita¹¹⁴. Mas como Euclides sabia quais eram as partes de que ele não se lembrava? Segundo Tschemplik,

Parece que a única maneira de sabermos que esquecemos algo é se tivermos uma boa ideia do todo e, portanto, conhecermos quando certas partes ou links estão faltando ou estão mal conectados. Assim, uma maneira possível para Euclides saber que ele tinha esquecido certas partes seria se ele tivesse entendido a conversa quando Sócrates lhe narrava, assumindo que o todo fazia sentido e, portanto, que ele sabia que tinha esquecido algo sempre que chegava a um ponto em que seu diálogo não fazia sentido. (TSCHEMPLIK, 2008, p.18-19).

Assim, ao reescrever o diálogo, Euclides se lembrava daquilo que fazia sentido para ele e, diante das partes que ele havia esquecido, ou considerava desconexa com o todo da narrativa¹¹⁵, recorria à memória de Sócrates para que essas passagens fossem “corrigidas”, o que nos leva a pensar que o diálogo, tal como apresentado por ele, depende muito mais de suas lembranças e interpretações.

Mas o ciclo da construção narrativa continua. Euclides, ao retornar a sua casa, corrigia suas anotações baseando-se naquilo que Sócrates lhe contara. Essa correção demonstra a relação entre a memória e a escrita de Euclides com base a oralidade de Sócrates e a sua preocupação de lembrar o diálogo corretamente. A consequência direta dessa elaboração cíclica do diálogo é que agora Euclides tem por escrito toda a conversa entre

¹¹³ Segundo Foucault (1979), “Os escritos são *hypomnèmata*: ajudam a lembrar de algo que já sabemos, são um apoio, um trampolim (*hupo*), para o ato de lembrança. Naturalmente, eles só podem executar esta função quando são lidos, de modo que por trás da *hypomnese*, é a leitura que é visada desta vez. Ler é refrescar a memória, despertar memórias. A leitura, portanto, desencadeia a anamnese, ou seja, a atividade pela qual a alma se reapropria, reativa uma *sophia* que possui em si mesma, em sua memória”.

¹¹⁴ Sedley aponta a semelhança entre essa passagem do prólogo e o *Banquete* (173b1-173b2): “No *Banquete*, Apolodoro pode narrar ao seu companheiro o que foi dito no banquete de Agatão, apesar de não ter estado presente, porque ele aprendeu oralmente com um Aristodemo, e posteriormente verificou alguns dos detalhes com o próprio Sócrates”. SEDLEY, J. (1999), p. 100.

¹¹⁵ Para a discussão da relação entre a relação entre o “todo” e “as partes”, cf. *Teeteto*, 204a a 209d.

Sócrates, Teeteto e Teodoro sob a forma de um livro que pode finalmente ser reproduzido (lido) para Térpsion. Mas o livro não será lido por seu suposto autor, Euclides, pois essa tarefa caberá ao menino escravo, caracterizando assim a última marca da oralidade no prólogo.

Nesse contexto, os papéis dos interlocutores podem ser assim descritos: Sócrates, detentor do discurso e que dele se recorda, não o escreveu. Euclides, que também detém o discurso, embora dele não se recorde, necessita dos escritos para se recordar. O escravo é o possuidor/leitor do discurso, mas, por sua vez, não o escreveu, e se torna responsável de trazer à memória de Térpsion o relato que ele já ouvira falar, mas que nunca tivera acesso ao seu conteúdo.

A memória dramática é, por seus aspectos, responsável pela ciclicidade da composição do diálogo. Marca dessa ciclicidade é a rememoração do oral, pois Euclides se recorda e se lembra do que foi dito por Sócrates o segundo aspecto é a escrita, representado pelo substantivo , a anotação escrita. Além disso, observa-se na passagem o uso de duas formas do verbo *escrever* o primeiro, (escrevi), está associado ao termo (anotação), ou seja, escrever para não esquecer; o segundo, o perfeito *gégraptai*, confirma o término da ação, ou seja, o diálogo já *está escrito* por Euclides. Não é imprudente, aqui, caracterizar Euclides como “autor” do diálogo, pois

O *Teeteto* é o único diálogo platônico que identifica explicitamente o "escritor" do diálogo dentro do diálogo em si e especifica que não é de fato Platão. Platão aparentemente achou importante que o leitor soubesse que ele não é o "autor" desse diálogo sobre o conhecimento; e, ao mesmo tempo, ele fornece uma ocasião dramática para a "coincidência" de que o diálogo é lido em voz alta por um "escravo" (143c). (TSCHEMPLIK, 2008, p. 17)

Portanto, o fim dessa construção narrativa descrita no prólogo é apresentar a versão escrita do diálogo, mesmo que ela seja a versão mnêmica de Euclides do que lhe foi narrado, dado que não temos condições de saber quais eram as partes das quais ele não se lembrava nem aquelas revisadas por Sócrates. Mas tendo em vista o jogo entre esquecimento e lembrança característico da memória dramática, é preciso observar como se deu esta “revisão” das anotações de Euclides por Sócrates.

No final do *Teeteto* (210d), é dito que Sócrates deve dirigir-se ao Pórtico dos Reis para ter conhecimento de sua sentença e, além disso, sabemos que as suas conversas com Euclides se deram um pouco antes de sua morte. Em que momento,

então, ocorreram os encontros entre os dois, para que se dessem as intervenções de Sócrates e a posterior (re)escrita das conversas por Euclides? No *Fédon* (58c), nos é dito que entre a sentença proferida contra Sócrates e a sua execução há um período de cerca um mês entre elas. Se considerarmos esse tempo, podemos supor que Euclides teria visitado Sócrates na prisão durante este intervalo e feito a revisão de suas anotações na cela onde ele se encontrava preso.

Entretanto, nesse período temos Sócrates, que nunca escrevera, autoriza o registro escrito de suas conversas. De fato, não há estranhamento na possível mudança de opinião de Sócrates em relação à escrita, pois existe uma relação entre a escrita de Sócrates no *Fédon* e a escrita de Euclides no *Teeteto*. Moody (2021) relembra que Sócrates, no *Fédon*, (60c-61b) revela que ele mesmo teria escrito alguns poemas na prisão. Assim, é significativa a participação de Sócrates na “revisão” dos escritos de Euclides, pois “Euclides obteve suas informações diretamente de Sócrates poucos dias após a conversa original, e o texto escrito praticamente contemporâneo ainda em sua posse tem, na verdade, a própria aprovação de Sócrates (SEDLEY, 2004, p.16).

Mas diante do diálogo escrito, cabe-nos perguntar se Platão, por sua vez, teria mudado a sua posição em relação à escrita, já que o mito narrado no *Fedro* indica quais seriam os reveses para a memória dado o seu aparecimento. Não seria estranho este reforço da escrita no prólogo do *Teeteto*, visto que o próprio Platão critica seu uso no *Fedro*?

A relação problemática entre escrita e memória é descrita no *Fedro* (274b-277a.), em que Platão narra a lenda do deus egípcio Theuth, inventor dos números, do cálculo, da geometria, da astronomia e descobridor da escrita. Na passagem, o deus distribui elogios e censuras a cada uma dessas artes e, ao apresentar a escrita, declara ao rei que tal arte “*tornará os egípcios mais sábios e eles terão boa memória; assim, descobri um phármakon para a memória e a sabedoria*” e , ao que lhe teria replicado o rei:

isto engendrará esquecimento nas almas daqueles que aprendem, pois não cultivarão a memória, porque ao confiarem no que está escrito, se lembrarão não a partir do seu próprio interior, mas do exterior, através

de sinais estranhos. Certamente não encontrei um remédio para a memória, mas para a recordação.¹¹⁶

Alguns elementos presentes no mito assemelham-se aos encontrados no prólogo. No *Fedro*, “escrita” está ligada “recordação”) da mesma maneira que, no *Teeteto*, “escrevi” está ligado a “anotações” *hypomnēmata*). Existe, é evidente, uma forte relação semântica entre o escrever e o lembrar, entre a escrita e a memória. Segundo a passagem, recordar é ter acesso àquilo que de alguma forma foi registrado e está preservado, pois

a transcrição que o escravo de Euclides é agora solicitado a ler, e que constituirá o corpo principal do diálogo, pretende (dentro da ficção dramática) nos levar de volta a um Sócrates vividamente histórico, congelado no tempo por um registro *verbatim* de suas palavras, no momento em sua vida quando ele estava prestes a entregar a tocha aos seus sucessores. (SEDLEY, 2004, p.17)

No *Fedro*, a escrita é um *phármakon*, uma palavra ambígua que, sem contexto, pode levar a interpretações errôneas. Ora, os significados que se lhe atribuem são *veneno* e *remédio*. Por seu caráter tóxico, a escrita representa uma natureza negativa, ou como observamos na passagem acima do *Fedro*, ela leva ao enfraquecimento da memória e ao esquecimento. Em contrapartida, a escrita tem também uma natureza positiva. Enquanto remédio, ela cura ou salva os homens do esquecimento e é este o papel que atribuo à escrita no *Teeteto* em sua relação com a função memorialística do diálogo, quer pensemos os escritos de Euclides, quer pensemos os Platão. Se temos acesso à conversa entre Sócrates e Teeteto, isso se deve às anotações escritas de Euclides e, por outro lado, se temos acesso aos ensinamentos de Sócrates, isso se deve aos diálogos escritos por Platão. O *Teeteto*, por ser um diálogo em que se diz explicitamente que foi escrito é representação do pensamento de Sócrates e se faz representação toda vez que é lembrado ou lido (CORNELLI; CARVALHO, 2011). Neste sentido, o *phármakon* reproduzido pelo diálogo é essencialmente positivo.

Resta-nos, ainda, outro aspecto em relação à escrita. Ao apresentar o livro a Térpsion, Euclides diz que ele não está escrito da maneira como Sócrates havia narrado, mas da maneira como Sócrates havia conversado com Teeteto e Teodoro. Para tal composição, Euclides teria retirado as expressões que caracterizavam os intervalos da

¹¹⁶ *Fedro*, 274e.

conversa¹¹⁷ como, por exemplo, “*eu disse*” ou “*eu afirmei*” ou expressões como “*concordou*” ou “ ”. Assim posto, o escravo leitor¹¹⁸ do diálogo não o lê do modo que ele foi originalmente narrado por Sócrates a Euclides, mas da maneira que Euclides “escreveu” o diálogo, pois

Retirando todas as marcas características do discurso indireto, Euclides, assim, deliberadamente passou a modificar a dramaturgia dos diálogos. Ao fazê-lo, [...] Platão, através de Euclides, suspende explicitamente a proibição que ele havia jogado n *A República* sobre a “*imitação*”, característico de sua escrita na época. Nessa perspectiva, o ganho narrativo justificaria uma transgressão das regras poéticas estabelecidas n *A República* e que regem, desde então, a escrita dos diálogos. (AUFFRET; RASHED, 2015, p.41)

A referência à *mimesis*, tal como aparece n *A República*, possui um interessante elo com o prólogo do *Teeteto*. Das definições desse conceito nela apresentadas, nos interessa aqui aquela do livro III (392d), em que Platão trata dos gêneros de composição e diferencia três modos de narrativa: a simples, a imitativa e a mista. Tal distinção é importante para a compreensão do papel do narrador na composição do diálogo, explicitada pela omissão das partículas narrativas feita por Euclides. Neste processo de “edição do texto”, a escolha de Euclides (ou de Platão) é o uso da fala direta das personagens, assim como ocorre na forma dramática do texto trágico, em que a narração se dá por meio da imitação. Assim, a mimese desenvolvida por Platão “é a do discurso escrito que mimetiza o discurso oral, é uma mimese discursiva” CAI I, p. .

A passagem do *Teeteto* destaca que, “enquanto obscurecem a fonte da narração, os diálogos dramáticos devem ser considerados como narrativas cujo narrador é suprimido” IN EL ERG, p. , mas, identificar o Sócrates do *Teeteto* como um narrador suprimido não faz plena justiça ao seu papel no diálogo, pois não há dúvidas sobre a identidade do narrador do *Teeteto*. Por mais suprimido que seja formalmente, Sócrates está, no entanto, indiretamente presente no texto: ele é o narrador implícito do diálogo. De acordo com Brandão,

Além de garantir-nos que Sócrates não só dialogava, como relatava em seguida seus próprios diálogos, o trecho mostra como se pode

¹¹⁷ *Teeteto*, 143c.

¹¹⁸ Segundo HO (2011), o menino escravo pode ser considerado irrelevante para a discussão filosófica no diálogo, exceto por o diálogo escrito em palavras orais faladas por meio de sua recitação. Sua recitação mostra que a fronteira entre falar e escrever pode ser facilmente transgredida se falar simplesmente se referir a uma apresentação oral e a escrita a uma literal.

passar, na transmissão dos *lógoi* socráticos, por vários tipos de *léxis*: Sócrates valeu-se da diegese mista (como faz na *República*), mas Euclides escreveu uma diegese mimética (que, contudo, dá a entender que se trata de diegese do próprio Sócrates, à qual foi fiel) (BRANDÃO, 2007, p.362).

A fidelidade de Euclides à narrativa de Sócrates também está alinhada, a meu ver, ao papel da memória dramática que proponho para a leitura do prólogo. Como visto, toda a transmissão da conversa entre Sócrates, Teeteto e Teodoro, e a sua posterior escrita se deve, primeiramente, à falta de confiança de Euclides em sua própria memória e às constantes visitas a Sócrates para que esse, por conta de sua memória privilegiada, pudesse socorrê-lo para a elaboração do livro lido pelo escravo, resultado dessa sobreposição dessas narrativas.

Considerações finais

Procuramos mostrar, neste artigo, como alguns aspectos da memória dramática, ou seja, do jogo entre esquecimento e lembrança, servem como elemento norteador para a interpretação do prólogo do *Teeteto* de Platão. A análise mostrou que a memória, em sua relação com a oralidade e a escrita, torna-se fundamental para a compreensão da elaboração do diálogo.

Os aspectos da memória mostram que a reflexão sobre a dramaticidade da construção narrativa no *Teeteto* não rivaliza com a oralidade ou com a escrita, ao contrário, existe uma relação de interdependência entre esses conceitos. Assim, o diálogo *Teeteto* possui uma função memorialística, se pensarmos sua construção dramática, explícita no prólogo. O livro escrito “por Euclides” fora antes um memorial, uma caderneta em que ele, particularmente, fazia os apontamentos daquilo que deseja lembrar-se. Por consequência, o diálogo pronto tem por função assegurar ao leitor essa passagem do registro oral ao escrito, preservando assim a memória de Sócrates em uma narrativa cujo caráter é também a construção da identidade socrática, fazendo do diálogo – escrito – um documento de transmissão do pensamento de Sócrates.

Referências

AUFFRET, Thomas; RASHED, Marwan. Observations sur le prologue du Théétète. In: Gysembergh, Victor; Schwab, Andreas (Éd.): **Le Travail du Savoir / Philosophie**,

- s en es e a tes et s en es app es ans Ant t , Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2015, p. 31-47.
- BENARDETE, Seth. **ato s T eaetetus: Part I of The Being of the Beautiful**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- BLONDELL, Ruby. **T e a of C a a te n ato s D a o es**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BOSTOCK, David. **ato s T eaetetus**. Oxford: Clarendon, 1988.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. Diegese em *República* 392d. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 351-366.
- CHAPPELL, Timothy. **Rea n ato s T eaetetus**. Indianapolis: Hackett, 2004.
- COLLOBERT, Catherine. La littérarité platonicienne: instances et modes narratifs dans les dialogues. **Revue de métaphysique et de morale**, v. 80, n. 4, 2013, p. 463-476.
- CORNELLI, Gabriele; CARVALHO, Marcelo. El juego retórico de la verdad: sobre el Prólogo del Teeteto. In: LASSI, F. & MONSERRAT-MOLAS, J. **Formal Structures in Plato's Dialogues**. Academia Verlag, 2011, p. 99-108.
- FINKELBERG, Margalit. **T e ate eepe : na at e o e n ato s a o e**. Leidein; Boston: Brill, 2019.
- HO, Hua H. lato s Theatetus as indirect dialogue in the difficulties of riting philosoph . **Journal of Soochow Philosophy**, edição 24, 2011, p. 1-21.
- HOFFMANN, Philippe. Écriture littéraire et écriture philosophique. L'exemple de Platon. **Topoi**, volume 4/2, 1994. p. 637-642.
- KAKLAMANO, Eleni; PAVLOU, Maria. Reading the roemium of lato s Theaetetus Euclides in Action. **Greek, Roman, and Byzantine Studies** 56, 2016, p. 410-437.
- MOODY, Thomas W. **Emotion in Plato's Trial of Socrates**. New York: The Graduate Center, City University of New York, 2021.
- MOUZE, Létitia. Lecture et mémoire dans le Phèdre : Platon contre “ arthes et al.” – to the happy few. **Methodos**, n. 20, 2020, p.1-32.
- NETO, Nelson de Aguiar Menezes. A diégese platônica. **Analógos**, Rio de Janeiro, Edição Especial, 2017, p. 37-47.
- PLATÃO. **Platonis opera**. Ed. J. Burnet. Et. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900 – 1909.
- SEDLEY, David. **The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus**. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- SOURCE, . .A. Les prologues du “Théét te” et du “ arménide”. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 1, PUF, 1971, p. 6-23.
- SOUZA, Luciano Ferreira de. Conhecimento e Memória no *Teeteto* de Platão. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2016.

STERN, Paul. **Knowledge and Politics in Plato's *Theaetetus***. Cambridge: Cambridge University Press, 2008,

TSCHEMPLIK, Andrea. **Knowledge and Self-knowledge in Plato's *Theaetetus***. Lanham: Lexington Books, 2008.

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução do grego, introdução e notas: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

YATES. F.A. **A arte da memória**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2007.

**ALTAS DE NUVENS: UMA LEITURA POSSÍVEL POR MEIO DE WALTER
BENJAMIN**

Gustavo Ruiz da Silva*

Eberval Gadelha Figueiredo Junior*

Resumo: Este breve ensaio, diante às várias possibilidades analíticas abertas por *Atlas de Nuvens* (2016), opta por mapear possíveis relações que o livro, em especial no que concerne as histórias 3, 5 e 6, pode estabelecer com a filosofia de Walter Benjamin, mais pontualmente suas *Teses Sobre o Conceito de História*. Para tal, introduzir-se-á brevemente um resumo de cada um dos seis contos que compõem Atlas de Nuvens e sua organização estrutural. Após isso, indicar-se-á pontuais passagens de Walter Benjamin que apresentariam semelhanças e ressonâncias sincronizadas com os conceitos que transpassam a obra literária de David Mitchell.

Palavras-Chave: Filosofia e Literatura. Atlas de Nuvens. Walter Benjamin. Teses Sobre o Conceito de História.

CLOUDS ATLAS: A POSSIBLE READING THROUGH WALTER BENJAMIN

Abstract: Knowing that *Cloud Atlas* (2016) opens various analytical possibilities, this brief essay chooses to map possible relationships that the book, especially concerning stories 3, 5, and 6, can establish with Walter Benjamin's philosophy, more punctually, his *Theses on the Philosophy of History*. It will be briefly introduced, to this end, a summary of each of the six short stories that make up Cloud Atlas and its structural organization. After that, it will be indicated specific passages by Walter Benjamin that would present similarities and resonances synchronized with the concepts that cross the literary work of David Mitchell.

Keywords: Philosophy and Literature. Cloud Atlas. Walter Benjamin. Theses on the Philosophy of History.

* Mestrando (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP) e graduado em Filosofia (Universidade de São Paulo, USP). Graduado em Ciências Sociais (PUC-SP). Membro do "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (PUC-SP/CNPq); "GT Ética e Filosofia Política" (PUC-SP/ANPOF); e projeto "Representações de árabes e africanos em fontes europeias, árabes e africanas" (Departamento de Línguas Orientais, USP). E-mail: gustavo.ruizdasilva@sciencespo.fr

* Graduando em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP). Desenvolveu pesquisa de Iniciação Científica na área de Filosofia do Direito. E-mail: eb.jr@usp.br.

O presente manipula o passado virtual em seu próprio interesse, para dar crédito a suas mitologias e legitimidade à imposição da sua vontade (MITCHELL, 2016).

Prolegômenos

A primeira (e, neste caso, também a última) história contada por Mitchell em *Atlas de Nuvens*¹¹⁹ é intitulada *Diário de viagem ao Pacífico de Adam Ewing*, trata da viagem do epônimo tabelião americano às ilhas Chatham, na Nova Zelândia, datada do ano de 1894, recontada, por óbvio, na forma de um diário de campo (escrito como anotações pessoais de seu autor). A bordo do navio *Prophetess*, Ewing conhece o médico Henry Goose (ao fim da história, revela-se um antagonista), que o trata de uma moléstia causada por um verme e Autua, um escravo da extinta etnia moriori que embarcara no navio clandestinamente e que acaba por lhe salvar sua vida.

Já nessa história, podem ser percebidas manifestações dos principais eixos temáticos que perpassam e conectam as narrativas do livro, como a problemática da escravidão ou exploração em geral, que relaciona-se com o tema do canibalismo tanto literal quanto metafórico, expresso na máxima *The weak are meat, the strong do eat* “Os fracos são a carne que os fortes comem”, enunciada pela primeira vez pelo cínico Goose em contraposição a uma filosofia histórico-antropológica defendida por outro personagem. Há também o importante tema da reencarnação, simbolizada pela marca de nascença em forma de cometa que Adam Ewing compartilha com os protagonistas das histórias subsequentes.

A história seguinte (*Cartas de Zedelghem*), recontada através de uma série de correspondências datadas de 1931 entre o protagonista, o músico Robert Frobisher, e seu amante, chamado Rufus Sixsmith. A narrativa epistolar trata da estadia de Robert na residência belga do compositor inglês Vyvyan Ayr, o qual encontra-se debilitado e, portanto, contrata Frobisher para ajudá-lo a compor. Durante seu tempo na Bélgica, o protagonista lê o diário de viagens de Adam Ewing e compõe o chamado Sexteto Atlas de Nuvens, cujo nome remete ao título do livro. Tal relação de homonímia não se dá por

¹¹⁹ Sobre a peculiar tradução, ver: CARIBÉ, 2020.

acaso, pois o sexteto é dividido em duas partes, na primeira das quais cada solo instrumental é interrompido por outro, interrupções essas que são retomadas na segunda parte, assim como ocorre com a própria estrutura narrativa da obra de Mitchell.

A dinâmica entre Robert Frobisher e o velho Vyvyan Ayr e sua família revela-se cada vez mais problemática, acabando por levar o protagonista ao suicídio. Em sua carta de despedida, Frobisher alude a diversos eventos históricos e fala que todos eles estão fadados a serem repetidos *ad infinitum*, em uma concepção cíclica, nietzschiana, da história, dialogando com os paralelismos entre as narrativas que compõe o livro. Seguindo a linha do conto anterior, a autoria do arquivo que lemos é referente ao remetente das cartas, não havendo um narrador onisciente dos fatos, mas sim um relato epistolar em primeira pessoa em que o Ego narratário do cotidiano não se faz enquanto personagem, mas nome que opera polifonicamente a David Mitchell, escritor da obra material.

Meias-vidas O primeiro romance policial da série *Luisa Rey*, talvez a crônica do livro mais convencional do ponto de vista da forma, é dividida em pequenos capítulos narrados em terceira pessoa e de modo distanciado, contando a história de Luisa Rey, uma jornalista que se encontra acidentalmente presa em um elevador com Dr. Sixsmith, físico e ex-amante do finado Robert Frobisher, em 1975. Após esse caso fortuito, a protagonista se envolve em uma investigação perigosa, relacionada a um possível escândalo referente à empresa de energia nuclear *Seaboard Power Inc.* em *Buenas Yervas*, Califórnia. Após a morte de Sixsmith sob circunstâncias altamente suspeitas, Luisa Rey, neste romance policial, encontra e lê suas antigas correspondências com Robert Frobisher, explicando a razão pela qual temos somente acesso à metade das cartas: tal como Luisa, é somente permitido o acesso imanente ao documento que se fez polifonicamente dentro da obra.

A quarta história, ambientada no Reino Unido do século XXI, intitula-se *O pavoroso calvário de Timothy Cavendish*. Nela, Cavendish, um editor, narra a história de como um de seus autores foi preso por jogar um crítico literário de um prédio, o que tornou seu livro um grande sucesso e fez com que os irmãos do escritor aparecessem para cobrar uma grande dívida. Timothy Cavendish pede ajuda a seu irmão para pagar a dívida, mas, ao invés de ajudá-lo, este o manda para um asilo, de onde precisa escapar. Ao longo da narrativa, mais uma vez, o protagonista lê a história imediatamente anterior à sua, dessa vez na forma de um manuscrito de romance que pretende adaptar ao cinema (marcando a intensão de mudança do meio de propagação do arquivo).

Uma rogativa de Somni~451 é a primeira de duas histórias que se passam no futuro. Em formato de interrogatório, versa a respeito da vida de Somni~451, funcionária de uma rede de *fast-food*, uma entre muitas outras clonadas exclusivamente para exercer essa função, na nação de *Nea So Copros*, uma plutocracia que, ao que tudo indica, consiste em um império corpocrático centrado em uma Coreia reunificada, no qual os atributos das duas coreias atuais são combinados e exagerados de modo a criar uma ambientação distópica.

Somni~451, em seu estado de escravidão capitalístico, passa por um processo de “ascensão”, tornando-se mais inteligente e independente do que os outros clones comuns. Após presenciar os horrores do regime de *Nea So Copros*, junta-se a um grupo revolucionário que a tomaria como mártir. Novamente, além do óbvio tema da exploração da mão de obra, também se faz presente mais uma vez o canibalismo, pois os cadáveres dos clones são reciclados para fabricar a ração dos clones ainda vivos. O final da rogativa, apresentando um tom extremamente cínico, revela ao leitor que toda a trajetória de Somni~451 nada mais foi do que uma operação de bandeira falsa orquestrada pelo regime de *Nea So Copros*. O último desejo da protagonista antes de ser executada é conseguir terminar de assistir a um filme inspirado nas desventuras de Timothy Cavendish, personagem que teve sua história imortalizada pelo cinema séculos antes.

Por fim, a última história, *O vau do Sloosha e o que deu adepois*, é narrada retroativamente por Zachry, um camponês de uma comunidade tribal em um Avá-Ih (Havaí, antes da perda de parte da linguagem complexa) pós-apocalíptico que cultua a deusa Somni, imagética derivada da figura histórica de Somni~451. Trata-se da primeira crônica em que o protagonista-narrador não é portador da marca de nascença em forma de cometa – aqui ela pertence à deuteragonista Meronym, forasteira pertencente a uma sociedade que ainda possui parte da tecnologia avançada-pregressa da humanidade pré-Queda – cataclismo no qual as civilizações industriais, como *Nea So Copros*, pereceram.

Em resumo, conta-se aqui como Meronym, sendo uma antropóloga, salva Zachry, seu nativo, da morte pelas mãos de uma tribo inimiga. Aqui, percebe-se um paralelismo interessante em relação à primeira história, isto é, *Diário de viagem ao Pacífico de Adam Ewing*. A diferença é que, enquanto na primeira história o narrador-protagonista é um forasteiro portador da marca do cometa cuja vida é salva por um ilhéu do pacífico, aqui os papéis são invertidos, com a vida de Zachry, ilhéu do Pacífico e

narrador-protagonista, sendo salva por Meronym, forasteira portadora da marca do cometa, símbolo de toda uma cadeia de sucessivas reencarnações, ciclo este que se fecha com a imagem invertida de seu início.

Dessa maneira, caberia fazer uma explanação estética acerca das *matryoshka*, bonecas tradicionais russas que servem como ilustração desse arranjo. Partindo das análises prévias de De Cristofaro (2017) e Parker (2010), primeiramente indicando a imanência textual responsável pelo rigor estrutural de leitura e referenciação da analogia, em que Isaac Sachs, um cientista da *Seaboard Corporation*, no conto número três (Meias-vidas: O Primeiro Romance Policial de Luisa Rey), vale imagetivamente (Figuras 1 e 2) demonstrar tal referência:

Figuras 1 e 2: Matryoshkas abertas



120

121

Assim, os capítulos organizam-se, primeiramente, em ordem cronológica crescente, mais especificamente, partindo do conto (*The Pacific Journal of Adam Ewing*; Diário de Viagem ao Pacífico de Adam Ewing), de meados do século XIX, passando por outras quatro histórias – i.) Cartas de Zedelgem (*Letters from Zedelghem*), dos anos 1930; ii.) Meias-vidas: O Primeiro Romance Policial de Luisa Rey (*Half-Lives: The First Luisa Rey Mystery*), do final dos anos 1970; iii.) O Pavoroso Calvário de Timothy Cavendish (*The Ghastly Ordeal of Timothy Cavendish*), situado no tempo

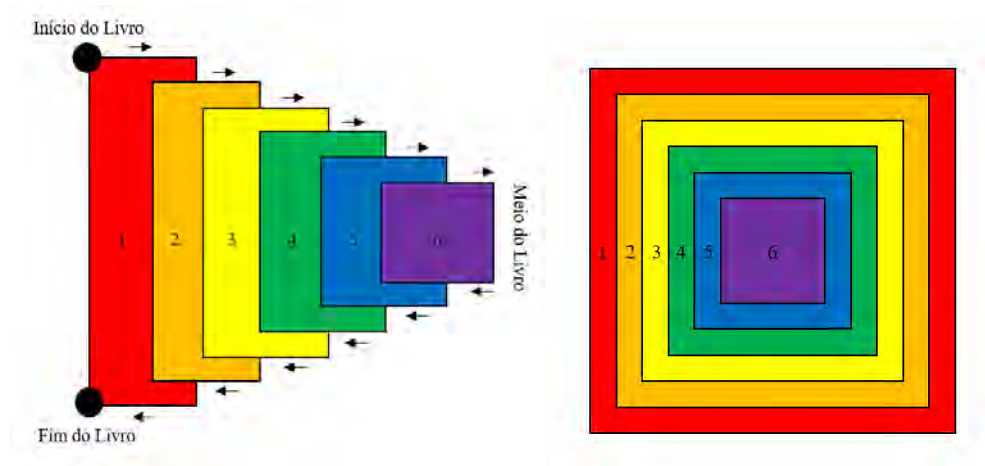
¹²⁰ <https://www.fnac.com/mp42994515/Set-10-pcs-Matriochka-Poupee-Russe-En-Bois-Gigogne-Peint-Main-Artisanat-Cadeau/w-4>

¹²¹ https://www.boutique-originale.com/2578-large_default/matriochka-poupee-russe.jpg

presente; iv.) Uma Rogativa de Sonmi~451 (*An Orison of Sonmi~451*), futuro distópico do capitalismo – e terminando com a sexta: O Vau do Sloosha e o que Adepóis (*Sloosha's Crossin' an' Evrythin' After*), futuro primitivo pós-apocalíptico.

O inusitado, no entanto, se faz quando todas as histórias, com exceção da última, começam e são interrompidas em seu curso pelo início da próxima, seguindo a estrutura até que *O Vau do Sloosha e o que Adepóis* seja iniciado e completado ininterruptamente, quando o mesmo sistema se reinicia retrogradamente, completando as histórias temporalmente decrescentes. Para uma melhor compreensão, e também a fim de perceber o jogo metafórico com as *matryoshka*, segue representação visual da organização capitular:

Figuras 3 e 4: Organização capitular de *Cloud Atlas*



Seguindo esta lógica, por exemplo, o final de *Diário de Viagem ao Pacífico de Adam Ewing* só estaria disponível ao leitor após a conclusão de todas as outras histórias, assim como *Vau do Sloosha e o que Adepóis* se completaria sozinho, podendo ser sustentado independentemente da conclusão das outras histórias (razão que ganhará luz explicativa no fim deste ensaio). Segue demonstração numérica e comentário de Trevisan (2018, p. 49), que corrobora com a interpretação supracitada:

(1.1 (2.1 (3.1 (4.1 (5.1 (6) 5.2) 4.2) 3.2) 2.2)
1 2 \

Atlas de Nuvens articula seis narrativas, separadas no tempo – de 1849 a 2321 – e no espaço – Polinésia, São Francisco, Londres, Seul etc. –, interligadas por personagens que possuem um elemento em comum: um cometa como marca de nascença. Histórias retratadas em

tempos distintos – passado, presente e futuro –, cada qual com sua particularidade. Obra conduzida até o momento ápice de cada uma das seis tramas, quando se utiliza da cronologia reversa para concluí-las.

Correlações com *teses sobre o conceito da história*¹²²

Postas as informações anteriores, acerca da narrativa e da estrutura formal do livro, vale notar que a questão da historiografia é um problema constante dentro dos nexos estabelecidos no interior da obra de Mitchell. Assim, deseja-se, neste ponto do ensaio, trabalhar mais pontualmente três histórias lá apresentadas: o conto 3 (responsável por pensar a repetição temporal, mais especificamente, no livro, a partir da noção de eterno retorno de Nietzsche), o conto 5 (a distopia capitalista de Somni~461, em que se vê o apogeu de uma forma social), e o conto 6 (reconstrução da vida social após um desastre que teria destruído o mundo tal como antes estabelecido).

Para esta análise, então, toma-se como fio condutor comparativo aquilo enunciado por Benjamin em suas *Teses sobre o Conceito de História*¹²³. Partindo de algumas de suas proposições, far-se-á uma análise comparativa entre o enunciado por Mitchell em seu livro e as indicações de Benjamin acerca da História, em especial no que concerne sua repetição e diferenciação, que serão temas mais circunscritos quando postos lado-a-lado dos contos 5 e 6, que demonstram a ascensão e queda do capitalismo exacerbado.

Isso posto, vale notar que todo um espectro de intrigas, cotidianos e feitos (grandes e pequenos) são narrados pelas diversas vozes de Mitchell na obra que se faz como organizador-narratário. Dentre os diversos arquivos que são autorados por outrem ficto, persona literária que se faz como heterônoma do “autor” que aglutina em seu nova a obra referenciada, tem-se desde o relato de uma estada em um asilo (como apresentado no conto 4) até uma revolução social que se armava, como nas rogativas de Somni~451. Expressasse disso que, na mente de Mitchell, além do não nexo causal claro entre as estórias por ele co-desenvolvidas

No que tange a relação com Benjamin, vemos que um dos seus pressupostos teóricos acerca do fazer historiográfico seria, aproximando a História da Literatura, dizer que o cronista “narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os

¹²² Disponível em: http://www.proibidao.org/wp-content/uploads/2011/10/Sobre-o-conceito-de-historia_Walter-Benjamin.pdf

¹²³ Doravante identificado como TSCH.

pequenos” EN A IN, TSC , buscando, mais pontualmente, “articular historicamente o passado” de modo não a “conhecê-lo como ele de fato foi”, mas sim, circunscrevendo certos pontos, signos, intrigas, eventos, evidências etc. “significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, TSCH 6). Não seria, então, arbitrário correlacionar, pelo menos de modo artificial, o projeto literário empreendido por Mitchell e o epistemológico por Benjamin, em que o primeiro, atualizando uma série de passados impossíveis em presente não necessariamente unidos por vínculos causais, teria um paralelismo em relação ao segundo quando este compreendido na chave de uma historiografia não científica (pautada em um suposto evolucionismo positivista que lê a História enquanto linha contínua).

Dessa maneira, mergulhando mais profundamente no texto de *Atlas de Nuvens*, temos que, no salto efetivado entre o conto 5 e 6, vê-se uma dobra, uma experiência de aproximação no que concerne o problema do círculo, em que se tem: o apogeu de um capitalismo oligopolista plutocrático (trama central da rogativa de Somni-451), a derrocada desse modelo social, uma falência e ruína total que teria culminado na destruição generalizada da maioria das formas de vida “civilizadas” e no início uma situação inicial pós-involuída. O cenário 6, em termos mais comuns, pós-apocalíptico, no entanto, não se faz como um começo nem completamente alienado ao cenário anterior e nem autônomo *per se*, mas sim uma repetição pautada na diferença em que somente aquilo que foi significativo ficou – a força centrípeta do giro do retorno ao estágio inicial preservou consigo signos fragmentários do passado que são impactantes neste presente imanente, mas que se faz enquanto futuro possível para uma não repetição do retorno falido já experienciado¹²⁴.

Acerca do dito por Benjamin, não se poderia deixar de notar aquilo proposto por ele em sua nona TSCH, em que nos apresenta a obra de Klee:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e

¹²⁴ Sobre o futuro passado em *Atlas de Nuvens*, ver: BAYER, 2015; CRISTOFARO, 2018; HICKS, 2016; SHOOP & RYAN, 2015;

prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, TSCH 9)

Para a construção desta TSCH, Benjamin vai, para tal, recuperar da arte a noção de *Anjo da História*. Uma digressão aqui se mostra valorativa, a noção de anjo encontra sua origem no grego antigo “*anagoras*”, um mensageiro: o anjo da história é seu mensageiro, trazendo consigo a aurora de uma realidade outra para o futuro. A leitura de Benjamin abre caminhos para a reflexão sobre o fazer historiográfico e, neste caso, a partir dos resíduos de um futuro diatópico em relação a uma realidade pós-apocalíptica.

Ainda, é sobre ruínas de Somni~451 que os protagonistas de *Vau do Sloosha e o que Adepois* poderão experienciar e construir uma realidade outra frente àquela arruinada. Acerca do mensageiro, não se pode esquecer, no entanto, que o livro de Mitchell abre e fecha (neste caso, se inicia e amiola) a partir da viagem de mensageiros, em que: o *Diário de Viagem ao Pacífico de Adam Ewing* se dá enquanto relato de viagem escrito por um viajante que carrega consigo uma nova subjetividade pautada na alteridade e na empatia étnica (tão curiosa no contexto do século XIX); e o *Vau do Sloosha e o que Adepois* tem seu incidente incitante a partir da chegada de uma antropóloga à ilha do Avá-ih, buscando compreender a vida local e o fenômeno da experiência religiosa que circundava a figura de Somni~451.

Figura 5: *Angelus Novus*, de Paul Klee



¹²⁵ Técnica: Tinta nanquim e a óleo, papel, aquarela. Dimensões: 31,8 x 24,2 cm. Museu de Israel, Jerusalém.

Assim, enquanto um exímio representante da literatura pós-moderna inglesa (em especial por romper com uma série de hierarquias narrativas. Cf. WALDRON, 2020), Mitchell coloca em *Atlas de Nuvens* uma grande pressão teórica: não só os passados virtuais se atualizam em presentes atuais (possíveis e compossíveis quando visto que cada presente é uma possibilidade não causal de uma experiência acumulada), mas em referências filosóficas constantes – Engels, Espinosa e Nietzsche, por exemplo. A filosofia sempre se coloca presente em sua peculiar obra múltipla. Por tal razão, não se mostra anti-rigoroso, no sentido analítico deste objeto a ser interpretado, pensar *com* Nietzsche em paralelo a Benjamin: o Dioniso-Crucificado se faz presente (ao mesmo enquanto máscara) em ambos os textos, no de *Cloud Atlas* (mais pontualmente na crônica 2) e no de Benjamin. Cito: "Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência" (NIETZSCHE, Vantagens e desvantagens da história para a vida, *apud*. BENJAMIN, TSCH 12).

A experiência e a posição de distanciamento da racionalidade moderna-científica aqui são claras. Mais do que reivindicar uma posição obscurantista ou reativa, busca-se, nos três pensadores, uma experiência outra, uma outra versão de mundo que escape a esta presente – o motor de ação é o cruzamento que produz diferença, a fragmentação que foge da linearidade tradicional da ciência e da modernidade. Como pode ser visto em Benjamin “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN, TSCH 12).

Dessa forma, desde esta perspectiva nietzscheana, tem-se um distanciamento das noções de progresso, de tempo vazio e homogêneo, e aproxima-se com seu oposto, a marcha é substituída pelo disjuntivo circular, o homogêneo é eclipsado pelo fragmentário e o vazio se preencheu com passados virtuais possíveis, amilando as diversas camadas desta história. Como tão bem fixado por Mitchell, cada estória é imanente a si mesma (mesmo que se atualizando e produzindo reverberações em outros presentes-futuros); ainda que interrompidas na metade, as crônicas se respondem por si, em especial por serem produzidas em polifonia, já que são documentos existentes a partir de sua recepção e com autoria individual e reconhecida – toda a história de Adam é escrita por ele mesmo e conhecida por nós a partir da percepção e recepção de Robert; a história de Robert é produzida por ele e conhecida por nós a partir da recepção de Lusía e assim por diante.

No que corresponde às ideias de Benjamin, poder-se-ia, a partir da questão fenomenológica supracitada, dizer que “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras” (EN A IN, TSCH 14). Cada momento, como indicado por Adam no fim de sua história, é uma gota em uma imensidão de gotas que saturariam um oceano formado por gotas. É neste chamamento ao presente de passados atualizados, então, que ocorre, concomitantemente uma ode urgente à ação e resistência contra opressão: de Adam à Somni-451, as ondas da resistência explodem face escravidão colonial e capitalística “a consciência de fazer explodir o continuum da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação” (EN A IN, TSC .

Considerações finais

Apesar da unidade aparente deste ensaio (contingência formal que se impõe como pré-requisito para a efetivação da publicação científica tradicional), alguns segredos subjazem a nossa análise como elemento de partilha e ponto de intersecção entre este exercício de escrita e o de Mitchell, que não pode ser lido fora da chave da fragmentação. Ainda que seu livro (Atlas de Nuvens; *Cloud Atlas*) se faça materialmente enquanto um, virtualmente ele é vários. Seu movimento incessante se faz enquanto um múltiplo, existências heterógenas (polifônicas, trans-histórias, multi-geográficas etc.) que não carregaram consigo a unidade, em especial formal. Desde o rompimento físico e desavisado da estrutura de suas histórias até as mais infinitas transformações, deformações e amorfagens de seus conteúdos e estilísticas textuais, *Atlas de Nuvens* não sucumbe ao Um – a multiplicidade sem a unidade (n-1) que agencia zonas de intensidades (des)conínuas que se fazem difusamente, ainda que ressoantes entre si em concepções subterrâneas.

No entanto, apesar do supracitado, o que assegura a obra do completo a-fundado? O que a distância o bastante para não cair no abismo das alucinações absurdas que impediriam seu acesso? Ao passo que *Altas de Nuvens* é a multiplicidade sem a unidade, ele também é a unidade mais o novo. Agenciamento duplo, dobra que se faz sobre si mesmo e garante a compossibilidade da virtualidade e da atualização: no que tange a fragmentação da forma e do conteúdo, garante-se também a produção do novo, do porvir em si mesmo. Das seis histórias, cinco se rompem; cinco delas iniciam e terminam um ciclo, um eterno retorno que se dobra e se completa em si – da ascensão

do capitalismo na era escravagista ao seu fim autoconsumido em um futuro distópico, fragmentações e anamorfozes transformantes.

Na sexta história, o que surpreende (diferentemente da quinta narrativa, ambientada em um tempo futuro, mas sem apresentar nada mais do que um corolário hiperbólico da realidade já existente), no entanto, é a emergência da diferença, a aurora de um mundo outro, de um povo liberto, num tempo porvir. Com o fim do eterno retorno do mesmo, da opressão que se presenciou de Autua à Somni~451, a diferença surge da repetição, em que a novidade porvir, o mundo nascente vindouro após camelos e dragões, pesos carregados e batalhas travadas pela liberdade que tanto se ansiou. Repetição de gestos que acarretou na diferença possibilitadora do alarido de um povo novo, de uma terra nova. De estruturas que se desterritorializavam e reterritoriavam em novas-antigas formas, algazarra dos espíritos livres; momento da sombra mais leve, apogeu da humanidade, começo do novo, de novo.

No mais, digno de nota é como Mitchell remete-nos à ideia nietzscheana de como o “mundo verdadeiro” isto é, neste contexto, as histórias ambientadas em tempos já consumados, em tempos de realidade – aqui lida como a ação de uns sobre outros) acaba por tornar-se fábula – assim como o famoso aforismo de Nietzsche (*Como o* “ - *História De Um Erro*), cinco cenários são vistos antes do meio-dia, do *Incipit Zarathustra*. De fato, como já dito, as noções de *real* e *virtual* são centrais na obra em questão. Nas palavras do próprio autor, “A boneca do agora também contém uma sucessão de presentes ainda por vir, que eu denomino de futuro real, mas que nós percebemos como futuro virtual” ITC ELL, 2016, p. 419).

Todas as histórias que compõem a obra compartilham um caráter de literatura menor. Em outras palavras, são histórias contadas a partir de, ou de modo a incluir, perspectivas minoritárias, frequentemente marginalizadas e soterradas no âmbito das narrativas oficiais. A primeira narrativa, por exemplo, traz consigo a história quase universalmente negligenciada do genocídio e da escravidão moriori na Nova Zelândia – escrita também a partir de uma fonte documental secundária, um diário de viagem. A segunda história é contada a partir da perspectiva de um protagonista bissexual – também por via marginal, documentação epistolar. A terceira, da mesma maneira, protagoniza uma mulher tentando ganhar espaço no mundo do trabalho para além da sobra paterna.

A quarta, sendo o “presente” do ponto de vista temporal do leitor, é narrada por um idoso que se encontra preso em um asilo contra a sua vontade, como acontece com muitos quando deixam de ser social e economicamente produtivos. A quinta narrativa é o depoimento e testemunho de uma proletária vivendo sob um regime hipercapitalista. Por fim, a sexta e última vida contata (não repartida, por se sustentar por si mesma) não incorpora uma perspectiva minoritária no mesmo sentido em que o fazem aquelas que a precederam. O que se passa, então, é uma ambientação liberta, livre e completamente alheia ao mundo tal qual o conhecemos; ela traz consigo a forma mais radical de alteridade encontrada no livro: história de um povo outro, numa terra outra, num tempo porvir.

Referências

- BAYER, Gerd. Perpetual Apocalypses: David Mitchell's *Cloud Atlas* and the Absence of Time. **Critique: Studies in Contemporary Fiction**, 56:4, 345-354, 2015. 10.1080/00111619.2014.959645
- CARIBÉ, Yuri Jivago Amorim. TRADUÇÃO E PARATRADUÇÃO DO ROMANCE CLOUD ATLAS (2004) DE DAVID MITCHELL NO BRASIL. **Trab. linguist. apl.** 59 (2), May-Aug 2020. <https://doi.org/10.1590/01031813738681420200618>
- CRISTOFARO, Diletta De. Time, no arrow, no boomerang, but a concertina: *Cloud Atlas* and the anti-apocalyptic critical temporalities of the contemporary post-apocalyptic novel. **Critique: Studies in Contemporary Fiction**, 59:2, 243-257, 2018. 10.1080/00111619.2017.1369386
- IC S, . . . “This Time Round David Mitchell's *Cloud Atlas* and the Apocalyptic Problem of historicism”. In acmillan, algrave Ed. . **The Post-Apocalyptic Novel in the Twenty-First Century**, 2016. New York. https://doi.org/10.1057/9781137545848_3
- MITCHELL, David. **Cloud Atlas**. London: Sceptre, 2004.
- MITCHELL, David. **Atlas de Nuvens**. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Cia. Das Letras, 2016.
- AR ER, . A. “Chapter Eight. David Mitchell's *Cloud Atlas* Of Narrative Constraints And Environmental Limits”. In RASER, . T. **Time: Limits and Constraints**. Leiden, The Netherlands: Brill, 2010. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004185753.i-378.79>

SHOOP, C., & RYAN, D. Gravid with the ancient future: Cloud Atlas and the Politics of Big History. **SubStance** 44(1), 92-106, 2015. [10.1353/sub.2015.0011](https://doi.org/10.1353/sub.2015.0011).

TREVISAN, R. “ ensar por atlas”. In AC UES, . . ., and PEREIRA, M.S., comps. **Nebulosas do pensamento urbanístico: tomo I – modos de pensar** [online]. Salvador: EDUFBA, 2018, pp. 46-69. ISBN 978-85-232-2032-7. <https://doi.org/10.7476/9788523220327.0003>

WALDRON, Samuel James. **Challenging Narrative Hierarchies: Embedded Narrative Structure in David Mitchell's Cloud Atlas and Mark Danielewski's House of Leaves**. Thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in English Literature, Victoria University of Wellington, 2012.

ENSAIO SOBRE OS DOIS PONTOS DE VISTA DA PSICOLOGIA: UMA CRÍTICA FILOSÓFICA

Daniel Felipe Alves*

Uma palavra introdutória

Falar sobre psicologia remete imediatamente a questões profundas e graves. Deparamo-nos, queima roupa, com a questão “O que é o homem?” Esta pergunta, que é a mais importante, como lembrou Mondin (1980), apresentou-se desde os primórdios do pensamento filosófico ocidental, sistematizado na Grécia; e o que ela tem de tão importante é um fato peculiar: o homem que a faz é ao mesmo tempo o objeto e o sujeito da inquirição.

Ao tematizar essa questão de psicologia, ao pô-la em destaque, somos colocados num círculo hermenêutico que nos lança ao objeto mesmo da *psico-logia*, a *psique* como conceito representativo do homem na sua inteireza. Em Homero, quando o homem era visto como *soma*, como corpo, a *psique* tinha um estatuto “fantasmagórico” que se “dissolvia” com a morte corporal. Ela não tinha, podemos dizer, uma realidade “substancial” REALE, RIGT , .

A partir de Sócrates, e do pensamento filosófico que o seguiu, a *psique* ganha um novo estatuto: passa a ser a entidade designativa do ser humano *real*, ou seja: ser homem, ao contrário dos ensinamentos que vinham desde Homero, significa ser *psique*. Ela é a sede da personalidade moral e intelectual do homem que se apegou ao corpo como uma espécie de *acidente metafísico*, interpretação essa que já apontou antes de Sócrates, com o movimento do Orfismo (REALE, 2002).

Precisamos então, a princípio, situarmo-nos, ainda que só de soslaio, em toda essa tradição de pensamento para que seja iniciado e compreendido tudo o que será dito neste ensaio. A psicologia é considerada uma ciência nova, começada de fato com Wundt, na Alemanha, nas últimas décadas do século XIX; ali, porém, era uma psicologia fisiológica e positivista, assim indicou Bergson (2014), distante do que até

* Psicólogo na área clínica de abordagem Existencial-Humanista (área da psicologia que, grosso modo, se baseia no *método fenomenológico* e visa fornecer uma análise qualitativa do fenômeno psicológico). Formado pela Estácio (FATERN) de Natal no Rio Grande do Norte. Áreas de estudo e interesse acadêmico: Fenomenologia, Logoterapia, Psicologia Analítica, Epistemologia, Filosofia Clássica, Escolástica, Ontologia/Metafísica. E-mail: danielves43@gmail.com.

então se compreendia sobre o estudo da *psique*. (A *psico-logia* de antes estava atrelada à filosofia e assentada num tipo de análise qualitativa do ser humano.)

Diante disso, nós nos colocamos com Husserl numa linha de pensamento que coloca a psicologia como um ramo de conhecimento muito mais antigo, ela já estava em Platão, no contexto, até aqui esboçado, do pensamento filosófico grego (BELLO, 2019, p. 33). Devemos, portanto, entender a *psico-logia* como algo bem mais amplo que o seu começo como disciplina científica na escola da Alemanha do século XIX. Percebemos, ali, despontar um dos pontos de vista, que olha *a partir de fora*, da psicologia no trato com o humano, ponto esse que será detalhado no decorrer deste ensaio.

Indo adiante nesta breve introdução, é no cenário moderno do pensamento humano, com o advento das ciências baseadas no modelo físico-matemático e com uma psicologia que agora queria ser chamada “científica”, que surge o cisma que chamamos de *os dois pontos de vista da psicologia*. Poderíamos afirmar que aparecem duas tradições na psicologia, uma voltada à pesquisa qualitativa, outra, por sua vez, assentada no paradigma positivista de modelo eminentemente quantitativo (Ibid., p. 11-12).

Um ponto de vista tentava ver o ser humano *a partir de fora*, de uma perspectiva externa e causal, o outro buscava olhar *a partir de dentro*, mediante o que se apresentava ao sujeito de modo imediato na vivência de seus estados psíquicos. É sobre este ponto de vista que Dilthey (2002) elabora sua célebre definição de *psicologia descritiva*, contrapondo-a a uma psicologia explicativa, ainda no ano de 1894.

Para que fique clara a ideia aqui exposta, convém frisar que: toda vez que o termo *psicologia descritiva* for utilizado neste ensaio, nós fazemos referência ao tipo de psicologia que parte da interioridade da pessoa humana para estabelecer suas investigações, é esse, então, um dos pontos de vista da psicologia que será retomado como objeto de discussão ao longo de nosso percurso.

Vamos, diante disso, esboçar um ligeiro caminho desses dois modos de estudar o homem – a *psique*. Apresentaremos também os dois pontos de vista, objetos deste ensaio, com excertos da escrita de alguns autores que escolhemos como *emblemas da nossa investigação* – mostrando os resultados epistemológicos e práticos dessa situação. Tudo isso dando um leve destaque ao ponto de vista peculiar que será objeto de uma rápida crítica filosófica, a saber: o ponto de vista exterior.

Este ensaio, por fim, não almeja ser sistemático e, dizendo com Ortega y Gasset, p. , um ensaio é “científico” sem a *prova explícita* – requer argumentação e certa liberdade de pensamento. Apesar do tom mais bibliográfico, nós nos manteremos

no âmbito de ensaio. Então, nós visamos argumentar e demonstrar um estado de coisas com relação à psicologia e suas duas vertentes, não deixando, por isso mesmo, de fazer ecoar o que acreditamos ser a melhor maneira de estudar o ser humano a partir de uma delas.

Os dois pontos de vista da psicologia e os seus resultados epistemológicos e práticos

Ao longo de nossa introdução, nós deixamos entrever um cenário importante que contextualiza o estudo psicológico do ser humano em épocas recentes: a ênfase, depois que a psicologia afastou-se da filosofia que era sua “mãe” desde os filósofos gregos, no modelo de interpretação *a partir de fora*, este baseado nas *ciências empíricas* que despontavam desde o século XVII. Devemos esmiuçar melhor essa questão.

A ciência, baseada no modelo matemático, aparecia como ideal de conhecimento, visando sempre medir, e “[...] onde o cálculo ainda não é aplicável, quando ela tem de limitar-se a descrever o objeto ou a analisá-lo, procede de modo a considerar apenas o lado capaz de mais tarde tornar-se acessível medida” (BERGSON, 2021, p. 71).

Houve, com a aplicação dos métodos experimentais ao estudo do homem, da psique, um regresso à antiga tese, digamos nós assim, de que o homem se reduz, corresponde, ao corpo, ao cérebro – ele nada mais seria senão um apanhado de matéria: átomos e moléculas (Ibid., p. 71).

Essa tradição – e forma de pensar – foi tão forte que influenciou toda uma série de filósofos e cientistas. Ora, se o homem foi reduzido ao estudo do corpo, à matéria, todas as ciências, que o estudavam, deveriam analisar o fenômeno da corporeidade mediante os pressupostos das leis mecânicas. Sobre esse estado de coisas, Mondin, p. 100, clarifica “Na época moderna, a partir de Descartes até Avlov e Atson, vigorou o costume, também entre os filósofos, de aplicar o método experimental ao estudo da dimensão da corporeidade”. Como dito, depois dessa aplicação indiscriminada do método experimental, “[...] acabou-se por reduzir o corpo a uma coisa, a uma máquina, com leis mecânicas perfeitamente calculáveis” p. 100.

Nesse cenário, lembrou Merleau-ont, “[...] o corpo vivo não podia escapar às determinações que eram as únicas que faziam do objeto um objeto, e sem as quais ele não teria lugar no sistema da experiência” p. 100. Todas essas condições epistemológicas e metodológicas acabaram por “[...] nivelar a experiência na altura da natureza física e converter o corpo vivo em uma coisa sem interior” p. 100. Essa

conversão do corpo a uma *coisa sem interior*, citada aqui por M. M.-Ponty, é emblemática, devemos retê-la bem para compreender o que será dito daqui para frente. Tinha a psique, que desde os primórdios do pensamento grego caracterizava o homem, perdido sua realidade. Estava surgindo uma psicologia sem *psique* – sem *alma*.

Uma psicologia que estuda o homem *a partir de fora* – que o coloca como uma coisa sem interior – tende sempre a reduzi-lo a um nexos causal, ou grupo de leis, tomado sempre através de uma observação externa; o indivíduo torna-se opaco, a realidade pessoal e privada é tirada de cena – não há vivência interna (*Erlebnis*), não há *psique* no sentido próprio do termo. Daí fundamenta-se o cisma dos *dois pontos de vista da psicologia*.

O contraste dos pontos-de-vista – compreender pelo lado de dentro ou explicar pelo lado de fora – divide a psicologia em duas: É um velho problema na história do pensamento. Qualquer psicologia que explique a natureza humana a partir do exterior, através apenas do comportamento observado, com modelos explicativos baseados na fisiologia, nos experimentos de laboratório, na mecânica, na estatística sociológica etc., chegará a conclusões diversas das oriundas do segundo tipo. A psicologia que explica através da compreensão do lado interior usará procedimentos e conceitos diferentes e um ponto de partida diverso – aquele do indivíduo (HILMAN, 1993, p. 62).

Impera nesse cenário um forte preconceito de caráter filosófico por trás da ciência. Com ironia, pois a ciência do século I tentava “limpar-se” de todas as pressuposições filosóficas, mas estava infiltrada de positivismo. Daí o forte apelo das ciências experimentais – baseado naquilo que certo filósofo, Ortega y Gasset (2016, p. 47), chamou de terrorismo dos laboratórios – *repelia toda investigação psicológica que não se coadunava com esse ideal positivista*.

Convém lembrar, rapidamente, voltaremos a esta questão mais tarde, que, desde G. Fechner, a psicologia já tinha sido *materializada* em razão do método matemático que a partir daí começou a se estabelecer no seu cenário epistemológico e metodológico. O que ocorria nas últimas décadas do século I era o “imperialismo da física” Ibid., p. 47).

Ora, diante disso tudo surge uma psicologia baseada na observação externa, segundo Bergson (2014, p. 446), com Wundt, Lotze e Ribot, por exemplo, – uma psicologia fisiológica, e de laboratório, totalmente apartada de um ponto de vista interior, de um ponto de vista *da vida como é vivida por dentro*. Assim, a psicologia, esclarece C. Jung, era “[...] fisiológica, estabelecida completamente em

base experimental, que considerava o processo psíquico exclusivamente a partir de fora e do ponto de vista de suas manifestações fisiológicas”.

A bem da verdade, um pouco antes dessa época, existia também uma psicologia baseada, digamos assim, numa certa ideia de interioridade, num ponto de vista interior, daquilo que se apresenta nos atos vividos, mas era a psicologia dos empiristas ingleses, pautada em uma observação interior ao estilo positivista – uma psicologia “[...] associacionista de tipo inglês” (ARÍAS, 2008, p. 100). Obviamente era uma *psicologia explicativa*, segundo Dilthey (2002), que se elaborava em hipóteses, distante de uma compreensão verdadeiramente interna do sujeito. Essa psicologia conduziu ao psicologismo no final do século XIX, mas é um assunto que não devemos focar. Precisamos ir adiante.

A psicologia associacionista, para constar, fazia uma espécie de “química psíquica”, uma “química mental”, que, em última instância, também desfigurava o fenômeno humano, reduzindo-o a processos rudimentares ou elementares. Ela não *compreendia* ou descrevia os estados psíquicos como eles apresentavam-se, na linguagem de Dilthey (2002), mas tentava apenas *explicá-los*.)

Ainda sobre a questão da redução do ser humano ao fenômeno da corporeidade, na tentativa de adaptar o estudo do humano ao modelo das ciências que utilizam o cálculo, devemos mencionar uma contextualização esboçada por Rudolf Allers – numa obra clássica, em 1949 – quando fazia um estudo crítico sobre a psicanálise. Como foi lembrado acima, Fechner tinha introduzido os métodos da ciência experimental nos estudos da psicologia. E com a equivalência do corpo em relação à psique, com a correspondência estabelecida entre fatos psicológicos e fenômenos corporais, estava aberto o caminho para o paralelismo psicológico, usado por Fechner em 1852, e a psique perdia seu estatuto próprio, sendo, digamos mais uma vez, identificada, paradoxalmente, com o corpo – isso levou, a nosso ver, ao estabelecimento de uma psicologia assentada no ponto de vista exterior, que vê *a partir de fora*.

Destas fontes brotou a ideia do paralelismo psicológico, que foi usado como um princípio de explicação por Fechner em 1852 e mais tarde. A série de fenômenos corporais e mentais corre paralelamente, sem que uns influenciem os outros. A cada fenômeno mental pertence uma alteração corpórea, e a toda a alteração corpórea corresponde um fenômeno mental. Mas nunca há um fenômeno da série corpórea causado por um da série mental, nem uma mudança corpórea pode dar origem a um estado mental. Adoptando esse ponto de vista, procuraram aparentemente realizar duas coisas; a ausência de uma

relação causal entre fenômenos mentais e físicos permitia-lhes salvaguardar a existência da psicologia como uma ciência com direitos próprios, e permitia-lhes, ao mesmo tempo, serem tão fisiológicos como a moda daqueles tempos exigia, e escaparem assim à acusação de não científicos (ALLERS, 1949, p. 301-2).

Serem tão fisiológicos como a moda exigia era o paradigma que guiava a psicologia daquele tempo. Esse estado de coisas fez surgir um materialismo na psicologia porque acabou tirando do “espírito”, da psique, qualquer poder de atuação sobre a realidade material, logo a psique perdeu, também, sua existência concreta. O homem seria apenas corpo, matéria, e nada mais (Ibid., 302).

As reflexões de R. Allers, obviamente, apresentam-nos mais problemas difíceis que, por hora, devemos abster-nos de acompanhar em profundidade. Citamos esses apontamentos apenas para mostrar o emaranhado de querelas em que a psicologia do século XIX estava envolvida – o que levou, conseqüentemente, a uma metodologia que só olhava o ser humano a partir de fora.

Diz ainda Bergson nesse contexto:

[...] o primeiro movimento da ciência moderna devia consistir em pesquisar se não seria possível substituir os fenômenos do espírito por certos fenômenos que fossem seus equivalentes e que fossem mensuráveis. [...] apoderaram-se do cérebro, aferraram-se ao fato cerebral – cuja natureza na verdade não conhecem, mas sobre a qual sabem que afinal deve resultar em movimentos de moléculas e de átomos, ou seja, em fatos de ordem mecânica – e decidiram proceder como se o cerebral fosse equivalente ao mental (BERGSON, 2021, p. 71).

A psicologia, afirma Hillman, “[...] em sua ansiedade de tornar-se tão científica quanto a física, escolheu unilateralmente o “lado de fora”, de modo que a alma não mais encontra um lugar [...] no campo dedicado, pelo seu próprio nome, ao estudo da alma” (HILLMAN, 1993, p. 62).

A aplicação do método das ciências naturais ao estudo do ser humano levou aos resultados epistemológicos e práticos que discorremos até aqui. Emblematicamente, e fazendo uma breve digressão, Jaime Balmes, filósofo espanhol, já tinha percebido em 1845 que a aplicação dos pressupostos das ciências naturais ao estudo do homem era ineficaz, pois estes pressupostos e métodos – a régua e o compasso – não poderiam captar os ditames da vida interior (BALMES, 1957).

A psicologia moderna que se inicia como psicologia fisiológica, de tom positivista, logo sofre investida de todos os lados. Muitos autores, como Brentano,

Dilthey, Bergson, Husserl, James e tantos outros, começam a elaborar uma *psicologia* tão válida quanto qualquer psicologia *objetiva* praticada até então. Eles formulam, se podemos assim falar, uma psicologia *voltada para dentro*.

Brentano começara, nas últimas décadas do século XIX, ensinar uma psicologia empírica, onde empírico “[...] quer dizer descrição dos estados psíquicos” ELLO, , . rentano também buscava “[...] o significado dos atos psíquicos não utilizando os esquemas da psicofísica de abordagem positivista, a exemplo daquela de undt [...], portanto, utilizando uma análise qualitativa [...]” p. . Essa psicologia influenciou Husserl e Freud, por exemplo, além de uma série de novos psicólogos e filósofos.

A Freud – por mais que ele não tenha sido reconhecido por muitos como um psicólogo descritivo ou compreensivo, mas explicativo – coube o mérito de elaborar, como lembrou C. Jung (2013a, p. 90), uma psicologia das *conexões psíquicas*, uma psicologia da profundidade, digamos, como ela mesma foi conhecida depois.

Bergson, ainda nas suas *Aulas de psicologia e de metafísica*, em 1887-1888, já falava de uma psicologia como *ciência descritiva* (2014, p. 19), assentada no método subjetivo de observação e reflexão pela consciência (p. 15).

Dilthey, mencionado antes, em 1894 começava o seu projeto de fundamentar uma psicologia descritiva das vivências como guia das ciências do espírito. A ele cabe a famosa expressão ““Explicamos” a natureza, “compreendemos” a vida anímica” (DILTHEY, 2002, p. 22).

A psicologia, segundo ele, deve ater-se ao fenômeno da vida anímica como ele apresenta-se, sem reduzi-lo a conceitos e hipóteses retirados das ciências naturais. A vida anímica mostra-se na interioridade mesma do sujeito; a psicologia deve, portanto, buscar a textura da conexão psíquica que já está dada como um fenômeno originário.

Adiante, e com o difundir dessas ideias pelo mundo filosófico, aparece Husserl, em 1900, com suas *Investigações lógicas*, pautada, a princípio numa psicologia descritiva que mais tarde apareceria como substituída pela ideia geral de fenomenologia (MARÍAS, 2004, p. 450). O trabalho de Husserl é um passo muito importante para o estabelecimento de uma renovação no pensamento filosófico e psicológico. Muitos autores, a partir daí, não necessariamente devedores da tradição de Husserl, mas muitas vezes com trabalhos independentes, colocaram-se a enfatizar o estatuto válido da vida pessoal e privada – daquilo que se dá nas vivências. Principia, então, um despertar na psicologia, esta entendida, agora, como uma *visão a partir de dentro*. O homem que

havia, como lembrado acima por M. M.-Ponty, perdido sua interioridade, sendo visto apenas como um objeto opaco, corpo dentre outros corpos, vai adquirindo novamente sua dimensão interior irredutível – sua *psique*.

O próprio W. James diz algo interessante sobre o estatuto dessa realidade pessoal “[...] enquanto lidarmos com o cósmico e o geral, lidaremos apenas com os símbolos da realidade, mas logo que lidarmos com fenômenos privados e pessoais como tais, estaremos lidando com realidades no sentido mais completo do termo” (JAMES, 2017, p. 452). Sobre o que falava James senão da vida interior como é vivida na sua autenticidade?

Eis aí mais uma passagem emblemática. Vemos aqui uma virada o “método” de olhar para a psique humana, o ser humano em sua inteireza, não deve ser derivado do modelo externo das ciências mecanizadas, mas outorgado pela realidade primária e irredutível que é a vida como ela é vivida por cada um. *O ponto de vista interior, que tenta compreender e descrever a partir da vivência consciente, começa a despontar no cenário da psicologia e da filosofia.*

O psicólogo, que antes estava alheio a si mesmo, começa a voltar-se para dentro, para o interior de sua própria vida que era, ao mesmo tempo, objeto e sujeito da inquirição.

Ora, o psicólogo podia por um momento, à maneira dos cientistas, olhar seu próprio corpo através dos olhos do outro, e ver o corpo do outro, por sua vez, como uma mecânica sem interior. A contribuição das experiências alheias vinha apagar a estrutura da sua, e reciprocamente, tendo perdido contato consigo mesmo, ele se tornava cego ao comportamento do outro. Instalava-se assim em um pensamento universal que recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo. Mas enquanto psicólogo ele estava envolvido em uma tarefa que o chamava de volta a si mesmo, e não podia permanecer nesse ponto de inconsciência. Pois o físico não é o objeto do qual fala, nem o químico; ao contrário, o psicólogo *era ele mesmo*, por princípio, o fato do qual tratava (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 140-1).

Paradoxal era, assim, a situação do psicólogo. Ele deveria contentar-se, se quisesse fazer uma psicologia realmente empírica e fenomenológica, uma descrição, com este enigma “[...] no caso da psicologia é a psique que se observa a si mesma, diretamente no sujeito e indiretamente em outra pessoa” UNG, a, p. -7).

Ou seja, o psicólogo jamais poderia deixar de lado o ponto de vista interior, a partir de dentro, pois não há psicologia possível sem essa metodologia que é empírica

na sua mais pura acepção, porém sem reduções *a priori* aos postulados da ciência natural. Essa psicologia lida diretamente com o processo anímico como ele apresenta-se numa doação única e absoluta que só pode ser vivida por cada um. E quando o psicólogo não fala de si mesmo diretamente, mas tenta captar o outro que está diante dele, ele o faz porque “vive no outro”, “habita-o”, tenta “v -lo a partir de dentro”, numa espécie de projeção de sua própria vida anímica.

Quando o psicólogo [...] reflete o psíquico no psíquico, enquadra-se decerto no âmbito da ciência natural, por empregar o método empírico e fenomenológico. Contudo, se distingue, por princípio da ciência natural, por efetuar a reconstrução (conhecimento e explicação) não em um meio de outra natureza, mas em um meio de natureza igual. A ciência natural reúne dois mundos, o físico e o psíquico. A psicologia apenas realiza isso enquanto considerada como psicofisiologia. Por princípio, porém, como psicologia “pura”, explica “o desconhecido por algo mais desconhecido ainda” *ignotum per ignotius*), pois ela apenas pode reconstruir o processo observado recorrendo ao próprio meio de que consta o processo (JUNG. 2013a, p. 97).

E, como disse Mircea Eliade, num outro contexto de estudo, mas que se assemelha ao que aqui está posto, só podemos compreender um universo mental alheio se situarmos-nos “[...] *dentro dele*, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda” , p. .

E num sentido bem geral, toda vez que o homem – ou psicólogo – põe-se a falar sobre a realidade, seja ela externa ou interna, ele está fazendo um certo tipo de psicologia descritiva e compreensiva, uma *psicologia a partir de dentro*, pois é impossível se referir ao que quer que seja sem tomar a “presença”, o modo próprio que um objeto se apresenta para ele numa visão interna, numa visão vivida, em suma, numa vivência.

Fica estabelecida aqui a irredutibilidade da psicologia como uma ciência pura e descritiva das vivências à metodologia alheia de outras ciências, pois o próprio estatuto epistemológico da psicologia recomenda que o seu objeto seja colocado na sua própria escala, visto na sua inteireza, ou seja: como ele apresenta-se na vida mesma do psicólogo e do ser humano em geral. A psicologia só faz sentido – e só capta o fenômeno humano na sua real aparição – quando não abandona o *ponto de vista interior*, o ponto de vista *a partir de dentro*.

Toda uma série de eminentes psicólogos, psiquiatras e filósofos passam, nas primeiras décadas do século XX, a reverberar esse modo peculiar de fazer psicologia. Karl Jaspers (1987, v. 1, p. 71), psiquiatra e filósofo alemão, responsável pelas

primeiras incursões de uma psicologia descritiva na psiquiatria, em sua famosa *Psicopatologia geral*, assegura que “fenomenologia¹²⁶ compete *apresentar de maneira viva, analisar em suas relações de parentesco, delimitar, distinguir [...] os estados psíquicos que os pacientes vivenciam*”. Aqui estava, então, assegurada, a psicologia a partir de dentro como método de averiguação psiquiátrica.

E mais:

Representar o que acontece realmente no paciente, suas vivências reais, como algo que lhe está na consciência, seu estado de ânimo, é o comêço [sic] do qual se devem abstrair, em primeiro lugar, os contextos, a vivência como um todo e muito mais ainda o que se acrescenta e se pensa como fundamento, as idéias teóricas. Só o que existe realmente na consciência, deve ser representado (Ibid., p. 72).

Carl Jung, psiquiatra e psicólogo criador da psicologia analítica, também fez do ponto de vista interior da psicologia um estopim para suas averiguações quando disse que utilizava um método semelhante ao de Bergson, mesmo sem ter ainda lido, na época, a obra deste autor. Jung já fala, nessa ocasião, de um *ponto de vista psicológico*, de uma *especulação subjetiva* e de um *visar e observar a partir de dentro*, estes seriam modos corretos de decifrar e entender o sofrimento humano dado na vivência de cada paciente (JUNG, 2013b).

Para exaurir a escalada de referências de autores emblemáticos da psicologia que olha para dentro, devemos lembrar Viktor Frankl (2011) que, com sua logoterapia, utilizava-se de uma psicologia descritiva como uma “[...] tentativa de descrição do modo como o ser humano entende a si próprio, [...] longe dos padrões preconcebidos de explicação [...]” p. 16. E, ao adotar esse lado da psicologia que visa a partir de dentro, Frankl queria “[...] exprimir a autocompreensão do homem em termos científicos” p. 16).

Além desses autores, vários filósofos do século XX, esboçaram uma forma ou outra de psicologia descritiva – ou, grosso modo, fenomenologia –, uma psicologia baseada na interioridade da vivência. Dentre eles, nós queremos fazer menção a Louis Lavelle que, em sua obra *A consciência de si*¹²⁷, apesar de uma elaboração mais

¹²⁶ Nessa mesma parte na obra citada há uma nota explicativa de Jaspers, onde ele assegura que toma o conceito *fenomenologia* como uma *psicologia descritiva* dos fenômenos da consciência, diferente do que mais tarde foi chamado por Husserl de “a visão da essência” ou “doutrina universal da essência”.

¹²⁷ Cf. LAVELLE, L. **A consciência de si**. São Paulo: É Realizações, 2014.

metafísica, fez uma análise profunda da consciência e seus estados sem recorrer a nenhum padrão de explicação senão ao que está dado na vivência interior.

Diante do exposto nos parágrafos precedentes talvez fique a impressão de que uma psicologia que olha para dentro estava de uma vez estabelecida, que o ponto de vista externo, a partir de fora, não apareceu mais na esfera do conhecimento psicológico. Não! O ponto de vista exterior ainda ressurgiu com muita força na figura dos teóricos do behaviorismo, tendo Skinner como o maior representante desse modo de pensar que, como vimos, é mais antigo do que essa renovação. Porém Skinner não demorou muito para ser suplantado, afinal sua ideia de *Para além da liberdade e da dignidade*¹²⁸ humana não agradou os anseios de uma psicologia que parecia estar liberta dos reducionismos dos séculos passados.

Atualmente talvez seja difícil de acreditar que o comportamento humano possa ser explicado pelo esquema de estímulo e resposta, levando à aversão ou ao reforço. Seus pressupostos e generalizações podem nos parecer ingênuos a ponto de ser ridículos (DALRYMPLE, 2017, p. 29).

Não obstante, o ponto de vista externo da psicologia ainda atua com forte adesão de psicólogos, sobretudo das áreas da psicologia relacionadas às neurociências. Esse fato reproduz em consequência uma psicologia que pega de empréstimo a linguagem das ciências neuroquímicas e neurofisiológicas e, assim, vemos uma grande ênfase na explicação a partir de fora dando destaque a processos em terceira pessoa como “neurotransmissores”, “substâncias químicas”, “regiões cerebrais” etc. Volta-se, então, a cair numa descrição puramente mecânica do ser humano – esquecendo a vivência interna –, reduzindo-o a processos cegos que são guiados, em última instância, pelas leis físico-químicas.

Obviamente, como é de se esperar, o homem comum nos seus afazeres nada sabe, na experiência vivida a cada instante, de processos em terceira pessoa que não estão dados na vivência. Quando ele procura um psicólogo, almeja entender sua vida psíquica como ela é dada na vida que ele vive. Para ele não basta explicar-lhe que alguns neurotransmissores estão “desajustados”, ou que seu problema é resultado de uma série de condicionamentos automáticos, ou que tudo que ele sofre é um “desequilíbrio químico”. Nada disso *aparece* como *fenômeno* para ele na experiência.

¹²⁸ Para mais detalhes dessa forma de pensar, nós remetemos os leitores para: SKINNER, B. F. **Para além da liberdade e da dignidade**. Lisboa: Edições 70, 2000.

Quando ele olha para dentro de si mesmo, constata um fluxo de vida interior que só pode ser entendido por ele, e, por isso, é através de sua descrição que o psicólogo pode tentar compreendê-lo.

Assim, portanto, podemos ver os limites de uma insistência na explicação a partir de fora, essa explicação não pode, nem de longe, abarcar o fluxo vivo que é experimentado por cada um na experiência imediata da vida. O psicólogo deve, junto ao filósofo que se vale de uma psicologia para entender o ser humano, estar atento a esse fluxo da maneira como ele é vivido.

Agora é momento de, mais uma vez, na tentativa de fixar as ideias aqui aventadas, aprofundarmos mais o assunto com uma crítica filosófica. Para isso tomaremos uma singela reflexão sobre os dois pontos de vista da psicologia – ou do conhecimento humano em geral – a partir do que falou C. S. Lewis numa de suas meditações. Essa reflexão é emblemática, pois C. S. Lewis não estava dentro do contexto de debate entre os psicólogos. Não obstante, ele percebeu com clareza os resultados dessa querela. Nós tomamos sua reflexão como uma crítica genuinamente filosófica.

Meditações de C. S. Lewis sobre os dois pontos de vista

C. S. Lewis começa meditando *em um galpão de ferramentas* onde, na ocasião, olhava e percebia que “[...] pela fresta acima da porta, entrava um raio. De onde eu estava, aquele feixe de luz, com partículas flutuantes de poeira, era o que mais se destacava no local” LEWIS, 1943, p. 10.

Lewis caminhou em direção ao raio até chegar o ponto em que os seus olhos coincidiram com aquele feixe de luz. Ele então começa a ver o que está fora do galpão, o sol e as folhas verdes que se movimentam lá fora. Daí ele percebe que “Olhar na direção do raio e olhar para o raio são experiências muito diferentes” Ibid., p. 11.

Aqui surge um *insight*, uma ideia atravessa a mente de Lewis, ele percebe que há exemplos diversos nos quais podemos constatar a diferença que há entre *olhar na direção de algo* e *olhar para algo*. O que Lewis, nesse contexto, percebeu quase espontaneamente é o que neste ensaio foi aludido como os dois pontos de vista da psicologia. Vejamos um exemplo de Lewis:

Um jovem conhece uma garota. O mundo se transforma quando ele a vê. A voz dela lhe traz à lembrança algo de que procurou se lembrar a vida toda, e dez minutos de conversa com ela são mais preciosos do

que todos os favores que as outras mulheres do mundo poderiam lhe prestar. Ele está, como se diz, “apaixonado”. Então, vem um cientista e descreve a experiência desse jovem *observando-a de fora*¹²⁹. Para ele, é tudo uma questão de genes e estímulos biológicos reconhecidos. Essa é a diferença entre olhar *na direção* do impulso sexual e olhar *para* ele (Ibid., p. 260-1).

Vemos claramente que Lewis refere-se ao problema de se tentar entender determinado comportamento humano partindo do ponto de vista externo. Ora, desse modo o jovem aparecerá como um mecanismo de molas impelido por genes e processos bioquímicos na direção de uma garota com o intuito de se reproduzir de acordo com o impulso sexual da espécie humana. Eis aqui um dilema: é óbvio que, como inferiu Lewis, o jovem apaixonado não se percebe de acordo com a explicação do cientista.

Para o jovem, sua experiência vivida e pessoal é algo de significativo e inenarrável que só pode ser descrito aos poucos – a alegria do apaixonado o impede de entender um fato tão forte como o amor. E quando perguntado sobre o porquê da paixão, ele jamais dirá verdadeiramente que assim está por causa de genes ou eventos bioquímicos. O que é dado para ele na vivência não é nada desse tipo. Ele compreende-se a si mesmo como “alguém que ama uma garota”, vivendo em si mesmo tudo que isso implica, e poderá, se tiver boa capacidade de descrição interna como o filósofo, narrar detalhadamente o que é para ele estar “apaixonado”.

Lewis continua a série de exemplos sobre a diferença entre *olhar para algo* e *olhar na direção de algo* citando o matemático. Este, em sua atividade, tem a noção de estar diante de verdades atemporais – processos do pensar lógico-matemático como uma ciência pura – independentes das contingências diárias. Isso é o que aparece para ele na vivência mesma de sua situação de matemático. “... porém, se o fisiologista cerebral pudesse olhar dentro da cabeça do matemático, nada encontraria situado fora do tempo e do espaço; apenas minúsculos movimentos na massa cinzenta” Ibid., p. . O fisiologista nesse caso estaria observando a partir de fora, o matemático, por sua vez, veria a partir de dentro – de sua interioridade.

E mais “A menina chora porque a boneca quebrou, como se tivesse perdido uma amiga de verdade; já o psicólogo diz que seu instinto materno transbordou temporariamente sobre um pedaço de cera modelada e pintada” Ibid., p. . *O psicólogo que olha de fora percebe algo completamente diferente comparado ao que a menina vive de dentro.*

¹²⁹ Grifo nosso.

Lewis, depois dessas primeiras e sucintas reflexões, coloca-se no cerne do problema aqui exposto. Ele lembra que nos últimos anos a tendência dominante é olhar para os fenômenos humanos a partir de fora, negligenciando o ponto de vista interior – o ponto de vista dos fenômenos como são vividos:

Pressupõe-se, sem discussão, que se quisermos a verdadeira explicação da religião, não devemos consultar religiosos, mas antropólogos; que, se quisermos a verdadeira explicação do amor sexual, não devemos consultar amantes, mas psicólogos; que, se quisermos compreender alguma “ideologia” tal como a cavalaria medieval ou a ideia de “cavalheirismo” do século I, é preciso dar ouvidos não àqueles que viveram naqueles contextos, mas a sociólogos (Ibid., p. 261).

Então, continua Lewis, “assou a ser aceita até mesmo a ideia de que a explicação externa de algo refuta ou “desmistifica”, de alguma forma, a explicação dada internamente” Ibid., p. . Nesse contexto, as pessoas que concedem uma interpretação interior para alguns fenômenos são desprezadas.

Mas, e aqui se apresenta a sumidade da reflexão de Lewis, a experiência interna, tão combatida e negligenciada pelo pensamento moderno, não pode ser desprezada. Se desprezarmos todas as experiências internas em favor de uma psicologia fundamentada somente a partir de fora, logo não teremos mais nada sobre o que pensar – todo o edifício do pensamento humano perderá validade epistemológica, e isso por um fato simples de entender. *Não há conhecimento ou experiência possível sem o apelo da vivência, sem a experiência tácita que preenche a interioridade.*

Ora, todos os processos de conhecimento devem apelar à experiência interna, jamais alguém poderia saber algo sobre o mundo – sobre a realidade e afins – sem tal objeto ser dado numa experiência que é vivida a partir de dentro. Experiência implica isto: um *dentro* que se torna um *fora* – não no sentido idealista, convém lembrar. Toda compreensão é uma experiência interna, pois nunca compreendo de fora, só posso compreender algo que foi primeiro assimilado no interior, vivido por mim, que está atado ao meu ser de maneira indissociável.

Um fisiologista, por exemplo, pode estudar a dor e descobrir que ela “é” (seja lá o que *é* significa) determinado acontecimento neural. Todavia, a palavra *dor* não teria sentido algum a menos que ele tivesse pessoalmente “estado do lado de dentro” por meio do verdadeiro sofrimento. Se ele nunca tivesse olhado *na direção* da dor, simplesmente não saberia *para* o que estava olhando. O próprio objeto de suas inquirições externas só existe porque o fisiologista esteve, pelo menos uma vez, do lado de dentro (Ibid., p. 262-3).

Por causa desse fator, a psicologia que olha para dentro, na direção de algo, só pode entender o outro numa espécie de “estar dentro”, de “habitar” na vivência do outro. E, digamos, se fosse possível aparecer alguém diante de um *psicólogo interior* relatando uma experiência *sui generis*, nunca vivida por mais ninguém, tal psicólogo só poderia compreendê-lo olhando para dentro do inquiridor numa espécie de projeção, de viver o *outro em si mesmo*. Essa projeção é paradoxal, pois implica uma introjeção velada.

Aqui nós lembramos, ao falar da reflexão de Lewis, o que falou Michael Polanyi quando discorria sobre a sua teoria do conhecer tácito. Na mesma linha de Lewis, ele admite uma grande diferença entre essas duas experiências. Ele cita, como exemplo, um homem que vê um gato enquanto um neurofisiologista examina-o. O primeiro tem uma vivência interna do animal, o segundo, por sua vez, observa apenas os aspectos físico-químicos corporais, digamos assim. “Estas duas experiências têm conteúdos claramente diferentes, e essa diferença representa o núcleo viável do tradicional dualismo do corpo e da mente” OLAN I ROSC , , p. .

Voltando a Lewis (2018), podemos dizer com ele o motivo mais firme para não abandonarmos a experiência interior “[...] só é possível sair de uma experiência entrando em outra. Deste modo, se todas as experiências internas são enganadoras, estamos sempre enganados” p. .

Chegamos, assim, a uma espécie de contradição absurda. Se excluirmos a experiência interna, logo não haverá possibilidade de qualquer experiência. O conhecimento mesmo se torna impossível. Se tudo que é *dado* aparece numa interioridade, então não podemos desprezar essa mesma interioridade, fazendo isso nós estaríamos cerrando o galho da árvore sobre o qual estamos. Como disse Lewis “Não é possível existir uma prova de que nenhuma prova importa” Ibid., p. .

Mas Lewis termina com sensatez e também sabe que é preciso reconhecer as vantagens de um ponto de vista externo, de um *olhar para algo* a partir de fora. Em alguns casos esse ponto de vista complementa nossas averiguações; devemos sempre saber, segundo Lewis, qual o melhor momento de usá-lo “Na verdade, temos que considerar cada caso individualmente. Contudo, devemos começar sem preconceito com relação a qualquer uma das perspectivas” Ibid., p. .

Por fim, sobressai a questão “Afinal, quem explica melhor o amor, o psicólogo ou o amante?”

Concluindo...

Nós terminamos aqui este breve ensaio, primeiramente, mencionando o percurso que traçamos. Foi apontada uma série de eventos que culminaram na criação de uma psicologia fisiológica e científica, voltada exclusivamente para uma observação externa. Nessa ocasião, a própria ideia de *psique*, de interioridade, que começara quando a psicologia ainda era um ramo da filosofia que teve início na Grécia, foi abolida. O ser humano se tornou um autômato explicado e estudado estritamente pelo modelo mecânico das ciências naturais.

Diante desse cenário lúgubre, não tardou aparecer uma retomada daquele impulso interior que movera muitos dos filósofos passados. Esse impulso conduziu à psicologia da vivência, uma psicologia baseada na intimidade, naquela realidade imediata que se apresenta na experiência interior de cada um.

Aqui, mais nitidamente, aparecia o cisma entre as duas perspectivas que denominamos, junto aos outros, de pontos de vista da psicologia. Os teóricos, filósofos e psicólogos, responsáveis por esse novo cenário de interioridade na psicologia foram muitos, mas nós pontuamos apenas alguns trabalhos seminais que, como dito na introdução, tornaram-se emblemas de nossas averiguações neste ensaio.

Além disso, nós fizemos, no percurso aqui estabelecido, uma reflexão crítica-filosófica dessa situação, dando destaque às imprecisões do ponto de vista exterior que fazia do homem uma coisa sem interior. Essa crítica tomou forma na figura de C. S. Lewis, sobre a qual assentamos uma reflexão mais profunda dos dilemas de uma psicologia – ou concepção de homem – que só olha a partir de fora.

A crítica de Lewis, que tomamos e aprofundamos como uma crítica também nossa, parece ter estabelecido o que ao longo deste ensaio foi argumentado: não é possível prescindir de uma psicologia interior, que olha para dentro ou a partir da intimidade do sujeito. Esta está na base de qualquer psicologia. Não é que a psicologia externa ou do ponto de vista exterior seja impossível, mas ela só é possível se apontar para uma *psicologia primeira* que, verdadeiramente, olha para dentro, e toma o estudo do homem como uma *psico-logia* desintoxicada de todos os pressupostos comuns às ciências externas físico-matemáticas.

Partindo de uma psicologia assim estabelecida, é possível criar hipóteses, comparações e, até mesmo, leis gerais sobre os fenômenos humanos; tudo isso, é claro, sem esquecer que o ponto de partida é sempre o sujeito concreto e individual.

No mais, o que fica não é saber quem explica melhor o amor (ou qualquer outro fenômeno), se é o psicólogo ou se é o amante, mas saber que, partindo de um ponto de vista interior, partindo da descrição que faz o amante nos seus anseios, o psicólogo pode somar e integrar suas experiências e seus conceitos, extraídos de tantas outras averiguações, numa estrutura *externo-interna* que possibilitará um conhecimento sempre mais amplo do sujeito humano. Porém para isso o psicólogo deve estar atento à sua própria intimidade, naquele trabalho de tentar ver o outro a partir de si mesmo, sempre olhando para *dentro* e estabelecendo com o seu interlocutor o contato humano que só duas existências podem propiciar.

Referências

- ALLERS, R. **Freud: estudo crítico da psicanálise**. Tradução: Eduardo Pinheiro. 2. ed. Lisboa: Livraria Tavares Martins, 1949.
- BALMES, Jaime. **O critério**. Tradução: Manoel Itabajara de Souza. São Paulo: Logos, 1957.
- BERGSON, H. **Aulas de psicologia e de metafísica**. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- BELLO, A. A. **O sentido do humano: entre fenomenologia, psicologia e psicopatologia**. Tradução: Adair Aparecida Sberga, Joelma Ana Gutiérrez Espíndula. São Paulo: Paulus, 2019.
- BERGSON, H. **A energia espiritual**. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2021.
- DILTHEY, W. **Psicologia e compreensão**. Ideias para uma psicologia descritiva e analítica. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- DALRYMPLE, T. **Evasivas admiráveis: como a psicologia subverte a moralidade**. Tradução: Julia C. Barros. São Paulo: É Realizações, 2017.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- FRANKL, V. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. Tradução: Ivo Studart Pereira. São Paulo: Paulus, 2011.
- HILLMAN, J. **Suicídio e alma**. Tradução: Sonia Maria Caiuby Labate. Petrópolis: Vozes, 1993.

- JASPERS, K. **Psicopatologia geral**: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Vol. 1. Tradução: Samuel Penna Reis. Rio de Janeiro; São Paulo: Livraria Atheneu, 1987.
- JUNG, C. **O desenvolvimento da personalidade**. Tradução: Frei Valdemar do Amaral. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- JUNG, C. **Psicogênese das doenças mentais**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. Tradução: Octavio Mendes Cajado. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- LAVELLE, L. **A consciência de si**. Tradução: Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014.
- LEWIS, C. S. Meditação em um galpão de ferramentas. In: LEWIS, C. S. **Deus no banco dos réus**. Tradução: Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018. p. 260-264.
- MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Tradução: R. Leal Ferreira, M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.
- MARÍAS, J. **História da filosofia**. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, J. **O que é filosofia?** Tradução: Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações do Quixote**. Tradução: Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019.
- POLANYI, M.; PROSCH, H. **Significar**. Tradução: Eduardo Beira. Lisboa: Inovatec Press, 2015.
- REALE, G. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- SKINNER, B. F. **Para além da liberdade e da dignidade**. Tradução: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Edições 70, 2000.
- WRIGHT, N. T. **A ressurreição do filho de Deus**. Tradução: Eliel Vieira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

IAN HACKING, ACERCA DO REALISMO INTERNO

Francisco de Assis Silva Neto*
Sarah Beatriz Sousa Carvalho*

Resumo: A presente proposta de ensaio, versará acerca da obra de Ian Hacking (1936-*), intitulada de *Representar e Intervir: Tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural* (2012), mais especificamente o capítulo denominado de *realismo interno*. Nosso intuito com esse recorte temático é explicitar os argumentos críticos do filósofo canadense acerca do que tange a mudança de postura filosófica de Hilary Putnam (1926-2016) do realismo para o antirrealismo. Tanto quanto suas implicações conceituais para o realismo científico do qual Hacking é partícipe e defensor.

Palavras-chave: Hacking. Argumentos. Críticos. Putnam. Antirrealismo.

IAN HACKING, ABOUT INNER REALISM

Abstract: The present essay proposal will deal with the work of Ian Hacking (1936-*), entitled *Representing and Intervening: Introductory Topics of Philosophy of Natural Science* (2012), more specifically the chapter called *internal realism*. Our purpose with this thematic cut is to explain the critical arguments of the Canadian philosopher about what concerns the change of philosophical posture of Hilary Putnam (1926-2016) from realism to anti-realism. As well as its conceptual implications for the scientific realism of which Hacking is a participant and defender.

Keywords: Hacking. arguments. critics. Putnam. Anti-realism.

Introdução

Antes de quaisquer reflexões e elucidações acerca da postura de Ian Hacking (1936-*), tanto quanto do referente a Hilary Putnam (1926-2016), seu principal opositor no capítulo acerca do *realismo interno*, se faz necessária uma exposição prévia e panorâmica acerca de tais posturas, de modo a tornar nossa explanação posterior, coerente e inteligível.

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Piauí, mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI- PPGFIL). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (PPGFIL-UFC). E-mai: chiconeto1910@hotmail.com

* Graduanda em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual do Piauí – UESPI. Com pesquisa com ênfase em Bioecologia de Crustacea, bem como Filosofia da Ciência. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6121062149144599>. E-mail: sarahbeatriz2101@gmail.com.

Tal movimento de retorno e construção, se faz necessário pelo fato de estarmos tratando especificamente de um capítulo da referida obra, a saber, *Representar e Intervir: Tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural* (2012), publicada pelo filósofo canadense em 1983. Logo e inevitavelmente, deixando aspectos de sua constituição sem o devido aprofundamento. Porém, esse exercício não nos parece implausível, uma vez que é da natureza de nossa proposta, a saber, a de um ensaio científico. Todavia, quando considerarmos pertinente, recorreremos a outras fontes, de modo a apresentar um arcabouço teórico mais abrangente.

Outrossim, propomos elucidar as duas formas de conceber a questão do realismo no movimento de desconstrução da postura de Putnam, que é elaborado por Ian Hacking. O filósofo americano, na visão do filósofo canadense, tornou-se algo próximo de um antirrealista. Enquanto Hacking, por sua vez, é defensor de um realismo científico. Logo, pretendemos elucidar essas posturas, sem ter como pretensão abarcar a totalidade e complexidade da questão. Visando não cair em divagações e precipitações teóricas.

O segundo movimento conceitual desta proposta de ensaio científico, se dará com a aproximação do pensamento de Putnam ao realismo e idealismo atribuídos a Immanuel Kant (1724-1804), especialmente em sua obra denominada de *Crítica da Razão Pura* (2001) nos moldes de como é concebido pelo realista científico. Será, portanto, sob essa esfera interpretativa, que proporemos estruturar esta proposta de pesquisa. Clarear as intenções de Hacking por traz das críticas a ao americano, será esse, o objetivo principal e o gatilho teórico deste ensaio.

1. Hacking contra Putnam

Ian Hacking, traz como princípio do capítulo, sua impressão acerca do conteúdo que pretende elucidar ao leitor. Especulando que “ , provavelmente, irrelevante para o realismo científico e poderia, portanto, ser omitido.” AC ING, . p. . O autor está fazendo referência a um novo modelo de realismo que está sendo defendido por Hilary Putnam e traz o título de *realismo interno*, todavia em sua constituição, segundo Hacking, assemelha-se a um idealismo.

O filósofo canadense acusa Putnam de estar fora do debate entre realismo científico e antirrealismo (a grosso modo, debate entre entidades observáveis e entidades teóricas), por sua nova proposta de filosofia se fundamentar em reflexões que

nada poderiam acrescentar ao debate que anteriormente estava imerso. Hacking argumenta que

Tudo que Putnam diz agora ignora isso. Assim deveria ser. Sua filosofia é fundamentada em reflexões a respeito da linguagem, e nenhuma filosofia desse tipo pode ensinar nada de positivo sobre a ciência natural. (HACKING, 2012, p.167)

Entretanto, a partir do que foi posto anteriormente, podemos deduzir que se Hacking argumenta que Putnam mudou de postura, logo podemos especular que seu posicionamento anterior, estava de comum acordo com uma proposta realista científica. Como nos esclarece Croteau

O próprio Putnam, antes pioneiro e defensor do realismo, chega agora a defender um tipo de antirrealismo, que ele denomina realismo interno uma espécie de idealismo que nega o realismo metafísico. (CROTEAU, 2005, p.10)

Acerca da afirmação anterior que irá se constituir a espinha dorsal de nossa proposta e toda a discussão de Hacking. Possuindo como pedra de toque o novo posicionamento filosófico de Putnam, que agora destoa de um realismo científico e parece erroneamente tendencioso a um antirrealismo, com aproximações de um idealismo. Entretanto, o filósofo canadense não renega por completo o trabalho do pensador americano, ao afirmar que: “Além disso, uma vez que ele encontra um predecessor em Kant, podemos trazer à tona o tipo de idealismo e realismo do próprio ant.” (HACKING, 2012, p.167).

Propomos, sob a esteira do pensamento de Hacking, no referido capítulo, expor a estruturação idealista e realista de Kant, visando, assim como o autor, estabelecer um paralelo de proximidade com a nova proposta filosófica de Putnam.

2. Putnam, uma distinção interna

Antes de adentrar na concepção kantiana, o autor canadense traz para o corpo do texto uma cisão entre *realismo externo* (antiga postura de Putnam) e *realismo interno*. O internalismo de Putnam é um opositor do externalismo que é pensado por Hacking. De modo a tornar esse aspecto da discussão mais claro, o autor traz, nas palavras de seu opositor, um resumo de cada uma dessas posturas e de como a verdade é pensada em cada uma delas. Para a perspectiva externalista

O mundo consiste em uma totalidade fixa de objetos independentes da mente. Existe uma descrição completa e verdadeira do modo como o mundo é. A verdade envolve certa correspondência entre as palavras ou símbolos do pensamento e as coisas externas, ou os conjuntos das coisas. (PUTNAM apud HACKING, 2012, p.168)

Como contraponto a sua própria concepção externalista, anteriormente apresentada, Hilary Putnam desenvolve uma postura a que denominou de internalista, que possui sua própria concepção acerca da existência dos objetos no mundo e da ideia de verdade. Em conformidade com isso, Hacking nos traz a reflexão de Putnam

De que objetos consiste o mundo? É uma pergunta que só faz sentido dentro de uma teoria ou descrição. [...] A verdade, segundo a visão internalista, é um tipo de aceitabilidade racional (idealizada) – algum tipo de coerência ideal de nossas crenças umas com as outras e com as nossas experiências, como aquelas experiências são representadas em nosso sistema de crenças. (PUTNAM apud HACKING, 2012, p.168)

Putnam rejeita o realismo externo, porque não existe correspondência entre minhas palavras, nos moldes do que é falado pelos indivíduos e um conjunto independente da mente. Não existem, portanto, “objetos” que possam ser independentes de nossos esquemas conceituais. Dito isto, Hacking evidencia, muito brevemente, que existe muita proximidade entre o internalismo de Putnam e o pragmatismo.

Em contrapartida a ideia internalista de Putnam, que pensava que os objetos do mundo não poderiam ser pensados fora de uma teoria ou descrição, Hacking se coloca contrário a essa ideia, como um externalista. Por não partilhar da concepção de uma teoria completa que possa abarcar o universo ou a totalidade dos objetos que se constituem no mundo. Apontando que qualquer ideia que vise uma descrição exaustiva do mundo, será destituída de sentido.

A discussão entre realismo científico e antirrealismo é uma das engrenagens fundamentais nos debates acerca da Filosofia da Ciência. A partir dessa afirmação, podemos propor, partindo de Ian Hacking, que o realismo científico nos propõe que entidades inobserváveis, a exemplo de “mésons e múons, são tão reais e nossos, quanto macacos e almogadas.” HACKING, 1975, p. 168. Contrário a isso, a postura antirrealista de Putnam, propõe que qualquer debate acerca de entidades não observáveis se trata apenas de uma construção intelectual, chamando esse embate de “guerra colonial”.

Estendendo a metáfora das guerras teóricas, Hacking nos traz o conflito entre dois pensadores, a saber, John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1753), a

qual denominou de guerra civil. Propondo Locke enquanto um realista, que por sua vez: “diz que diversas entidades familiares possuem uma existência independente de nossos estados mentais.” (LOCKE apud HACKING, 2012, p.171). E Berkeley como um idealista por supor que tudo é oriundo do mental.

Como partícipe dessa discussão, surge a figura de Kant que irá se empenhar em elaborar uma síntese entre essas duas posturas. E propor que tanto os eventos mentais como os eventos materiais, podem de fato ocorrer com a mesma certeza. Dito isso, propomos, sob esteira interpretativa de Hacking, expor o modo como o filósofo alemão concebe essa síntese teórica.

3. A síntese kantiana e as coisas em si

Como alternativa para sanar o conflito entre Locke e Berkeley, a síntese de Kant parte da ideia de que eventos materiais ocorreriam no espaço e no tempo, portanto seriam externos a nós e que eventos mentais ocorreriam no tempo, mas não no espaço, portanto seriam internos. Desse modo, descreve a si mesmo como um: realista interno e idealista transcendental. Como expõe Hacking

Kant assistiu a seus predecessores engajados na guerra civil. De um lado, havia a tese de Locke, que Kant denomina o *realismo transcendental*: realmente existem objetos lá fora, e nos inferimos sua existência e suas propriedades a partir de nossa experiência sensível. De outro, havia a antítese de Berkeley, a qual Kant chamava de *idealismo empírico*. De acordo com essa posição, a matéria não existe; tudo o que existe é mental. (HACKING, 2012, p.172)

A proposta de sintetização kantiana, pensa as instâncias do tempo e do espaço como condições a percepção¹³⁰ de alguma coisa enquanto um objeto existente no mundo real. Nesse sentido, Kant nos apresenta na primeira parte da *estética* transcendental, sua concepção de tempo

O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. O tempo é, pois, dado *a priori*. (KANT, 2001, A31)

¹³⁰ Nesse sentido “Como o espaço nada mais é que a forma necessária da representação externa presente nos sujeitos racionais e finitos, todo objeto externo que afeta o sujeito traz junto desta representação a estrutura espacial indispensável à sua composição” OLIVEIRA, , p. . Nesses moldes de discussão está tentando nos apresentar a questão.

Desse modo, Hacking descreve as categorias desenvolvidas por Kant e concebe o *realismo empírico* como assegurador da “validade objetiva do espaço em relação ao que quer que possa ser apresentado a nós externamente como um objeto.” ANT apud HACKING, 2012, p.173) ao mesmo passo que também é um *idealismo transcendental* que pensa o espaço como

O espaço é uma representação necessária *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos. (KANT, 2001, A24, B39)

Em última instância, a perspectiva kantiana está concebendo o modo como percebemos o mundo e como interagimos com ele, levando em consideração, principalmente as instâncias de tempo e espaço como internas e externas a nós, respectivamente. Uma vez que o *realista empírico*, também é um *idealista transcendental*, argumentando que nosso conhecimento diz respeito aos fenômenos e aos objetos que estão no mundo fenomenal.

Dentro do corolário que estamos expondo, Kant concebe uma instância da realidade que não é fenomenal, portanto, não está acessível ao nosso conhecimento, esse aspecto seria o númeno ou a categoria das coisas em si. Em relação a isso Hacking, argumenta que Putnam é partidário¹³¹ dessa ideia.

Segundo Hacking, a maioria dos estudiosos destoam da concepção kantiana acerca do mundo numênico. Putnam, ao contrário, é um partidário dessa ideia, por considerar que não podemos descrever ou interagir com o que Kant denominou de coisas em si. Todavia, Hacking nos apresenta um contraponto

Tem havido tradições interpretativas bem diferentes. Uma delas defende que entidades teóricas são as coisas em si de Kant. Para mim, era isto que defendia J.M Apère (1775-1836), o fundador da teoria do eletromagnetismo. Profundamente influenciado por Kant, ele não poderia tolerar os impulsos antirrealistas que vigoravam pelo mundo a fora. Ele insistia que podíamos postular coisas numênicas, e mesmo

¹³¹ Nesse sentido, pretendemos resgatar o ponto anterior do realismo interno de Putnam. Desse modo, o que Putnam considera como numênico é precisamente as entidades postuladas pelo realista científico. A exemplo de partículas micro componentes da realidade, como mencionado por Hacking no exemplo sobre mésons e múons.

leis regendo suas relações, as quais deveriam ser postas à prova pela experiência. (HACKING, 2012, p.175)

Segundo Hacking, tendo em vista a equivalência desenvolvida por Ampère, tanto coisas em si, como entidades teóricas, poderiam ser pensadas e mesmo postas a prova por teorias científicas que pudesse verificar a plausibilidade de suas constituições teóricas. Portanto, trazendo consigo uma crítica ao idealismo kantiano, ao mesmo passo que critica o internalismo de Putnam, por adotar uma perspectiva semelhante.

Hacking não deixa claro nesse capítulo da obra que estamos esmiuçando, mas faz-se necessário explicitar que comumente; entidades teóricas seriam postulados científicos que fornecem alicerce para as leis naturais. Enquanto as coisas em si de Kant e Putnam, são partes componentes da realidade, entretanto são inacessíveis à cognição humana. Esse, portanto, é o elo de aproximação do internalismo de Putnam e o idealismo de Kant.

4. Nominalismo de Putnam

Segundo Hacking, a filosofia kantiana chamava a si mesma de *idealista transcendental*, todavia, por mais que os argumentos de Putnam se aproximem, em certos aspectos, dos de Kant e Hacking compreenda ambos como antirrealistas, Putnam, segundo o filósofo canadense, mais parece um *nominalista transcendental*. Como expõe Hacking “O idealismo é uma tese a respeito da existência. Em sua forma extrema, diz que tudo é mental, ou seja, é uma produção do espírito humano. [...] O nominalismo é uma tese a respeito da classificação.” Hacking, 2012, p.

Partindo desse pressuposto, Hacking afirma que tanto o idealismo, quanto o nominalismo, fazem referência ao mesmo pressuposto teórico, ou o mesmo tipo de pensamento, a saber, tudo que existe são ideias. E afirma que o realismo é uma proposta de oposição a ambas as teorias. Dito isso, Hacking faz uma síntese do realismo interno de Putnam, afirmando que

O realismo interno de Putnam, no final das contas, diz o seguinte: dentro do meu sistema de pensamento, eu me refiro a diversos objetos e digo várias coisas a respeito desses objetos, algumas verdadeiras e outras falsas. Entretanto, me é impossível sair do meu sistema de pensamento; é impossível que eu venha a manter algum princípio de organização das referências que não seja parte de meu próprio sistema de classificação e denominação. É disso precisamente que trata o realismo empírico e o nominalismo transcendental. (HACKING, 2012, p.187)

Portanto, em última instância, o autor nos afirma que proposições da linguagem ou constituições teóricas que tentem reduzir o mundo a fenômenos mentais. E que se furtem do debate ou postulado de entidades não observáveis, são posturas antirrealistas, logo, equivocadas e nada podem acrescentar às problemáticas das ciências naturais, que era o principal intuito e subtítulo da obra do filósofo canadense. Apesar que não ignorá-las por completo, afirmando que possuem sua validade, afirma que devem ser repensadas.

É necessário ressaltar que a obra que fazemos referência data de 1983 e que a postura realista de Putnam, sofre outra transformação por volta da década de 90 para o que seus comentadores chamam de *realismo natural*¹³². No qual comunga, em partes, para reformular sua postura, de elementos da filosofia de Willian James (1842-1910). Essa constituição pode ser observada em sua obra intitulada de *Corda tripla: mente, corpo e mundo* (2008), mais especificamente no ponto acerca da *Antinomia da razão*, primeira parte da referida obra.

Considerações finais

Ancorada em toda a discussão anteriormente exposta, esse ensaio científico teve como intuito principal, expor de modo claro e conciso, a argumentação de Ian Hacking, acerca da nova filosofia de Hilary Putnam, o *realismo interno*. De modo a evidenciar como o filósofo americano rompeu com uma postura outrora realista, para rumar a uma postura antirrealista com flertes com o idealismo, em especial, o atribuído a Kant.

Para tornar nossa tarefa inteligível, elegemos pontos principais do capítulo acerca do *realismo interno*, de modo a dar mais ênfase a distinção entre realismo e antirrealismo, a saber, o primeiro aspecto da crítica de Hacking a Putnam. Sem perder o fio condutor de toda a discussão do capítulo.

Ao passo que elucidamos a argumentação do filósofo canadense, contra o americano, trouxemos aspectos que Hacking evidencia, como a ideia de Putnam possuir como predecessor, em certos aspectos, o pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant. Deste modo, expomos de modo panorâmico como Hacking traz a filosofia kantiana para o corpo do texto, dando voz, sempre que possível, ao próprio Kant.

¹³² Para uma melhor compreensão da questão e que nos é inviável expandir em um trabalho dessa natureza, recomendamos a leitura de: *Um estudo do argumento do milagre na defesa do realismo científico* (2015).

Propusemos uma aproximação, aos moldes da concebida pelo realista canadense, entre a nova postura de Putnam e um dos pontos de intercessão dessa nova constituição teórica com a proposta de epistemologia pensada por Kant. Demonstrando, logo em seguida, como o filósofo canadense concebe a teoria de Putnam como um nominalismo transcendental.

Por fim, apontamos, por mais que brevemente, que existe uma terceira virada conceitual no pensamento de Hilary Putnam. Nesse ponto, classifica a si mesmo como um *realista natural*. De modo a buscar evidenciar que a crítica de Hacking só remete a um momento específico de sua obra, portanto, não deve ser interpretada como capaz de abranger sua totalidade.

É inegável que tanto Ian Hacking quanto Hilary Putnam, são pensadores de extrema relevância para o cenário filosófico atual, em áreas que vão além da Filosofia da Ciência. Portanto não estabelecemos qualquer hierarquia de posturas ou pertencimento teórico em ambos os autores.

Não tivemos por intuito um esgotamento ou qualquer excessiva explanação teórica sobre a relação entre esses autores. Ao contrário, tivemos por intuito uma elucidação de problemáticas extremamente fecundas no seio da filosofia das ciências. De modo a corroborar de alguma forma com o debate que está sendo construído acerca dessas perspectivas.

Referências

CROTEAU, J.B. **Podemos fazer ciência sem teorias? Um estudo sobre o realismo de entidades & O anti-realismo de teorias de Hacking e Cartwright**. 2005. 150. Dissertação de mestrado em filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

HACKING, Ian. **Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural**. Tradução: Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste, 2001.

OLIVEIRA, .D. Espaço, intuição e fenômeno na Estética Transcendental. In *Kant e-Prints* Campinas, Série , v. , n. especial , pp. - , maio-ago, .

PUTNAM, Hilary. **A teoria da verdade e o problema da mente e do corpo**. Trad. L. Teopisto. Lisboa Instituto Iago, .

SOUSA, E.A. **Um estudo sobre o pensamento de Maria Inês de Sousa em sua obra**,
Tese de doutorado – Curso de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo,
.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

SMITH, Norman Kemp. **The philosophy of David Hume**. Palgrave Macmillan. 2005

TÚLIO, Aguiar. **Causalidade e direção do tempo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

RAWLS, John. **A theory of justice**. 2nd, revised ed. Cambridge, Massachusetts (EUA): The Belknap Harvard University Press, 1999.

TAHA, Abir. **Nietzsche - o profeta do nazismo**. São Paulo: Madras, 2007.

TRANJAN, A. de L. C. Kierkegaard: the ironical thinker of his – and our – times. **Revista Avesso: Pensamento, Memória E Sociedade**, 2(2), p. 1-7, 2022.

A **Occursus – Revista de Filosofia (Qualis B3)** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Diretrizes para Autores:

1. Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursos>**.

1.1. Não será permitido o envio de textos fora do prazo da chamada de submissões estabelecidas pela revista, caso contrário, tomaremos a liberdade de desconsiderar a submissão.

1.2. Não aceitaremos mais de uma submissão de texto por chamada.

2. Devem estar digitados em arquivo.doc, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As

entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.

3. Os **artigos** devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 25 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, acrescido do título e abstract (francês ou inglês ou espanhol ou italiano).

3.1. Para **ensaios**, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas (exceção para as **resenhas** com máximo de 5 páginas).

3.2. Para **traduções**, o autor deve anexar, ao submeter sua tradução, o que segue: 1) o texto original em língua estrangeira, caso não realize uma apresentação da tradução em versão bilíngue; e 2) a declaração de concessão de direitos autorais por parte do autor e/ou detentor dos direitos de publicação do texto em questão, quando se exige o direito autoral do mesmo (o tradutor precisa observar que a obra só entra em domínio público 70 anos depois, a partir do primeiro dia após a morte do autor do texto a ser traduzido).

4. Deve-se incluir (nos dados do Perfil do usuário no ato do cadastro da revista) uma pequena apresentação do autor e do co-autor se for o caso (máximo de 2 co-autor) e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

4.1. Um mesmo autor não poderá publicar textos em dois volumes seguidos ou próximos na Occursus – Revista de Filosofia.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (**Retórica, II, 1, 1378 a 19-20**).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (**Met. 1027 a 11-12**).

7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a Ética indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da Ética, citada em destaque, com a referência logo após entre parenteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. (**E3P40S2**).

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos Princípios da Filosofia do Direito (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” (**FD, § 24**).

Para o fragmento dos Pensamentos, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência: “Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (**Br 4, La 713**).

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5 Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

Occursus

Revista de Filosofia

A/C.: dos Editores

Diego Barbosa de Oliveira, (UFRJ)

Edivaldo Simão de Freitas (UFC)

Fagner Menezes Castro, (UFC)

Henrique Lima da Silva (UFC)

Patrícia Silveira Penha, (UFPI)

Suzana Oliveira de Almeida (UFPI)

Viviane Silveira Machado (UECE)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

occursus@uece.br